



QUAESTIO ROSSICA

ISSN 2311-911X (print)
ISSN 2313-6871 (online)

Victim and Self-Sacrifice:
Rites and Images in Art

Jewish Holidays in Soviet Times

USA – USSR. The Search for Compromise
in the Cold War



ISSN 2311-911X (print)
ISSN 2313-6871 (online)

QUAESTIO ROSSICA



QR.URFU.RU

Vol. 9 | 2021 | № 4

Журнал основан в 2013 г.
Выходит 4 раза в год (апрель, июнь,
сентябрь, декабрь)

Established in 2013
Published 4 times a year (April, June,
September, December)

Учредитель – Уральский федераль-
ный университет имени первого
Президента России Б. Н. Ельцина
(УрФУ)
620000, Россия, Екатеринбург,
пр. Ленина, 51

Founded by Ural Federal University
named after the first President
of Russia B. N. Yeltsin
(UrFU)
51, Lenin Ave., 620000, Yekaterinburg,
Russia

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-56174 от 15.11.2013

Journal Registration Certificate
PI № FS77-56174 as of 15.11.2013

«Quaestio Rossica» – рецензируемый науч-
ный журнал, сферой интересов которого
являются исследования в области культуры,
искусства, истории, лингвистики и лите-
ратуры России. Задача журнала – расши-
рить представления о российском гумани-
тарном дискурсе в пространстве мировой
науки. Приоритет отдается публикациям,
в которых исследуются новые исторические
и литературные источники, выполняются
требования академизма и научной объектив-
ности, историографической полноты и по-
лемической направленности. К публикации
принимаются статьи на русском, английском,
немецком и французском языках. Полнотек-
стовая версия журнала находится в свобод-
ном доступе на сайте журнала и размещается
на платформе Российского индекса научного
цитирования (РИНЦ) Российской универ-
сальной научной электронной библиотеки.
Полная информация о журнале и правила
оформления статей размещены на сайте:
<http://qr.urfu.ru>

“Quaestio Rossica” is a peer-reviewed
academic journal focusing on the study of
Russia's culture, art, history, literature and
linguistics. The journal aims to broaden the
idea of Russian studies within discourse in
the humanities to encompass an international
community of scholars. Priority is given
to articles that consider new historical
and literary sources, that observe rules of
academic writing and objectivity, and that
are characterized not only by their critical
approach but also their historiographic
completeness. The journal publishes articles
in Russian, English, German and French.
A fulltext version of the journal is available
free of charge on the journal's website and
is published in the database of the Russian
Science Citation Index of the Russian Universal
Scientific Electronic Library. For more
information on the journal and about article
submission, please consult the journal's
website: <http://qr.urfu.ru>

Журнал индексируется
в *АНЦИ Web of Science, Scopus*.

The journal is indexed
in *АНЦИ Web of Science, Scopus*.



Адрес редакции: Уральский федеральный
университет им. первого Президента Рос-
сии Б. Н. Ельцина. Россия, 620000,
Екатеринбург, пр. Ленина, 51, оф. 260
E-mail: qr_editor@urfu.ru

Editorial Board Address: Ural Federal
University named after the first President
of Russia B. N. Yeltsin. Office 260, 51 Lenin Ave.,
620000, Yekaterinburg, Russia
E-mail: qr_editor@urfu.ru

Editorial Staff

Editor-in-Chief – Prof. **Larisa Soboleva** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); *Deputy Chief Editors* – Prof. **Dmitry Redin** (Russia, Yekaterinburg, Institute of History and Archeology, UB of RAS), Prof. **Tatiana Itskovich** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); *Executive Editor* – Prof. **Dmitry Timofeev** (Russia, Yekaterinburg, Institute of History and Archaeology, UB of RAS); *Guest Editor* – Prof. **Alexander Panchenko** (Russia, European University at St Petersburg); *Executive Secretary Associate* – Prof. **Alexey Antoshin** (Russia, Yekaterinburg, UrFU). *Translation Editors* – Dr **Tatiana Kuznetsova** (section ed.; Russia, Yekaterinburg, UrFU); PhD **James White** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); PhD **Malcolm Spencer** (Russia, Yekaterinburg, UrFU)

Editorial Board

Prof. **Vladimir Abashev** (Russia, Perm State National Research University); Prof. **Elena Dergacheva-Skop** (Russia, Novosibirsk State National Research University); Prof. **Simon Dixon** (UK, University College of London); Prof. **Fulvio Franchi** (Argentina, State University of Buenos Aires); Dr hab. **Artur Gorak** (Poland, Lublin, Maria Curie-Skłodowska University); Dr **Dmitry Katunin** (Russia, Tomsk State University); Prof. **Holger Kusse** (Germany, Dresden University of Technology); Prof. **Rina Lapidus** (Israel, Tel Aviv, Bar-Ilan University); Prof. **François-Xavier Nérard** (France, Pantheon-Sorbonne University); Dr **Vladislav Rjeoutsky** (Russia, German Historical Institute in Moscow); Prof. **Seo Sangbeom** (Republic of Korea, Busan University of Foreign Studies); Prof. **Elena Sozina** (Russia, Yekaterinburg, Institute of History and Archaeology, UB of RAS); Dr **Dmitry Spiridonov** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); Prof. **Angelina Vacheva** (Bulgaria, Sofia University "St Kliment Ohridski"); Prof. **Daniel Waugh** (USA, Seattle, University of Washington); Prof. **Paul Werth** (USA, Las Vegas, University of Nevada); Dr **Julia Zapariy** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); Prof. **Andrey Zorin** (UK, University of Oxford)

Editorial Council

Prof. **Eygeniy Anisimov** (Russia, St Petersburg Institute of History of RAS); Prof. **Vladimir Arakcheev** (Russia, Moscow, RGADA); Dr **Evgeniy Artemov** (Russia, Yekaterinburg, Institute of History and Archaeology, UB of RAS); Prof. **Sergio Bertolissi** (Italy, University of Naples "L'Orientale"); Prof. **Paul Bushkovitch** (USA, New Haven, Yale University); Prof. **Igor Danilevsky** (Russia, Moscow, HSE University); Prof. **Chester Dunning** (USA, College Station, Texas A ; M University); Prof. **Natalia Fateyeva** (Russia, Moscow, The Russian Language Institute of RAS); Prof. **Boris Gasparov** (USA, New York, Columbia University); Prof. **Elena Glavatskaya** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); Prof. **Tatiana Krasavchenko** (Russia, Moscow, Institute for Scientific Information of Social Sciences of RAS); Prof. **Arto Mustajoki** (Finland, University of Helsinki); Prof. **Maureen Perrie** (UK, University of Birmingham); Prof. **Vladimir Petrukhin** (Russia, Moscow, Institute of Slavic Studies of RAS); Prof. **Rudolf Pihoya** (Russia, Moscow, Institute of Russian History of RAS); Dr **Igor' Poberezhnikov** (Russia, Yekaterinburg, Institute of History and Archaeology, UB of RAS); Prof. **Olga Porshneva** (Russia, Yekaterinburg, UrFU); Prof. **Gyula Szvak** (Hungary, Budapest, Eotvos Lorand University)

Logo; cover design – **Konstantin Pervukhin**

Редакционная коллегия

Главный редактор – проф. **Л. С. Соболева** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); зам. главного редактора – проф. **Д. А. Редин** (Россия, Екатеринбург, Институт истории и археологии УрО РАН); проф. **Т. В. Ицкович** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); выпускающий редактор – проф. **Д. В. Тимофеев** (Россия, Екатеринбург, Институт истории и археологии УрО РАН); приглашенный редактор – проф. **А. А. Панченко** (Россия, Европейский университет в Санкт-Петербурге); ответственный секретарь – проф. **А. В. Антошин** (Россия, Екатеринбург, УрФУ).

Редакторы перевода – доц. **Т. С. Кузнецова** (отв. ред.; Россия, Екатеринбург, УрФУ); PhD **Дж. Уайт** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); PhD **М. Спенсер** (Россия, Екатеринбург, УрФУ)

Члены редколлегии

Проф. **В. В. Абашев** (Россия, Пермский государственный научно-исследовательский университет); проф. **А. Вачева** (Болгария, Софийский университет Св. Климента Охридского); проф. **П. Верг** (США, Лас-Вегас, Университет Невады); д. и. н. **А. Горак** (Польша, Люблин, Университет Марии Склодовской-Кюри); проф. **Е. И. Дергачева-Скоп** (Россия, Новосибирский государственный научно-исследовательский университет); проф. **С. Диксон** (Великобритания, Университетский колледж Лондона); к. и. н. **Ю. В. Запарий** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); проф. **А. Л. Зорин** (Великобритания, Оксфордский университет); к. ф. н. **Д. А. Катунин** (Россия, Томский государственный университет); проф. **Х. Куссе** (Германия, Дрезденский технический университет); проф. **Р. Лапидус** (Израиль, Тель-Авив, Университет Бар-Илан); проф. **Ф.-К. Нерар** (Франция, Париж I Пантеон-Сорбонна); к. и. н. **В. С. Ржеуцкий** (Россия, Германский исторический институт в Москве); проф. **Со Санбом** (Республика Корея, Пусанский университет иностранных языков); проф. **Е. К. Созина** (Россия, Екатеринбург, Институт истории и археологии УрО РАН); доц. **Д. В. Спиридонов** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); проф. **Д. Уо** (США, Сياتл, Университет Вашингтона); проф. **Ф. Франчи** (Аргентина, Университет Буэнос-Айреса)

Редакционный совет

Проф. **Е. В. Анисимов** (Россия, Санкт-Петербургский институт истории РАН); проф. **В. А. Аракчеев** (Россия, Москва, РГАДА); д. и. н. **Е. Т. Артемов** (Россия, Екатеринбург, Институт истории и археологии УрО РАН); проф. **С. Бертолисси** (Италия, Неаполитанский Восточный университет); проф. **П. Бушкович** (США, Нью-Хейвен, Йельский университет); проф. **Б. М. Гаспаров** (США, Нью-Йорк, Колумбийский университет); проф. **Е. М. Главацкая** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); проф. **И. Н. Данилевский** (Россия, Москва, Высшая школа экономики); проф. **Ч. Даннинг** (США, Колледж-Стейшен, Техасский университет A&M); проф. **Т. Н. Красавченко** (Россия, Москва, ИНИОН РАН); проф. **А. Мустайоки** (Финляндия, Хельсинкский университет); проф. **М. Перри** (Великобритания, Университет Бирменгема); проф. **В. Я. Петрухин** (Россия, Москва, Институт славяноведения РАН); проф. **Р. Г. Пихоя** (Россия, Москва, Институт российской истории РАН); д. и. н. **И. В. Побережников** (Россия, Екатеринбург, Институт истории и археологии УрО РАН); проф. **О. С. Поршнева** (Россия, Екатеринбург, УрФУ); проф. **Д. Свак** (Венгрия, Будапешт, Университет им. Лорана Этвёша); проф. **Н. А. Фатеева** (Россия, Москва, Институт русского языка РАН)

Логотип и дизайн обложки – **Константин Первухин**

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

Vox redactoris

Alexander Panchenko, Larisa Soboleva.
Rite and Time: The Inversion
of Ritual Practices in Historical
and Cultural Perspective 1153

Alexander Panchenko, Larisa Soboleva.
Rite and Time: The Inversion
of Ritual Practices in Historical
and Cultural Perspective 1153

Problema voluminis

Еврейская витальность
и самоидентичность

Jewish Vitality
and Self-Identity

Елена Главацкая, Елизавета Заболотных.
«Я знала, что Машиах должен прийти»:
еврейская праздничная обрядность
в условиях советского города . . . 1169

Elena Glavatskaya, Elizaveta Zabolotnykh.
“I Knew that Messiah Had to Come”:
Jewish Festive Rituals in a Soviet
City 1169

Вера Ключева. «Разумеется, я еврей,
но я советский еврей»:
множественная идентичность
в воспоминаниях 1187

Vera Kliueva. “Of course, I’m a Jew,
but I’m a Soviet Jew”:
Multiple Identities
in the Memoirs 1187

Ангела Скляр. «Русские», евреи,
израильтяне? Адаптация
русскоязычных мигрантов
в Израиле глазами потомков 1205

Angela Skliar. “Russians”, Jews, Israelis?
The Adaptation of Russian-Speaking
Immigrants in Israel through the Eyes
of Their Children. 1205

Жертва vs жертвенность:
религия – политика – культура

Victim vs Self-Sacrifice:
Religion – Politics – Culture

Ján Zozulak. Ethical Reflections on Self-
Sacrifice in Russian Monasticism . . 1226

Ján Zozulak. Ethical Reflections on Self-
Sacrifice in Russian Monasticism . . 1226

Александр Панченко. «Моральная
экономика» жертвоприношения
и святотатства в русской
крестьянской культуре 1241

Alexander Panchenko. The Moral Economies
of Sacrifice and Sacrilege
in Russian Agrarian
Culture 1241

Алексей Попович. «Жажда мучения» vs
страдание «правды ради»: полемика
о старообрядческой жертвенности
на переломе эпох 1259

Alexey Popovich. A “Thirst for Torment” vs
Suffering “for Righteousness”:
The Polemics of Old Believer
Sacrifice at the Turn of the Era 1259

Валерий Мароши. Самоожжение как
метафора и поступок в субкультурах
поздней Российской империи. . . . 1278

Valery Maroshi. Self-Immolation as
a Metaphor and Act in the Subcultures
of the Late Russian Empire 1278

Петр Ковалев. Жертвенные аллюзии
в поэтической структуре стихо-
творения Александра Твардовского
«Завещание воина». 1298

Petr Kovalev. Sacrificial Allusions
in the Poetic Structure of Alexander
Tvardovsky’s *The Testament
of a Warrior*. 1298

Галина Егорова. Страх и детская
виктимность в атеистическом
дискурсе хрущевского периода . . 1317

Galina Egorova. Fear and Childhood
Victimisation in Atheistic Discourse
during the Khrushchev Era 1317

Анна Разуvalова. Жертвы советского
террора в прозе Сергея Лебедева
и Николая Кононова: оптика
постпамяти 1332

Anna Razuvalova. Victims of Soviet Terror
in the Prose of Sergey Lebedev
and Nikolay Kononov:
The Prism of Postmemory 1332

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

Origines

<p><i>София Швед, Анджей Нарлох.</i> Отрывок месяцеслова Евангелия-апракоса из Польской национальной библиотеки.1355</p> <p><i>Алевтина Сафронова.</i> Горнозаводская администрация Урала в постпетровскую эпоху: новые данные1372</p>	<p><i>Zofia Szwed, Andrzej Narloch.</i> A Fragment of a Menologium in a Lectionary Gospel from the National Library of Poland.1355</p> <p><i>Alevtina Safronova.</i> The Mining Administration of the Urals in the Post-Petrine Era: New Data1372</p>
---	--

Dialogus

<p>Взаимодействие языка и культуры в исследовательском поле: границы и перспективы1389</p>	<p>The Interaction of Language and Culture: Research Boundaries and Perspectives1389</p>
--	--

Disputatio

<p><i>Юрий Зарецкий.</i> Проект Петра Первого по изданию светских учебников: осуществление замысла1411</p> <p><i>Андрей Богданов.</i> Симонов список «Летописца выбором»1425</p> <p><i>Александр Петров.</i> «Стих умилителен» и его фольклорные версии: книжная силлабика в народной культуре1440</p> <p><i>Yuri Romanov.</i> The Reflection of Dostoevsky's Underground Man in Faulkner's <i>Sartoris</i>1458</p> <p><i>Svetlana Čečović.</i> La fortune belge de l'œuvre de Dostoïevski: <i>Les Confessions</i> <i>d'un assassin</i> d'Eugène Hins.1473</p> <p><i>Валерий Юнгблуд.</i> Непривычная роль: советская дипломатия между Вашингтоном и Пхеньяном в 1968 году1490</p>	<p><i>Yury Zaretsky.</i> Peter the Great's Project for the Publication of Secular Textbooks.....1411</p> <p><i>Andrey Bogdanov.</i> Simon's Copy of <i>Letopisets Vyborom</i>1425</p> <p><i>Alexander Petrov.</i> <i>Stikh Umilitelen</i> and Its Folk Versions: A Syllabic-Accental Interpretation of Literary Syllabic Verse1440</p> <p><i>Yuri Romanov.</i> The Reflection of Dostoevsky's Underground Man in Faulkner's <i>Sartoris</i>1458</p> <p><i>Svetlana Čečović.</i> The Belgian Fate of Dostoevsky's Works: <i>Les Confessions</i> <i>d'un assassin</i> by Eugène Hins.1473</p> <p><i>Valery Yungblud.</i> An Unusual Role: Soviet Diplomacy between Washington and Pyongyang in 19681490</p>
---	--

Controversiae et recensiones

<p><i>Яков Лазарев, Даниил Манин.</i> Просвещение в глобальной истории1505</p> <p><i>Александр Лавров.</i> Первый университетский курс российской истории во Франции1518</p> <p><i>Daria Dergacheva.</i> Redefining Modernization in Russia1527</p> <p>Об авторах1533</p> <p>Сокращения1541</p>	<p><i>Yakov Lazarev, Daniil Manin.</i> The Lumière in Global History1505</p> <p><i>Aleksandr Lavrov.</i> France's First University Course in Russian History1518</p> <p><i>Daria Dergacheva.</i> Redefining Modernization in Russia1527</p> <p>On the Authors1533</p> <p>Abbreviations1541</p>
---	--

**Rite and Time:
The Inversion of Ritual Practices
in Historical and Cultural Perspective***

The dichotomy of yielding or resisting to changing circumstances and conditions, adaptability, and the potential to “humanize” the environment are becoming increasingly relevant among the many world problems that humanity is facing. The limits of our adaptivity and the human possibilities of preserving “selfhood,” interpreted through an appeal to the “bifurcation points” in history and culture, are the focus of *Quaestio Rossica* Nr. 4/2021. The previous issue raised the question of the integration and assimilation of Germans in Russia and their adaptation to their historical homeland in present-day conditions [Keller, Redin]. In this issue, the *Problema voluminis* section presents materials on the Jewish population of the ex-USSR in the second half of the twentieth and early twenty-first centuries. The authors of these articles turn to conflict situations in which state policy and the majority of the population, as well, seemingly, as the logic of life itself, demanded acceptance of a new identity, dictated by the interests of the state and assumed out of a sense of self-preservation. All studies are based on extensive population surveys.

Elena Glavatskaya and *Elizaveta Zabolotnykh* (Yekaterinburg, Russia) examine the role of religion in maintaining Jewish identity through the lens of the Sverdlovsk Jewish community, the largest and most active in the Urals. Using the reports of the commissioner for religious affairs and field research materials, the authors reconstruct the metamorphosis of Jewish festive rituals in Sverdlovsk in the 1940s and 1950s. The vitality of these rituals, which underwent significant simplification under persecution, sustained the identity of those Jews who migrated to Israel and continued to celebrate the same Jewish holidays as during their Soviet childhood. *Vera Kliueva* (Tyumen, Russia) explores the two main ways Jewish ethnic identity co-existed with Soviet identity in the Soviet Union. The first was formed as a response to aggressive everyday and state-incited anti-Semitism; the means of resistance, however, was chosen individually. The second was constructed along family traditions existing throughout the Soviet period

* L. S. Soboleva’s work was financially supported by RSF Project No. 19–18–00186 “‘Culture of the Spirit’ vs ‘Culture of the Mind’: Intellectuals and Power in Britain and Russia in the Era of Change (17th–18th Centuries)”.

Работа Л. С. Соболевой осуществлялась при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 19–18–00186 «‘Культура духа’ vs ‘Культура разума’: интеллектуалы и власть в Британии и России в эпоху перемен (XVII–XVIII вв.)».

(being named after relatives, observing certain elements of kashrut, and national cuisine).

Angela Skliar (Ariel, Israel) deals with the adaptation of ex-Soviet Jews in Israel. In the 1990s, they were faced with the need to abandon their hard-won “Soviet-Jewish” identity. The author examines in detail the attitude of Israeli society to the new “Russian Jews” in an attempt to impose local values and a new identity, as well as the unwillingness of a significant number of migrants to give up their “Soviet past” and the Russian language and culture. The researcher argues that preserving and using the language and culture of their country of origin in the process of adapting to Israeli culture and traditions was the best model for immigrants from the former Soviet Union to integrate culturally.

The same theme obtains a sharper edge within the question: “Victim vs Self-Sacrifice: Religion – Politics – Culture”. In modern Russian, the word “sacrifice” is polysemantic: according to the Ozhegov Dictionary, it means “an object or a living being (to be killed) offered to a deity as a gift, as well as offering this gift”, “voluntarily giving up somebody/anything for somebody’s benefit, self-sacrifice”, and “suffering from violence, misfortune, and bad luck”. This polysemy indicates the absence of linguistic reflection on the modalities and subjects of social interaction, as well as the special ideological significance of the concept of the victim in Russian culture. From the perspective of historical and cultural essentialism, Russia and the Russians are often ascribed a special propensity for sacrifice and self-sacrifice, thus providing a basis for comparing academic texts and ideas that at first glance seem very distant from each other.

In 1995, a book by the American Slavist Daniel Rancourt-Laferriere, *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*, was published in New York and became instantly famous, in particular for the fact that the author, following apocryphal accounts on Andrew the Apostle, believed that the Russian banya was “torment”: “The traditional submissiveness and self-destructiveness of the Russian slave mentality constitute a form of masochism,” which is expressed in the special importance of ideas of sacrifice and self-sacrifice [Rancour-Laferriere, p. 7]. Twenty years later, K. V. Tsekhanskaya published an article entitled “The Ideal of Sacrifice in Russian Spiritual Consciousness”, which was written in line with so-called “Orthodox ethnography”. Understanding “self-sacrifice” as “a special, previously unknown intellectual and spiritual state of a person professing Christ,” the researcher claims that “the phenomenon of self-sacrifice <...> has for centuries determined the original civilizational ethnotype of Russians.” It follows from the article that Russians, realizing their “religious and metaphysical exclusivity”, being engaged in “the historical guidance over hundreds of small and large nations” and taking on the messianic burden of “historical, cultural, and religious super tasks”, were forced to constantly “self-sacrificially co-crucify with Christ”, that is – in Rancourt-Laferrier’s terms – to cultivate moral and social masochism, which here was a kind of payment for messianic exclusivity [Цеханская]. The above authors, however, failed to find

significant confirmation of their theses in history, with the exception of the nineteenth and, especially, the twentieth centuries. Obviously, in an era when technologies of mass murder and persecution experienced unprecedented growth, there was a noticeable and culturally significant evolution in the secular “language” of sacrifice and martyrdom [see: Мінкова; ЗЫГМОНТ]. The formation and development of this language (both in Russia and in the global context) were predominantly conditioned by factors of a secular nature: the formation of nation states and identities, mass political mobilization, revolutions, and global wars.

The history of the Russian discourse on sacrifice and self-sacrifice is hardly unique; however, it certainly has its cultural and ideological specificities. The theme has been little studied; in the meanwhile, the anachronistic usage of these terms without taking into account cultural contexts muddies their meaning. It is important to note that the history of ideas about sacrifice and self-sacrifice, be it in an exclusively European or Russian context, should not be tackled as a linear, hereditary, or non-contradictory evolution of notions and practices. The articles offered in this issue demonstrate the complex, mosaic character of the “languages of sacrifice” in Russian culture throughout modernity.

A study by *Alexander Panchenko* (St Petersburg, Russia) pays attention to ideas of sacredness, sacrifice, and sacrilege in the context of ritual practices and narrative forms associated with village festive culture and the veneration of local shrines in the north and northwest of Russia. The image of sacrifice in this context does not indicate aggression and violence, but rather the exchange of resources, allowing for the establishment of strong, predictable, and reciprocal ties with various otherworldly beings. The etiological narratives of sacrilege discussed in the article, as well as the “sacrificial economy” of peasant rituals, allow for the tracing of a single behavioral strategy that forms a special moral relationship with saints and shrines.

Ján Zozulák (Nitra, Slovakia) discusses the topic of “self-sacrifice as the highest form of love” in the Greek ascetic tradition, in particular in the “Philokalia” collection and its reception in the Russian religious culture of the Synodal period. This moral and symbolic understanding of sacrifice and self-sacrifice was quite popular in Russia in the second half of the nineteenth and early twentieth centuries, undoubtedly making a significant contribution to the formation of secular “languages of sacrifice”. *Alexey Popovich's* (Yekaterinburg, Russia) publication is dedicated to public polemics about Old Believer self-sacrifice at the end of the seventeenth and beginning of the eighteenth centuries. Self-immolations and other alternative forms of ritualized “self-murder” provoked significant disagreements within the Old Believer milieu: some considered “self-willed” death for faith the highest stage of Christian martyrdom, others – “insanity”, “seduction”, and perversion of the ascetic principles of humility and endurance. The polemics under review in this article were one of the most important sources for discourses on self-sacrifice in Russian culture over the subsequent centuries. Research by *Valery Maroshi* (Novosibirsk, Russia) is proof of the statement above. His

article mostly focuses on metaphorical representations of self-immolation in Russian revolutionary ideology during the second half of the nineteenth century and in symbolism. The tropes and rhetorical tools discussed let us see how the construction of an image of secular martyrdom, and the historiosophy connected to it, transformed and subordinated corresponding ideas and practices from religious culture.

The article by *Petr Kovalev* (Orel, Russia) is on Alexander Tvardovsky's poem *The Testament of a Warrior*, a text which follows a Soviet "teleology of self-sacrifice" yet is based not on formulas of mobilization but on a complex system of lyrical statements, where the discussion of those dead with those alive is the main leitmotif. The symbolic presence/resurrection of dead victims is an important part of martyrdom in the context of the memorial culture connected with WWII, the Holocaust, and the Stalinist repressions. In *Galina Egorova's* (Moscow, Russia) research, the main topic is also the Soviet symbolism of self-sacrifice but in a very different ideological and emotional context. Atheistic propaganda during Khrushchev's epoch often used images of religious children and youth as victims of religious "infection" that led to moral and emotional "disabilities." In contrast with Soviet "young pioneer-heroes", propaganda narratives represented young "victims of religion" at the end of the 1950s and the 1960s as creatures possessed with a desperate and all-encompassing sense of fear. This emotional framing shows the transition from glorification to victimization in images of children, which was characteristic of moral panics in the second half of the twentieth and the twenty-first centuries not only in the USSR and post-Soviet countries, but also, for instance, in the USA. The figure of the victim-child (abused by "sect members", "Satanists", "pedophiles", "black transplantologists", "foreign adoptive parents", "suicide clubs", etc.) occupies one of the central places in modern global discourses about social risks and dangers, which once again brings us back to the variability and lability of "languages" of sacrifice and victimisation.

The piece by *Anna Razuvalova* (St Petersburg, Russia) is devoted to contemporary literary representations of political terror during Stalin's period. Here, one can also hear the voices of deceased victims, but, due to the chronological shift, these literary texts have become a form of postmemory. Thus, state violence appears as "inherited trauma", borders between executioners and victims seem partly transparent, and one of society's goals is described as "working through and getting closure" with the past as a particular form of collective psychotherapy leading to social reconciliation. This view on mass violence places itself rather far from the classical rhetoric of "secular martyrdom" and represents in itself a relatively new form of "victimological imagination".

A unique text about the religious culture of the fourteenth century is published in the *Origines* section. This culture is expressed in the calendar system from a handwritten Gospel (BN BOZ 154) stored in the Polish National Library. For the first time ever, the authors *Zofia Szwed* and *Andrzej Narloch* (Poznań, Poland) introduce the whole fragment into academic circulation while expanding and clarifying observations about preserved

Cyrillic heritage. For prosopographic research not only on the history of the Urals but also the history of factories, the publication by *Alevtina Safronova* (Yekaterinburg, Russia) is a major source. The published report, found in the State Archive of Sverdlovsk Region, deals with territorial and human resources at Ural factories during the 1720s and 1730s. These are described with specific career details, including malfeasance.

Interdisciplinary research allows us to see new facets of known phenomena and to apply existing methods to borderline problems. Linguists from Ural Federal University introduce a discussion about the connection between language and culture in the *Dialogus* section. Authors from different countries take part: *Jerzy Bartmiński* (Lublin, Poland), *Elena Berezovich* and *Irina Vepreva* (Yekaterinburg, Russia), *Maria Kovshova*, and *Alexey Shmelev* (Moscow, Russia). Topics include the rationale, terminology, limitations, and possibilities of *ethnolinguistics* (culture in language) and *cultural linguistics* (the place of language in culture). Prospects for further interaction and new research goals are outlined.

The *Disputatio* section also examines the processes of change and the complex correlation between the interests of the individual and state structures.

The replication of textbooks for Russian educational institutions was a condition for the formation of a new cultural paradigm through the acquisition of knowledge in previously unfamiliar spheres of natural science and cultural interactions in the eighteenth century. This topic concerned the Russian emperor Peter the Great. His intentions and their realization are the object of research by *Yury Zaretsky* (Moscow, Russia). The author studies foreign publications for Russia and the publication of Russian textbooks, their circulation, and their circle of readers. He argues for an in-depth exploration of the role of textbooks in Russian cultural transformations in the first decades of the eighteenth century. *Andrey Bogdanov* (Moscow, Russia) researches the complex seventeenth-century historical artefact *Letopisets Vyborom*, which was based on a system of extracting the most important information from ancient chronicles. Codicological research of a list belonging to the scribe Simon Azaryin opens up new sides of the culture of the “rebellious age” in Russian history. Syllabic poetry is situated on the borderline between oral and written traditions. *Alexander Petrov* (Petrozavodsk, Russia) studies its interpretation in the folk culture of the Russian north. The analysis is carried out at the intersection of literary studies, folk studies, and linguistics, allowing the researcher to find new approaches to syllabic poetry and its access to a broader cultural context.

Two of this issue's articles are devoted to F. M. Dostoevsky and his influence on the artistic work of foreign authors. The image of the young Bayard in William Faulkner's novel *Sartoris* is a reflection of the “underground man”, which became archetypal in twentieth-century literature. *Yuri Romanov* (Kharkov, Ukraine), using the theory of archetypes, draws attention to the “underground” matrix that leads the characters of the novel to moral alienation. The adaptation of Dostoevsky's ideas to the Western world and the reception and transformation of his works in Belgium are studied by *Svetlana Čečović*

(Moscow, Russia). This research is based on the analysis of the unpublished preface to the novel *Les Confessions d'un assassin* by Eugène Hins (1839–1923), a Belgian philologist and free-thinker. Here, attention is drawn to the author's anarchic convictions: he sought to fit the ideas of Dostoevsky's novel *Crime and Punishment* into a Western European context. However, his novel was so close to the original source that Ens was accused of plagiarism. The article elaborates on his explanations for referring to the text of the Russian genius.

Valery Yungblud's (Kirov, Russia) concluding article is based on newly discovered archives about the role of Soviet diplomacy in the resolution of the American-Korean conflict in 1968 connected with the seizure of the American reconnaissance ship the USS Pueblo on 23 January. His analysis of the diplomatic documentation reveals the various parties' ability to negotiate and use the situation in the interests of not only nation states, but also of civilization as a whole. The combination of political wisdom and the anticipation of consequences meant that military conflict was avoided, the highest goal of professional diplomacy. Diplomatic history has been discussed in our journal more than once [see: Zaparyi, Antoshin].

The book reviews in the *Controversiae et recensione*s section are dedicated to both Europe and Russia. Yakov Lazarev and Daniil Manin (Yekaterinburg, Russia) talk about T. Sarman's monograph *1715: La France et le monde* (Paris, 2017). This book poses crucial questions about the influence of the 'soft power' of the French Enlightenment on the life of various European regions. Aleksandr Lavrov (Paris, France) appraises the research of Rudolf Boden and Vladimir Berelowich on courses at the University of Strasbourg taught by Christophe Guillaume Coch in the 1770s and 1780s. The work provides a brilliant description of the mutual knowledge and delusions of Europe and Russia. The mismatch of understanding and interpretation demonstrates the dependence of perception on cultural identity. According to the reviewer, the analysis of handwritten manuscripts gives us a unique opportunity to see the "other side of the looking glass" in the creation of historical and cultural stereotypes. Daria Dergacheva's (Barcelona, Spain) book review analyses a collective work on modernization in contemporary Russia, including in politics, economics, and culture. By both foreign and Russian social scientists, the book is a brilliant analysis of the changes that the country has been going through. The reviewer points out the wealth of in-depth research, which compensates for the occasional absence of more up-to-date sources.

Alexander Panchenko
European University at St Petersburg;
Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences,
St Petersburg, Russia

Larisa Soboleva
Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia
Translated by Anna Dergacheva

Среди многих проблем вопросы подчинения или сопротивления меняющимся обстоятельствам и условиям, адаптивность людей и потенциальные возможности «очеловечить» среду обитания становятся все более актуальными. Границы адаптивности и человеческие возможности сохранения «самостоянья», осмысляемые через обращение к «точкам бифуркации» в истории и культуре, в фокусе четвертого номера QR-2021. В предыдущем номере журнала была поставлена тема интеграции и ассимиляции уроженцев Германии в России и их приспособления к исторической родине в условиях современности [Keller, Redin]. В этом выпуске в разделе *Problema voluminis* представлены материалы по еврейскому населению второй половины XX – начала XXI в. Авторы статей обращаются к описанию конфликтных ситуаций, когда государственная политика и решительно настроенное численно доминирующее окружение, да и сама жизненная логика требуют принять новую идентичность, декларативно диктуемую интересами государства и соблюдаемую из чувства самосохранения. Все исследования основаны на источниках, полученных в ходе опросов населения.

Статья *Елены Главацкой и Елизаветы Заболотных* (Екатеринбург, Россия) посвящена изучению роли религиозной составляющей для поддержания идентичности евреев на примере свердловской религиозной общины, самой крупной и активной на Урале. На основе анализа отчетов уполномоченного по делам религии и материалов полевых исследований авторы реконструировали элементы и метаморфозы праздничной обрядности городских евреев в 1940–1950-е гг. Ее витальность, основательно упрощенная в условиях преследований и гонений, подпитывала в дальнейшем идентичность евреев, которые, мигрировав в Израиль, продолжали отмечать те национальные праздники, представления о которых сформировались в их советском детстве. В работе *Веры Ключевой* (Тюмень, Россия) раскрываются основные пути конструирования этнической идентичности советских евреев, существовавшей параллельно с идентичностью советской. Один был обусловлен реакцией на агрессивные паттерны бытового и государственного антисемитизма, при этом способ противостояния давлению человек выбирал индивидуально. Другой путь был связан с семейными традициями, воспроизводимыми на протяжении советского времени (имянаречение в честь родственников, соблюдение отдельных элементов кашрута и национальная кухня). Сохраненная идентичность, хотя и основательно упрощенная в условиях преследований, подпитывала наряду с другими факторами идентичность евреев, мигрировавших в Израиль.

Исследование *Анжелы Скляр* (Ариэль, Израиль) касается адаптации в Израиле советских евреев, которые 1990-е гг. столкнулись с необходимостью отказаться от своей выстраданной «советско-

еврейской» идентичности. Автор статьи детально рассматривает отношение израильского общества к новым «русским евреям» в стремлении навязать местные ценности и новую идентичность, а также неготовность значительной части мигрантов отказаться от своего «советского прошлого», от русского языка и культуры. Исследовательница утверждает, что сохранение и использование мигрантами языка и культуры страны исхода в процессе адаптации параллельно с новой для них израильской культурой и традициями являются оптимальной моделью культурной интеграции выходцев из бывшего СССР.

Продолжением и заострением темы явилась проблема «Жертва vs жертвенность: религия – политика – культура». В современном русском языке слово «жертва» полисеманлично: оно, согласно словарю Ожегова, означает и «приносимый в дар божеству предмет или живое существо (убиваемое), а также приношение этого дара», и «добровольный отказ от кого-/чего-нибудь в чью-нибудь пользу, самопожертвование», и существо, «страдающее от насилия, несчастия, неудачи». Эта многозначность указывает и на отсутствие языковой рефлексии по поводу модальностей и субъектов социального взаимодействия, и на особое идеологическое значение концепта жертвы в русской культуре последних столетий. В перспективе исторического и культурного эссенциализма России и русским нередко приписывается особая склонность к жертвенности и самопожертвованию, и это дает основание для сравнения академических текстов и идей, которые на первый взгляд кажутся очень далекими друг от друга. В 1995 г. в Нью-Йорке вышла книга американского слависта Дэниела Ранкур-Лаферьера «Рабская душа России», прославившаяся, в частности, тем, что автор вслед за апостолом Андреем из летописного апокрифа полагал, что русская баня – это не столько «мовение», сколько «мучение». «Традиционная покорность и саморазрушительность русской рабской ментальности составляют род мазохизма», выражающегося, в частности, в особой значимости идей жертвы и жертвенности [Rancour-Laferriere, p. 7]. 20 лет спустя была опубликована статья К. В. Цеханской «Идеал жертвенности в русском духовном самосознании», написанная в русле так называемой «православной этнографии». Понимая жертвенность как «особое, неведомое ранее интеллектуально-духовное состояние исповедующей Христа личности», исследовательница утверждает, что «феномен жертвенности... столетиями определял самобытный цивилизационный этнотип русских». Из статьи следует, что русские, осознавая свою «религиозно-метафизическую избранность», занимаясь «историческим попечением сотни малых и больших народов» и взвалив на себя мессианское бремя «историко-культурных и религиозных сверхзадач», были вынуждены постоянно «жертвенно сораспинаться Христу», то есть – в терминах Ранкур-Лаферьера – культивировать моральный и социальный мазохизм,

оказывающийся здесь своего рода платой за мессианское избранничество [Цеханская]. Названным авторам не удается найти значимых подтверждений своим тезисам в истории, за исключением XIX и особенно XX в. Очевидно, что в эпоху, когда технологии массовых убийств и преследований переживают небывалый расцвет, происходит заметная и культурно значимая эволюция «языка» жертвенности и мученичества, имеющего преимущественно секулярную природу [см.: Мінкова; Зыгмонт]. Формирование и развитие этого языка (и в России, и в глобальном контексте) преимущественно обусловлены факторами светского характера: становлением национальных государств и идентичностей, массовой политической мобилизацией, революциями и глобальными войнами.

Российскую историю дискурсов о жертвенности и жертве вряд ли можно считать уникальной, однако она, конечно, обладает и культурной, и идеологической спецификой. Тема остается малоисследованной, анахронистическое использование этих понятий без внимания к конкретным культурным контекстам только запутывает дело: историю представлений о жертвоприношении, жертве и жертвенности даже исключительно в европейском или российском контексте вряд ли стоит рассматривать как линейную, преемственную и непротиворечивую эволюцию понятий и практик. Публикуемые статьи демонстрируют сложный мозаичный характер «языков жертвенности» в русской культуре Нового времени.

Исследование *Александра Панченко* (Санкт-Петербург, Россия) посвящено представлениям о священном, жертве и святотатстве в контексте конкретных обрядовых практик и повествовательных форм, связанных с деревенской праздничной культурой и почитанием местных святынь на севере и северо-западе России. Обряд жертвы в этом контексте указывает не на агрессию и насилие, а на обмен ресурсами, позволяющий наладить прочные, предсказуемые и реципрокные связи с различными потусторонними существами. Обсуждаемые в статье этиологические нарративы о святотатстве, а также «жертвенная экономика» крестьянских ритуалов позволяют проследить единую поведенческую стратегию, формирующую особые моральные отношения со святыми и святынями.

Ян Зозуляк (Нитра, Словакия) обсуждает в своей статье топик «самопожертвования как высшей формы любви» в греческой аскетической традиции, нашедшую, в частности, отражение в сборнике «Добротолюбие», а также ее рецепцию в русской религиозной культуре синодального периода. Это морально-символическое понимание жертвы и самопожертвования пользовалось достаточной популярностью в России второй половины XIX – начала XX в. и, без сомнения, внесло существенный вклад в формирование секулярных «языков жертвенности». Работа *Алексея Поповича* (Екатеринбург, Россия) посвящена общественной полемике о старообрядческой жертвенности конца XVII – начала XVIII в. Самосожжения

и другие ритуализированные формы самоубийства с самого начала вызвали существенные разногласия в старообрядческой среде: одни считали «самовольную» смерть за веру высшей ступенью христианского мученичества, другие – «безумием», «прельщением» и извращением аскетических принципов смирения и терпения. Исследуемая в статье полемика, судя по всему, также оказалась одним из важных источников для дискурсов о жертвенности в русской культуре последующих столетий. На это, в частности, указывает исследование *Валерия Мароши* (Новосибирск, Россия), посвященное преимущественно метафорическим репрезентациям саможжения в идеологии русских революционеров второй половины XIX в. и в литературе символизма. Обсуждаемые в нем тропы и риторические приемы позволяют увидеть, как конструирование образа секулярного мученичества и связанной с ним историософии трансформирует и подчиняет соответствующие идеи и практики, почерпнутые из религиозной культуры.

Статья *Петра Ковалева* (Орел, Россия) посвящена стихотворению Александра Твардовского «Завещание воина» – литературному тексту, следующему советской «телеологии жертвенности», но вместе с тем основанному не на мобилизационных формулах, а на сложной системе лирических высказываний, где лейтмотивом служит разговор мертвых с живыми. Символическое присутствие/воскресение погибших жертв вообще оказывается значимой составляющей топики мученичества в контексте мемориальной культуры, связанной со Второй мировой войной, холокостом и сталинскими репрессиями. В работе *Галины Егоровой* (Москва, Россия) речь также идет о советской символике жертвенности, однако совсем в другом идеологическом и эмоциональном контексте. Атеистическая пропаганда эпохи Хрущева достаточно часто использовала образы верующих детей и молодежи как жертв «религиозной инфекции», приводящей к моральным и эмоциональным «увечьям». В отличие от советских «пионеров-героев», малолетние «жертвы религии» конца 1950-х – 1960-х гг. репрезентируются пропагандистскими нарративами как существа, которыми владеет безысходное и всеобъемлющее чувство страха. Этот эмоциональный режим указывает на переход от героизации к виктимизации детских образов, что вообще характерно для моральных практик второй половины XX – начала XXI в. не только в СССР и постсоветских странах, но, скажем, и в США. Фигура ребенка, оказавшегося жертвой «сектантов», «сатанистов», «педофилов», «черных трансплантологов», «иностранных усыновителей», «клубов самоубийц» и т. п., занимает одно из центральных мест в сегодняшних глобальных дискурсах о социальных рисках и опасностях, что опять-таки возвращает нас к вариативности и лабильности «языков жертвенности».

Статья *Анны Разуваловой* (Санкт-Петербург, Россия) посвящена современным литературным репрезентациям политического терро-

ра сталинского времени. Здесь тоже звучат голоса погибших жертв, однако хронологическое смещение делает исследуемые тексты формой постпамяти, вследствие чего государственное насилие предстает «унаследованной травмой», границы между палачами и жертвами выглядят отчасти проницаемыми, а одной из задач, стоящих перед обществом, оказывается «проработка прошлого» как своеобразная форма коллективной психотерапии, ведущей к социальному примирению. Такой взгляд на массовое насилие уходит довольно далеко от классической риторики «секулярного мученичества» и тоже представляет собой сравнительно новую форму «виктимологического воображения».

В разделе *Origines* публикуется уникальный материал о религиозной культуре XIV в., выраженной в системе календарных праздников, из рукописного Евангелия-апрокоса (BN BOZ 154), хранящегося в Польской национальной библиотеке. Его авторы *София Швед* и *Анджей Нарлох* (Познань, Польша) впервые вводят полный текст фрагмента в научный оборот, расширяя и уточняя наблюдения о сохранившемся кириллическом наследии. Источником сведений для просопографических изысканий, связанных не только с историей Урала, но и с историей заводской управленческой администрации, является публикация *Алевтины Сафроновой* (Екатеринбург, Россия). Ею представлен документальный отчет из госархива Свердловской области. Территориальные и кадровые изменения на уральских заводах в 20–30-х гг. XVIII в. – предмет описания в отчете – конкретизированы с уточнением деталей карьеры, включая должностные преступления бюрократии.

Для современного состояния науки междисциплинарные исследования – тот источник, который позволяет увидеть новые грани известного материала и применять разработанные методы гуманитарных изысканий для пограничных явлений. Лингвисты Уральского университета представили на страницах журнала дискуссию о взаимосвязи языка и культуры (рубрика *Dialogus*). В ней выступили авторы из разных стран: *Ежи Бартминьски* (Люблин, Польша), *Елена Березович* и *Ирина Вепрева* (Екатеринбург, Россия), *Мария Ковшова* и *Алексей Шмелев* (Москва, Россия). В процессе дискуссии обсуждены темы обоснования, терминологии, границ и возможностей этнолингвистики (культуры в языке) и лингвокультурологии (места языка в культуре). Намечены перспективы дальнейшего взаимодействия и новые исследовательские цели.

В рубрике *Disputatio* также рассматриваются процессы изменений и сложной корреляции интересов человека и государственных структур.

Условием становления новой культурной парадигмы через обретение знаний в незнакомых прежде сферах естественнонаучных и культурных взаимодействий XVIII в. было тиражирование учебников для российских учебных заведений. Этот аспект волновал

русского императора Петра Первого. Его замыслы и их воплощение в реальность стали предметом исследования *Юрия Зарецкого* (Москва, Россия). Автор рассматривает иностранные издания для России и публикацию российских учебников, механизм их распространения и круг читателей. Аргументируется необходимость более обстоятельно выявить роль учебной литературы в трансформациях русской культуры первых десятилетий XVIII в. К сложному памятнику исторической мысли XVII в. «Летописец выбором», основанному на системе извлечения наиболее важных сведений из древних летописей, обращается *Андрей Богданов* (Москва, Россия). Кодикологическое исследование списка, принадлежавшего книжнику Симону Азарьину, открывает новые грани культуры «бунташного века». На границе устно-поэтической и книжной традиции находится силлабическая поэзия, к записям ее интерпретаций в народной культуре Русского Севера обращается *Александр Петров* (Петрозаводск, Россия). Анализ текстов ведется на стыке стиховедения, фольклористики, лингвистики, что позволяет найти новые подходы к феномену силлабического стиха и к его возможному вхождению в более широкий культурный контекст.

Две статьи в журнале посвящены Ф. М. Достоевскому и его влиянию на творчество зарубежных авторов. Раскрытием феномена «человека из подполья», ставшего архетипическим для литературы XX в., предстает образ молодого Баярда в романе У. Фолкнера «Сарторис». В статье *Юрия Романова* (Харьков, Украина) на основе теории архетипов обращено внимание на «подпольную» матрицу, приводящую героев романа к нравственному отчуждению. Адаптация идей Достоевского к западному миру, формы рецепции и трансформации его произведений в Бельгии изучаются в работе *Светланы Чечович* (Москва, Россия). На основе анализа неопубликованного предисловия к роману «Исповедь убийцы» Эжена Энса (1839–1923), бельгийского филолога и вольнодумца, заостряется внимание на анархических убеждениях автора, стремившегося вписать идеи романа Достоевского «Преступление и наказание» в западноевропейский контекст. Это получилось настолько созвучно первоисточнику, что Энса обвинили в плагиате. В статье раскрываются его объяснения о цели обращения к гениальному тексту.

В завершающей раздел статье *Валерия Юнгблюда* (Киров, Россия) на основании новых архивных материалов выясняется роль дипломатии Советского Союза в разрешении американо-корейского конфликта 1968 г., связанного с захватом 23 января американского разведывательного корабля «Пуэбло». Анализ дипломатических документов показывает умение договариваться и использовать ситуацию в интересах не только государств, но и земной цивилизации. Избежать военного столкновения позволило сочетание политической мудрости и предвидение последствий, что и есть высшая оценка

профессиональной дипломатии. Тема истории дипломатии поднималась в журнале неоднократно [см.: Zapariy, Antoshin].

В рубрике *Controversiae et recensione*s представлены три обзора работ, посвященных Европе и России. *Яков Лазарев* и *Даниил Манин* (Екатеринбург, Россия) рассуждают о монографии Т. Сармана «1715: La France et le monde» (Paris, 2017), в которой поставлены важные для современности вопросы о влиянии «мягкой силы» французского Просвещения и культуры на изменения в жизни различных европейских регионов. Исследование Родольфа Бодена и Владимира Береловича о значении учебного университетского курса, прочитанного Кристофом Гийомом Кохом в Страсбургском университете в 1770–1780-х гг. (Strasbourg, 2018), высоко оценил *Александр Лавров* (Париж, Франция). Источник дает блистательный материал о перекрестных знаниях и заблуждениях Европы и России. Несовпадение понимания и трактовки слушателями демонстрирует зависимость восприятия от культурной идентичности. Анализ рукописных материалов, проделанный исследователями, дает, по мнению рецензента, редкую возможность увидеть «зазеркалье», преследующее стереотипные образы в изложении. В статье *Дарьи Дергачевой* (Барселона, Испания) последовательно анализируются материалы коллективного сборника на тему модернизационных процессов в современной России, включающих политику, экономику и культуру. Это серьезная заявка на объективную оценку произошедших изменений, увиденных глазами как зарубежных, так и отечественных специалистов. Автор отзыва видит глубокое достоинство в стереоскопичности представленного в сборнике материала, которое перевешивает недостаток современных источников.

Александр Панченко

Европейский университет в Санкт-Петербурге;
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург, Россия;

Лариса Соболева

Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия

Список литературы

Зыгмонт А. И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности // Шаги-Steps. Т. 7. 2021. № 2. С. 244–267. DOI 10.22394/2412–9410–2021–7–2–244–267.

Цеханская К. В. Идеал жертвенности в русском религиозном самосознании // Евразийский союз ученых. 2015. № 11 (20). С. 76–85.

Keller A., Redin D. On Method, Research, and Truth // Quaestio Rossica. Т. 9. 2021. № 3. P. 783–794. DOI 10.15826/qr.2021.3.609.

Minkova Yu. Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin. Rochester : Univ. of Rochester Press, 2018. 246 p.

Rancour-Laferriere D. The Slave Soul of Russia : Moral Masochism and the Cult of Suffering. N. Y. ; L. : N. Y. Univ. Press, 1995. 344 p.

Zapariy Y., Antoshin A. Strategies and Devices of Russian Politics: History and Modernity // *Quaestio Rossica*. T. 8. 2020. № 2. P. 341–352. DOI 10.15826/qr.2020.2.466.

References

Keller, A., Redin, D. (2021). On Method, Research, and Truth. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9. No. 3, pp. 783–794. DOI 10.15826/qr.2021.3.609.

Minkova, Yu. (2018). *Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin*. Rochester, Univ. of Rochester Press. 246 p.

Rancour-Laferrriere, D. (1995). *The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering*. N. Y., L., N. Y. Univ. Press. 344 p.

Tsekhanskaya, K. V. (2015). Ideal zhertvennosti v russkom religioznom samosoznanii [The Ideal of Sacrifice in Russian Religious Consciousness]. In *Evraziiskii soyuz uchenykh*. No. 11 (20), pp. 76–85.

Zapariy, Y., Antoshin, A. (2020). Strategies and Devices of Russian Politics: History and Modernity. In *Quaestio Rossica*. Vol. 8. No. 2, pp. 341–352. DOI 10.15826/qr.2020.2.466.

Zygmunt, A. I. (2021). Sushchestvuet li “sekulyarnoe muchenichestvo”? K voprosu o demarkatsii problemnykh fenomenov zhertvennosti [Is There “Secular Martyrdom”? On the Issue of Demarcating Problematic Sacrificial Phenomena]. In *Shagi/Steps*. Vol. 7. No. 2, pp. 244–267. DOI 10.22394/2412–9410–2021–7–2–244–267.



Problema voluminis

JEWISH VITALITY AND SELF-IDENTITY
VICTIM VS SELF-SACRIFICE: RELIGION – POLITICS – CULTURE

JEWISH VITALITY AND SELF-IDENTITY

DOI 10.15826/qr.2021.4.633

УДК 322+323:39(=411.16)+26-32+94(470.54-25)



«Я знала, что Машиах должен прийти»: еврейская праздничная обрядность в условиях советского города*

Елена Главацкая

Институт истории и археологии Уральского отделения РАН;
Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия

Елизавета Заболотных

Институт истории и археологии Уральского отделения РАН,
Екатеринбург, Россия

“I Knew that Messiah Had to Come”: Jewish Festive Rituals in a Soviet City

Elena Glavatskaya

Institute of History and Archaeology,
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences;
Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia

Elizaveta Zabolotnykh

Institute of History and Archaeology,
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Yekaterinburg, Russia

The ethnic mobilisation that has unfolded throughout post-Soviet territory cannot be understood without a thorough examination of the preservation and transmission of ethnic identity in Soviet times. Despite the vast historiography devoted to studying various aspects of Jewish identity during the Soviet period,

* *Citation*: Glavatskaya, E., Zabolotnykh, E. (2021). “I Knew that Messiah Had to Come”: Jewish Festive Rituals in a Soviet City. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1169–1186. DOI 10.15826/qr.2021.4.633.

Цитирование: Glavatskaya E., Zabolotnykh E. “I Knew that Messiah Had to Come”: Jewish Festive Rituals in a Soviet City // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1169–1186. DOI 10.15826/qr.2021.4.633 / Главацкая Е., Заболотных Е. «Я знала, что Машиах должен прийти»: еврейская праздничная обрядность в условиях советского города // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1169–1186. DOI 10.15826/qr.2021.4.633.

religiosity has rarely been an object of research. The purpose of this study is to identify religious practices that continued to exist among the Jewish population of Sverdlovsk until 1961, when the synagogue was closed. The authors refer to reports of the commissioners for Religious Affairs and data obtained during field research. They try to find out the extent and form of preserved calendar rituals, and what went missing from the daily life of the Sverdlovsk Jews. The research demonstrates that the religious community in the 1950s reached 500 people, or about 3 % of the entire Jewish population in the city. In the synagogue, a larger number of parishioners gathered during Passover, Yom Kippur, Rosh Hashanah, and Sukkot. Fewer believers attended Hanukkah, and Purim generally went unnoticed by the commissioner for Religious Affairs. The recollections of the informants about holidays (mainly Passover and Purim) are peculiarly and uniformly associated with the description of meals. This is due to the post-war hunger and the age of the informants; they were all children, for whom delicious food was the most important component of any holiday. The results obtained make it possible to assert that the festive rituals of Sverdlovsk Jews continued to be preserved even in non-religious families, albeit in a limited form, throughout the 1940s and 1950s, thus reinforcing their identity.

Keywords: Soviet Jews, Judaism, calendar rituals, synagogue, oral history, Sverdlovsk

Феномен этнической мобилизации, развернувшейся на всем постсоветском пространстве, невозможно понять без изучения форм сохранения и трансляции этнической идентичности в советское время. При всей обширности историографии, посвященной изучению еврейской идентичности в советский период, сюжеты, связанные с религиозностью, редко становились объектом исследований. Цель работы – выявить религиозные практики, которые продолжали существовать в среде еврейского населения Свердловска до 1961 г. – времени закрытия синагоги. В качестве источников использованы отчеты уполномоченного по делам религиозных культов и данные, полученные в ходе полевых исследований среди жителей города. Авторы постарались выяснить, насколько сохранялась и в какой форме помнится календарная обрядность, а что ушло из повседневной жизни свердловских евреев. В результате проведенных исследований было установлено, что численность религиозной общины в 1950-е гг. достигала 500 чел., что составляло около 3 % от всего еврейского населения города. При этом еврейская религиозная община Свердловска являлась самой крупной и активной во всей области. В синагоге большее число прихожан собиралось на Песах, Йом Кипур, Рош ха-Шана и Суккот. Меньше верующих приходило на Хануку, а Пурим вообще остался незамеченным для уполномоченного по делам религиозных культов. Особенность воспоминаний информантов о праздниках (в основном о Песахе и Пуриме) – то, что все они связаны с описанием угощений. Это объясняется рядом факторов: обстоятельствами послевоенного голодного времени; возрастом информантов – все они были детьми, для которых вкусная еда являлась важнейшей составляющей любого праздника; уходом традиции в при-

ватную сферу домашних застолий; стремлением старших родственников оградить детей от угроз, связанных с возможными обвинениями в религиозности. Полученные результаты позволяют утверждать, что праздничная обрядность, продолжая сохраняться даже в нерелигиозных семьях, хотя и в ограниченном виде, на протяжении 1940–1950-х гг. подпитывала еврейскую идентичность.

Ключевые слова: советские евреи, иудаизм, календарная обрядность, синагога, устная история, Свердловск

1990-е гг. ознаменовались этнической мобилизацией на всей территории бывшего Советского Союза, проходившей под знаменем религиозного возрождения. В значительной степени оно сопровождалось реставрацией элементов религиозности, частично или полностью утраченных еще до или во время антирелигиозной политики. Историки и религиоведы, откликнувшись на этот вызов, в основном анализировали процесс изменения религиозного ландшафта страны, ее отдельных территорий и деноминаций. При этом интерес фокусировался большей частью на переходных периодах, связанных со сменой политики в отношении религий: этапах разрушения религиозных институтов и процессе их восстановления. Что касается положения религиозных сообществ в условиях атеистической государственной политики, то этот сюжет оказался наименее проработан и наименее обеспечен источниками. Значительная их часть создавалась в рамках профессиональной деятельности служб, основной задачей которых была борьба с религией, что в конечном итоге сделало их малодоступными для исследователей. Поиск альтернативных источников информации связан со сбором устной истории, активным использованием эго-документов и предметов материальной культуры, являющихся свидетельством манифестации религиозности людей в условиях, когда она создавала угрозу благополучию не только самих верующих, но и их родных. Этот поиск осложняется рядом обстоятельств: многие из тех, кто пострадали в годы атеистических кампаний, сделали все возможное, чтобы материальные свидетельства их религиозной принадлежности не сохранились; носители традиций не афишировали их в присутствии детей. Таким образом, ушедшее из жизни поколение не смогло передать традиции в полном объеме, и это естественно ограничивает информационный потенциал сведений, получаемых методами устной истории от тех, чье детство пришлось на советское время.

Дополнительной проблемой при сборе устной истории в среде еврейского населения является то, что религиозность этих людей в наибольшей степени была подвержена модернизации уже в первой половине XX в., что отразилось в феномене смены религии, секуляризации, распространении смешанных браков [Tolts]. Значительная часть евреев в ходе вынужденных переселений оказалась оторванной от традиционного религиозного ландшафта; наконец, советское

еврейство не было гомогенным, а состояло из различных этноконфессиональных групп, каждая из которых имела свое самосознание и бытовые практики, порой более близкие населению, рядом с которым данная группа проживала.

Работы, посвященные идентичности советских евреев, в основном фокусируются на изучении аспектов, не связанных с религиозностью¹, что логично. Исследование, проведенное Еврейским научным центром в 1991–1993 гг. в Москве, Петербурге и Екатеринбурге, показало, что иудаизм утратил свою системность и лишь отдельные символы позволяли сохранять память о религии. При этом в Екатеринбурге процент верующих евреев был самым низким – 3 % от всех, кто считали себя евреями [Гительман, Червяков, Шапиро]. Тем интереснее представляется задача попытаться реконструировать то немногое, что сохранялось в годы, когда религия и этничность евреев являлись объектами дискриминации. Данная статья посвящена реконструкции элементов религиозных практик еврейского населения Свердловска до 1961 г. – времени официального закрытия синагоги. Целью исследования было выявление традиций, которые продолжали существовать в советское время. В качестве источников привлечены делопроизводственные архивные документы. Для реконструкции религиозных практик горожан использованы доклады уполномоченного по делам религиозных культов по Свердловской области, сохранившиеся в ЦДООСО, а также сведения, полученные в ходе полевых исследований в Екатеринбурге в 2018–2020 гг. Все интервью вошли в соответствующий фонд личного архива Е. Заболотных (далее – ЛАЕЗ). При цитировании имени тех информантов, которые попросили сохранить их анонимность, были изменены. В качестве источников были также использованы фотографии и предметы религиозного культа, являвшиеся свидетельством сохранения религиозности в некоторых семьях горожан.

Еврейское население Екатеринбурга – Свердловска²

Еврейская религиозная община начала формироваться в Екатеринбурге в конце 1870-х гг. в связи с появлением постоянного иудейского населения. До этого присутствие представителей иудаизма в городе законодательно ограничивалось из-за его особого горнозаводского статуса. Исключением было размещение кантонистов и военнослужащих Оренбургского линейного батальона с 1843 по 1858 г. Молодые иудеи, оказавшиеся далеко за пределами черты оседлости, в условиях незнакомого этнокультурного окружения часто привлекались к работам, напрямую не связанным с прохождением воинской

¹ См., например, анализ отечественной историографии в работе [Носенко-Штейн].

² Город Екатеринбург был переименован в 1924 г. в честь революционного деятеля Я. М. Свердлова. В 1991 г. городу было возвращено историческое название.

службы, и многие использовали возможность обучиться новому для себя ремеслу военного музыканта, сапожника, портного или цирюльника. Они имели право соблюдать часть религиозных предписаний и практик, что позволяло им сохранить этнорелигиозную идентичность [Главацкая, Заболотных, 2018; Заболотных, Главацкая].

Значительный приток иудеев на Урал в начале 1880-х гг. был связан с погромами, прокатившимися по западным губерниям империи. Религиозность беженцев, и без того высокая в силу традиций, сохранявшихся в поселениях черты оседлости, вероятно, еще более усиливалась в условиях вынужденного переселения. Социальная адаптация и поддержка беженцев-евреев на новом месте изначально осуществлялись в основном через религиозные каналы. Поскольку екатеринбургское сообщество иудеев значительно уступало по численности общинам Урала и Западной Сибири, положение мигрантов-иудеев в городе в большей степени зависело от их готовности к адаптации в новых условиях и к ассимиляции. К началу Первой мировой войны в Екатеринбурге сформировались все основные институты иудаизма: появились постоянно действующая синагога в арендованном помещении, миква, институт раввината, собственные метрические книги, фиксирующие историю развития городской общины, благотворительные организации [Главацкая, Заболотных, 2017]. Во время Первой мировой войны число представителей иудаизма в городе постоянно росло за счет беженцев и вынужденных переселенцев. Они активно боролись за возможность ведения полноценной религиозной жизни, а изменение политического строя в 1917 г. позволило начать строительство синагоги, однако Гражданская война не дала возможности реализовать этот план.

Условием деятельности религиозной организации в советское время была ее регистрация, а также регистрация актива, на что верующие шли крайне неохотно. Так, согласно спискам, предоставленным религиозным еврейским обществом в 1922 г., в нем состояло всего 36 мужчин, а в 1925 г. – 218 мужчин и 49 женщин (всего 267 чел.) [ГАСО. Ф. Р-854. Оп. 1. Д. 2. Л. 66 об. –84]. Если учесть, что уже по переписи 1920 г. в городе было зарегистрировано 3 605 евреев, то получается, что в приход синагоги их входило менее 7 %. Поскольку невозможно предположить, что процесс секуляризации зашел так далеко уже в 1920-е гг., единственное рациональное объяснение низкой численности общины – недоучет верующих. Репрессии, прокатившиеся по стране в 1930-х гг., обезглавили свердловскую синагогу, лишив ее раввина и многих членов актива, обвиненных в участии в контрреволюционной повстанческой организации [ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 18903/19887, 20684/22890]. Несмотря на это, синагога в городе продолжала действовать, собирая верующих на субботнюю молитву и праздники. В годы Второй мировой войны численность еврейского населения города еще более увеличилась за счет эвакуированных и беженцев (табл. 1).

Таблица 1

**Динамика численности еврейского населения Екатеринбурга/
Свердловска по материалам переписей и городских обследований**

Год	Численность еврейского населения	% от всего населения
1897	303	0,7
1913	Не менее 1 453	1,6
1920	3 605	4,1
1926	3 988	2,9
1939	7 952	1,9
1959	15 894	2

Сост. по: [Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г.; ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 524. Л. 126; Статистический сборник Екатеринбургской губернии за 1922 г., с. 23–24; Всесоюзная перепись населения 1926 года; Всесоюзная перепись населения 1939 года; Екатеринбург от переписи к переписи, с. 39].

В годы войны, помимо синагоги, в городе действовало и молитвенное здание на кладбище. Одна из информантов, которой в 1941 г. исполнилось восемь лет, вспоминала:

Мы жили с бабушкой... На кладбище домик был, как украинская хата, маленький, горели свечи внутри. Было небольшое возвышение у стены, там был какой-то священник с бородой, шапочка еврейская. Скамейки почти впритык. Бабушка меня таскала. Тогда много было людей, потерявших своих родственников. Это были люди преклонного возраста. Мужчины и женщины сидели отдельно. Он там что-то говорил, я совершенно не знаю еврейский. Многие кланялись, бабушка платком слезы вытирала [ЛАЕЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3].

В мае 1944 г. в стране был создан Совет по делам религиозных культов для осуществления связи между правительством и руководителями неправославных религиозных объединений. На местах создавались номенклатурные должности уполномоченных по делам религиозных культов, по статусу приравненных к должности заведующего отделом облисполкома. Уполномоченный по делам религиозных культов по Свердловской области занимался сбором информации о составе и деятельности религиозных общин, о количестве проведенных обрядов, интересовался политическими взглядами руководителей общин и т. д. Их отчеты позволяют реконструировать численность верующих-евреев и их участие в проведении религиозных праздников в Свердловске в 1940–1950-е гг. (табл. 2).

Таблица 2

**Число зарегистрированных верующих и посещаемость
свердловской синагоги³**

Параметры	1947	1948	1949	1950	1951	1952	1953	1954
Численность прихода	450	400	350	300	350	500	500	500
Пасха	350	300	260	250	240	230	300–350	300–350
Слэхот ⁴	80	60	50	40	50	60	50	50
Рош ха-Шана	300	280	270	250	380	400	400	350
Иом-кипур	350	300	260	250	400	500	500	550
Сукес (кущи)	150	100	80	60	70	300	200–300	200
Ханука	60	40	30	25	20	–	40	30–35
Суббота	50	45	35	25	16	60	60–70	60–70
Ежедневная молитва	12	12	11	10	14	20	15–25	15–25

Сост. по: Отчет уполномоченного за 1954 г. [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 82].

Из приведенных данных видно, что численность прихожан свердловской синагоги постепенно снижалась в послевоенные годы, как и число участвовавших в праздничных мероприятиях. Это был естественный процесс, если учесть отток эвакуированных на места прежнего жительства, уход старшего поколения и снижение религиозности среди молодежи. Рост численности прихожан и их активность в проведении календарных обрядов начиная с 1952 г. можно объяснить появлением в городе нового раввина М. З. Опенштейна, переехавшего из Перми. Уполномоченный В. И. Рупасов⁵ характеризовал его как человека волевого, имевшего высшее духовное образование и огромный опыт работы, – он более 40 лет занимал должность раввина [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 59]. В разговоре с уполномоченным М. З. Опенштейн пытался выяснить, не изменилось ли отношение партии к религиям

³ Название праздников воспроизведено по источнику.

⁴ Молитвы, читаемые в течение недели, предшествующей Рош а-Шана.

⁵ Биография уполномоченного по делам религиозных культов Владимира Ивановича Рупасова, сменившего на этом посту в 1954 г. Ф. А. Березина, имеется в публикации [Федорова].

в связи со смертью И. В. Сталина [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 76]. Беспокойство раввина, как показало дальнейшее развитие событий, оказалось не напрасным. Смена руководства страной привела и к резкой смене политики в отношении религии: возобновилась борьба с «религиозными пережитками» и активизировалась антирелигиозная пропаганда. Для свердловских евреев-верующих этот процесс завершился закрытием синагоги в 1961 г. Согласно сведениям уполномоченного, самое большое число верующих собиралось в синагоге на праздники Песах, Рош ха-Шана и Йом Кипур. На последний в 1951 и 1954 гг. людей пришло даже больше, чем было зарегистрировано в общине. Возможно, это было связано с тем, что на праздники приезжали евреи из других городов. Вместе с тем, в отчете уполномоченного нет упоминаний об осеннем еврейском празднике Симхат Тора, знаменующем окончание годичного цикла чтения Торы и одновременно начало нового цикла, а также о весеннем празднике Пурим, в который принято собираться в синагоге для молитвы и чтения свитка Эстер. Данные о проведении в 1952 г. Хануки по непонятной пока причине также отсутствуют.

По мнению уполномоченного, свердловская еврейская община была немногочисленной, поскольку религиозная составляющая идентичности городского населения была характерна лишь для незначительной части представителей старшего поколения евреев. При этом уполномоченный подчеркивал, что это была одна из самых крепких общин Свердловской области [Там же. Л. 60].

Праздничная обрядность свердловских евреев

Еврейский календарь включает несколько основных праздников: это Рош ха-Шана, Йом Кипур, Суккот, Симхат Тора, Ханука, Пурим, Песах⁶. Поскольку советское законодательство запрещало детям участвовать в общественных религиозных мероприятиях, то их воспоминания относятся лишь к семейным практикам, а детальность напрямую зависит от степени религиозности старших родственников. Характерной особенностью записанных воспоминаний о праздниках явилось то, что практически все они были связаны с описанием угощений. Это объясняется обстоятельствами времени (послевоенный голодный период) и возрастными характеристиками информантов – все они были детьми, для которых важнейшей составляющей любого праздника является вкусная необычная еда.

Осенне-зимний цикл: Рош ха-Шана, Йом Кипур, Суккот, Ханука. Судя по отчету уполномоченного по делам религиозных культов, он старался детально следить за состоянием праздничной культуры евреев, знал даты проведения праздников и их содержание. Как ни парадоксально, но отчеты уполномоченных были основаны на сведениях, полученных ими в ходе «полевых исследований» с применением

⁶ О еврейских календарных праздниках см. гл. 8 в коллективной монографии «Евреи» [Амосова, Каспина].

методов наблюдения и интервьюирования, поэтому информация из этих документов также включена в данный раздел. По оценке уполномоченного, «осенние еврейские религиозные праздники в текущем году [1954] прошли довольно скромно и малозаметно... особой подготовки к проведению праздников свердловской синагогой не проводилось...». Накануне праздника Рош ха-Шана⁷, который пришелся в 1954 г. на 28 и 29 сентября, уполномоченный зашел в синагогу, побеседовал с раввином М. З. Опенштейном о предстоящем торжестве и смог убедиться, что «радиоустановок и украшений снаружи и внутри здания не было». Согласно полученным сведениям, «приглашений на праздник синагога не рассылала и денег за места в молельном зале не взимала». Приход синагоги, по его наблюдениям, на 60–65 % составляли пожилые женщины; прихожан в возрасте от 25 до 40 лет было всего 1–2 %, более молодых не было совсем. На праздник приехали три человека из Молотова (современной Перми) и по одному – из Нижнего Тагила и Челябинска. Согласно отчету уполномоченного, готовясь к празднику Суккот в 1954 г., раввин «выписал из Крыма несколько веток пальмы и цитрусовых плодов (цитрон)»⁸, а «в сених синагоги» была отгорожена «небольшая площадь, крыша под которой была поднята и покрыта травами (вениками). В этой комнате (шатре)⁹ ежедневно (с 12 по 19 октября) утром и вечером принимали пищу 10–12 стариков из числа наиболее религиозно настроенных верующих. Кроме этого, подобные шатры устраивались по городу Свердловску в 2–3 квартирах верующих евреев (в т. ч. у раввина)» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 100–101].

В ходе проведения полевых исследований в 2018 г. были получены сведения о том, что один из шалашей для праздника Суккот ежегодно устанавливался во дворе дома Герша Боровика, исполнявшего обязанности раввина в Свердловске в 1948–1952 гг. Заботы о соблюдении религиозных предписаний на новом месте влияли на выбор места жительства переселявшихся в Свердловск евреев. По воспоминаниям М. А. Боровик, ее дедушка с бабушкой, Герш и Стера Боровик, переехали в Свердловск в 1930 г. из г. Прилуки Полтавской губернии и поселились на улице 9 Мая, дом 56. При выборе дома для раввина было важно, чтобы в нем была русская печь, чтобы печь мацу на праздник Песах, и был дворик, где можно было бы отмечать Суккот (Праздник Кущей). В этот осенний праздник, согласно иудейской традиции, верующие должны на семь дней переселиться во временное жилище (сукку) в память об обстоятельствах, связанных с исходом евреев из Египта, когда они на пути в Землю обетованную спали и ели в пустыне, под открытым небом. В памяти Марии Абрамовны сохранилось то, что ее

⁷ Рош ха-Шана (Голова года), известный как еврейский Новый год, празднуют два дня подряд в новолуние осеннего месяца тишрей по еврейскому календарю.

⁸ Цитрон и листья финиковой пальмы, так же как два других растения, мирт и ива, необходимые атрибуты праздника Суккот.

⁹ Имеется ввиду сукка – шалаш, который принято устанавливать во время праздника Суккот.

дедушка строго соблюдал эту традицию: несмотря на погоду, оставался в построенной рядом с домом сукке, а его супруга приносила ему туда все необходимое. «Я помню, – рассказала она в интервью, – бывало, заметет все сугробами... а он в любую погоду, а там же холодно, а бабушка несет ему туда [еду]... Там у него и свечи, и рыба, и что надо... Молится, сидит на этом морозе» [ЛAEЗ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3].

Завершает цикл осенне-зимних праздников Ханука, отмечаемая евреями в память о чуде, случившемся после победы восстания Маккавеев и возобновления служения в Иерусалимском храме. Согласно традиции, храмовый светильник с объемом масла, достаточным только на один день, чудесным образом горел восемь дней, пока жрецы храма не приготовили новое масло. В этот праздник принято зажигать восьмисвечник – ханукию: в первый день – первую свечу, добавляя по одной в каждый последующий день, пока их число не достигнет восьми. Единственное свидетельство о том, что Хануку в Свердловске отмечали в советское время, – краткая информация из интервью с М. А. Боровик. Возможно, печальные события, произошедшие в этот день в ее семье, перекрыли воспоминания о самом празднике: ее дедушка скончался именно в Хануку. Марина Абрамова вспоминала об этом так:

Была Ханука, потому что он [Герш Боровик] умер в декабре, я как сейчас все помню, у нас у дверей висела [ханукия], свечи в масляном светильнике, которые он зажигал, а как раз уже был конец Хануки... и он стоял, зажигал свечку... [Там же].

По воспоминаниям М. А. Боровик, ханукальные свечи в доме ее бабушки в 1961 г. были установлены около дверного проема – именно так, как и предписывает Устная Тора. Впоследствии распространилась практика ставить ханукию на окно или на стол.

Важным элементом праздничной обрядности является внесение цдаки – пожертвования в пользу бедных. Так, в дни осенних праздников в 1954 г. синагога, согласно подсчетам уполномоченного, получила до 13 тыс. руб. дохода, большая часть которых была внесена верующими 6 октября – в канун Йом Кипур¹⁰. «Раввин синагоги [М. З. Опенштейн] в каждый из прошедших праздников наряду с чтением молитв произносил проповеди на тему праздника», кроме этого, «читал здравицу за советское правительство и молитву за мир» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 82, 101].

Весенние праздники Пурим и Песах. Воспоминания о весеннем еврейском празднике Пурим, отмечавшемся в послевоенном Свердловске, связаны с угощением гоменташен – сладкими треугольными пирожками, чаще всего с маковой начинкой, которые информанты называют «уши Амана»¹¹. Пурим основан на сюжете еврейской истории из Книги

¹⁰ Йом Кипур – пост, который длится более суток.

¹¹ О трансформации «пирожков с маком» в «уши Амана» в результате тесных немецко-еврейско-русских связей см.: [Дымшиц].

Эстер, в которой описан подвиг еврейской женщины, спасшей свой народ от уничтожения в годы правления Ахашвероша¹². Воспоминания свердловчанина 1946 г. р. о праздновании Пурима относятся, вероятно, к 1950-м гг.: «Помню, мы были на празднике у бабушки с дедушкой, бабушка пекла специальные булочки с маком» [ЛАЕЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5]. А по воспоминаниям Григория Сладкевича (1950 г. р.), которые можно хронологически отнести ко второй половине 1950-х – началу 1960-х гг., его мама также пекла «треугольные булочки». Семья была небогатой, поэтому в качестве начинки использовалось все, что было в доме сладкого, чаще всего варенье: «Жили бедно, какое-то варенье туда складывала, соседей ходила угощать» [Там же. Д. 7].

Самые яркие воспоминания сохранились о празднике Песах, который отмечали все принявшие участие в интервью информанты, однако наиболее детально о нем рассказала внучка раввина Герша Боровика. Судя по ее рассказу, русская печка очень пригодилась для выпекания мацы. К ним в дом приезжало по несколько женщин, они вместе раскатывали тесто, закладывали заготовки в печь и, закончив, забирали готовую мацу по домам. М. А. Боровик вспоминала:

Приходили женщины... кто-то мотал, их было несколько человек. Ее [мацу] туда [в печь] закидывали и вынимали. Женщины себе сделают и увезут, а у дедушки была маца-шмура¹³, такая толстая. Он ее положит, когда праздник Пейсах¹⁴ был [Там же. Д. 3].

К празднику тщательно готовились: необходимо было прибрать весь дом, чтобы не оставалось хлебных крошек, доставали специальную посуду, которую не использовали в течение года. Праздничный ужин (седер¹⁵) включал набор предписанных традицией продуктов, каждый из которых служил напоминанием о событиях, изложенных в Книге Исхода. В семье свердловского раввина, по воспоминаниям его внучки, эта традиция соблюдалась в полной мере, а некоторые детали запечатлелись в ее памяти на всю жизнь:

Я всегда не могла смотреть, как надо этот хрен съесть с этой шмурой [мацей]... у него [раввина] прям слезы текли... <...> Этот хрен должен слезы вызвать. Надо вспомнить о разрушенном храме и заплакать [Там же. Д. 3, 4].

Непременным атрибутом праздничного седера было вино, которое раввин делал сам. Его внучка не только наблюдала, но и отчасти принимала участие в обрядовых действиях. Согласно еврейской мифологии,

¹² Артаксеркс – персидский царь из династии Ахеменидов, правивший в 465–424 гг. до н. э.

¹³ Маца-шмура («сохранная») готовилась из муки, на которую использовалось зерно, бережно охраняемое от соприкосновения с водой.

¹⁴ У ашкеназских евреев было принято произношение Пейсах.

¹⁵ Седер – особо установленный порядок действий, чтения молитв, еды и питья за праздничным столом.

на Песах в каждый дом должен прийти Элияху (Илья Пророк). Его появление – предвестник прихода Машиаха (мессии). Свято веря в приход Элияху, внучка раввина сначала наблюдала, как ее бабушка готовил кошерное вино, как ставили специальный поднос, разливали вино по рюмочкам. В определенный момент она шла открывать дверь пророку:

Я открывала двери, знала, что Машиах должен прийти, и вставала у стола. Мне надо было видеть, [когда пророк придет и отопьет вино из приготовленного для него бокала] на этом столе. Сколько лет, а я все помню. Все украшение этого подвала был этот стол... Все очень красиво, особенно в Пасху [Песах]. Бабушка такую красивую отдельную посуду выставляла. Отдельный был у нее сундук... Когда дверь открою, я подходила и смотрела, уменьшилось ли [количество вина в рюмке], надо было выпить этому Машиаху вина. И вот я [замечала], сколько-то там отпил, [на] столько-то меньше стало. Потом закрывала [дверь] [Там же. Д. 3].

По воспоминаниям одного из информантов 1946 г. р., в конце 1950-х – 1960-е гг. вся их многочисленная семья участвовала в приготовлении мацы:

...Сами мацу пекли. Мацу пекли дома. Дома была русская печь, там собирались все родственники. Один катал, другой роликот крутил – дырки делал [чтобы поверхность мацы была ровной]. Накладывали на лопатку мацу и садили в печку. Все братья и сестры, все в одно время пекли мацу. У нас была большая семья: у папы было три брата, у них жены, сестры и братья, все участвовали в изготовлении мацы. Я все это видел. Сначала мука, потом вода, все это размешивали, потом раскатывали. Папа все время шестеренкой накатывал дырки и, по-моему, в печку клал [Там же. Д. 5].

Праздник семья отмечала в доме бабушки:

Я в школе учился... 1950-е гг. Помню какой-то праздник... Мы всегда к бабушке на праздники ходили. Он читал по книге молитву¹⁶, пили виноградный сок, он сам вино виноградное делал. И потом, когда начиналась молитва, открывали двери и снимали [отливали из бокала] какую-то часть вина¹⁷... Кнейделы¹⁸ делали из мацы [Там же].

Однако не у всех была возможность испечь мацу. Так, по воспоминаниям Г. Сладкевича, которые можно отнести к 1950-м – началу 1960-х гг., его папа [Илья Михайлович] приносил домой уже готовую:

Мацу помню, отец откуда-то притаскивал, квадратную. В тряпочке приносил откуда-то... Мацу я хорошо помню. Отец ее приносил и что-то там над ней колдовал, но что, я не помню [Там же. Д. 7].

¹⁶ Обязательным элементом седера является чтение Агады.

¹⁷ Во время седера перечисляют десять «казней египетских», после каждой отливают из бокала с вином несколько капель.

¹⁸ Традиционные фрикадельки (клецки).

Возможно, Илья Михайлович Сладкевич приносил мацу из синагоги, где еще в 1940-е гг. была установлена «машинка» для ее производства. Согласно отчету уполномоченного за 1948 г., выпечка мацы в синагоге производилась почти в течение месяца «с 20 марта по 22 апреля», и на нее было израсходовано 3634 кг муки. В производстве участвовали 22 человека, в том числе староста общины Шуб и раввин Герш Боровик. Мастерская по производству мацы имела дополнительно штат из девяти человек, включавший водовоза, истопника, уборщиц, «трамбовщика», «крутильщика» и «палочников» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 47. Д. 196. Л. 197–198].

Владимир Ильич Эккельман (1924 г. р.), видимо, имел в виду именно эту машину по выпечке мацы в своем рассказе про маму:

...Все соблюдала, она была неверующая, но традиции все соблюдала, у нас была отдельная пасхальная посуда... в Свердловске была маленькая синагога на Куйбышева – деревянный домик около дороги... <...> Там была машинка для выпечки мацы, и я для матери отвозил на саночках туда муку. Мы жили на ВИЗе¹⁹, я был студентом еще [1948–1949 гг.]... Там [читали] молитвы, посещали верующие синагогу, было небольшое помещение и отсек, где пекли мацу. Привозили туда муку, а через неделю приезжал и забирал мацу... Был зал, ну или как это называлось... кухней не назовешь ведь, печь и машина для раскатки [ЛАЕЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 8] (ил. 2).



2. Здание синагоги на ул. Куйбышева (г. Свердловск). Фрагмент фото 1932 г.
ГАСО. Ф. Р-2817. Оп. 2. Д. 463

The building of the synagogue in Kuibyshev Str. (Sverdlovsk). Fragment
of a photograph. 1932. GASO. Stock R-2817. List 2. Dos. 463

Мацы, испеченной в синагоге, все-таки не хватало, поскольку, согласно отчету уполномоченного по делам религии В. И. Рупасова за 1954 г., раввин М. З. Опенштейн обращался к нему с просьбой начать изготовление мацы на городских предприятиях, выпекающих хлебобулочные

¹⁹ ВИЗ – Верх-Исетский завод.

изделия. Рупасов предложил раввину самому обратиться в местные организации и параллельно разъяснил заведующему горторготделом, что «маца является необходимым продуктом питания и не может быть отнесена к предметам культа». Это обстоятельство, однако, не помогло: горторготдел отказался выпекать мацу «по мотивам отсутствия свободных печей на хлебозаводах города». В. И. Рупасов явно симпатизировал верующим, понимая, что в дни Песаха из хлебобулочных изделий они могли употреблять в пищу только мацу. В своем отчете по поводу отказа в содействии еврейской общине он добавил: «По моему мнению, такой ответ горторготдела являлся перестраховкой, боязнью, как бы чего не вышло» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 74].

Если учесть, что некоторые семьи выпекали мацу самостоятельно дома, то можно предположить, что очень многие евреи-свердловчане старались соблюдать эту традицию, и употребление мацы на Песах было одним из символов еврейской идентичности не только для взрослых, но и для детей и молодежи. При этом религиозная составляющая праздника для них не всегда была актуальной. В домашнем архиве Б. Е. Мурманского (1964 г. р.) сохранилось уникальное фото начала 1950-х гг., сделанное во время семейного седера. На фотографии запечатлена Роза Альтман, бабушка Бориса Ефимовича, в окружении семьи за столом, сервированным по случаю Песаха. На столе лежат маца и раскрытая книга, скорее всего, это «Агада» – руководство для проведения седера. В центре стола на тарелке стоит бокал с вином, вероятно, это бокал для



3. Семейный Седер на Песах. 1953. Фото из семейного архива Б. Е. Мурманского
Family Passover Seder. 1953. Photograph from the family archive of B. E. Murmanskyy

пророка. Мужчина (дядя Бориса Ефимовича) сидит за столом с покрытой головой, как и положено верующему еврею (рис. 3). Характерным является тот факт, что представители младшего поколения семьи, отмечавшей Песах, не подозревали о религиозной составляющей события. Владелец фотодокумента не знал, что на нем запечатлен момент седера.

Уже в конце 1950-х гг. общины СССР стали

устанавливать связи с Израилем, и в 1957 г. все синагоги СССР во время весенних праздников получили «посылки с мацой и другими ритуальными предметами» [Там же. Л. 238–239].

Ритуальные предметы. О сохранении традиций иудаизма в Свердловске косвенно свидетельствуют предметы религиозного культа, до сих пор хранящиеся в семьях горожан. Например, к ним относятся

четыре мезузы, которые были установлены на косяках дверей в одном из домов, где в советское время проживала еврейская семья. Мезу́за (ивр., букв. – «дверной косяк») – пергаментный свиток с фрагментом Второзакония, хранящийся в небольшом футляре. Традиционно коробочки мезузы украшались чеканкой, инкрустацией, драгоценными камнями и крепились к дверному косяку жилого помещения, чтобы отделить внутреннее пространство от внешнего. Что касается указанных выше мезуз, некогда висевших в доме свердловчан и переданных родственниками одному из авторов статьи в 2020 г., то это металлические цилиндры (1 × 9 см), покрытые толстым слоем масляной краски, видимо, под цвет дверей. Верующие сделали все возможное, чтобы мезузы в их доме оставались незаметными и не выдали религиозную принадлежность хозяев. Также рассказы о мезузах в домах пожилых людей были записаны во время интервью. В некоторых семьях екатеринбуржцев продолжают храниться молитвенные облачения их отцов и дедов – талесы (талиты) – покрывала с кисточками и тфилины – черные кожаные коробочки с фрагментами Торы, которые повязывают ремешками на руку и лоб во время молитвы, а также молитвенники, бокалы для вина, над которыми произносится кидуш – благословение во время праздника, и подсвечники.

Часть вещей, некогда принадлежавших евреям, уехавшим в Израиль или ушедшим из жизни, была передана в еврейские организации, начавшие создаваться в Свердловске с конца 1980-х гг. Так, в собрании Екатеринбургского еврейского культурного центра «Менора» хранятся элементы молитвенного облачения, молитвенники, свитки Эстер, ритуальная посуда – бокалы для вина и подсвечники, используемые в шаббат, бокалы для вина и кеары – блюда-подносы для ритуальной еды, подававшейся во время пасхального седера.

* * *

Религиозная принадлежность являлась важнейшим элементом идентичности советских евреев и одновременно стигматизирующим фактором, что, наряду с другими обстоятельствами, обусловило быстрые темпы секуляризации именно в их среде. В условиях государственной атеистической политики активная религиозная жизнь представляла угрозу благополучию не только самих верующих, но и членов их семей. Почти все информанты начинали с утверждения, что их семья не была религиозной, многие были членами партии, но постепенно в процессе беседы удавалось получить интересный материал о том, в какой форме существовало знание о религиозном наследии и как оно передавалось из поколения в поколение. Религия продолжала присутствовать латентно и для большинства городских евреев – в форме традиций, поддерживавшихся на семейном уровне. Сохранение религиозных практик в условиях преследований и гонений и поддержка из-за рубежа отчасти объясняют взрыв интереса

к религиозной составляющей идентичности еврейского населения в позднесоветский период.

Анализ полевых материалов и сведений из отчетов уполномоченных по делам религиозных культов по Свердловской области позволил оценить размер и состав религиозной общины и отчасти реконструировать формы праздничной обрядности, бытовавшие в Свердловске в 1940–1950-е гг. Впечатление уполномоченного по делам религиозных культов о составе верующих подтверждается сведениями, полученными от информантов: немногочисленные прихожане синагоги – это люди старшего возраста, в основном женщины. При этом еврейская религиозная община Свердловска в середине XX в. являлась самой крупной и активной во всей области.

Центральное место в календарной обрядности занимал Песах: именно в этот день наибольшее число прихожан посещало синагогу. Столь же активно верующие отмечали в синагоге осенние праздники Йом Кипур, Рош ха-Шана и Суккот. В Хануку, как и на субботнюю молитву, людей в синагоге собиралось в разы меньше, а Пурим уполномоченный по делам религиозных культов вообще не заметил. Возможно, он проводился только в семьях и сводился к приготовлению сладких треугольных пирожков. Уход традиции в приватную домашнюю сферу (кухня, праздничные трапезы и т. д.) отмечался и в исследовании Г. С. Зелениной [Зеленина]. В качестве дополнительного свидетельства сохранения некоторых ключевых элементов праздничной обрядности в среде свердловских евреев может рассматриваться праздничная атрибутика.

Результаты пилотного исследования праздничной обрядности свердловских евреев в 1940–1950-х гг. убеждают в том, что основные ее элементы сохранялись и подпитывали их идентичность. Можно предположить, что такая ситуация существовала на большей части советского пространства. Косвенным аргументом здесь служит исследование, касающееся участия в религиозных праздниках русскоязычных евреев, эмигрировавших в Израиль, показавшее, что большая их часть «частично» или «иногда» отмечает еврейские праздники: они покупают в Песах мацу, зажигают свечи в Хануку, участвуют в пасхальном седере и празднуют Пурим [Ханин], то есть отмечают как раз те праздники, представления о которых сформировались в их советском детстве.

Список литературы

Амосова С. Н., Каспина М. М. Календарные праздники // Евреи / отв. ред. Т. Г. Емельяненко, Е. Э. Носенко-Штейн. М. : Наука, 2018. С. 318–345.

Всесоюзная перепись населения 1926 года. М. : Изд. ЦСУ СССР, 1928. Т. 4. 423 с.
Всесоюзная перепись населения 1939 года : Национальный состав населения районов, городов и крупных сел РСФСР // Демоскоп : [сайт]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39_ra.php?reg=1616 (дата обращения: 25.05.2020).

Гительман Ц., Червяков В. В., Шапиро В. Д. Иудаизм в национальном сознании российских евреев // Вестн. Еврейск. ун-та в Москве. 1994. № 3 (7). С. 121–145.

Главацкая Е. М., Заболотных Е. А. Еврейская религиозная община Екатеринбурга во второй половине XIX – начале XX в.: численность и институты // Изв. Урал. федер.

ун-та. Сер. 2: Гуманитар. науки. Т. 19. 2017. № 4 (169). С. 206–221. DOI 10.15826/izv2.2017.19.4.074.

Главацкая Е. М., Заболотных Е. А. «...По закону Моисея и Израиля»: брак за чертой оседлости (по материалам еврейской религиозной общины Екатеринбурга) // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 2: Гуманитар. науки. Т. 20. 2018. № 4 (181). С. 9–26. DOI 10.15826/izv2.2018.20.4.063.

ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 18903/19887, 20684/22890.

ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 524; Ф. Р-854. Оп. 1. Д. 2.

Дымищ В. А. Еврейский лубок и еврейский народный театр // Традиционная культура : Поиски. Интерпретации. Материалы. СПб. : РИИИ, 2006. С. 140–151.

Екатеринбург от переписи к переписи : Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года : стат. сб. Екатеринбург : Облстат, 2007. 83 с.

Заболотных Е. А., Главацкая Е. М. «Рассыпьтеесь, молодцы, за камни и кусты...»: жизнь и судьба евреев-кантонистов в Екатеринбурге. 1843–1858 гг. // Вестн. архивиста. 2021. № 2. С. 555–568. DOI 10.28995/2073-0101-2021-2-555-568.

Зеленина Г. С. «Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 60–85.

ЛАЕЗ – Личный архив Елизаветы Заболотных. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1–8; Ф. 3. Оп. 1. Д. 3.

Носенко-Штейн Е. В поисках самости : Изучение еврейской идентичности // Новое лит. обозрение. 2014. № 3. С. 71–95.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. : [в 89 т.] / под ред. Н. А. Тройницкого. СПб. : Слово, 1897–1905. Т. 31. Пермская губерния. 322 с.

Статистический сборник Екатеринбургской губернии за 1922 г. Екатеринбург : Екатеринбург. стат. бюро, 1923. VIII, 226 с.

Федорова М. А. О верующих Свердловской области : отчет уполномоченного в Совет по делам религиозных культов при правительстве СССР (1954) // Документ. Архив. История. Современность. 2005. Вып. 5. С. 401–413.

Ханин В. Религиозная идентичность выходцев из бывшего СССР в Израиле // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 255–290.

ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111, 196.

Tolts T. Ethnicity, Religion and Demographic Change in Russia: Russians, Tatars and Jews // Evolution or Revolution in European population 2 (European Population Conference, Milan, 4–8 Sept. 1995. Contributed papers: sessions I–IV) / ed. M. Ch. Debernardi. Milan : EAPS and IUSSP, 1996. P. 165–179.

References

Amosova, S. N., Kaspina, M. M. (2018). Kalendarnye prazdniki [Calendar Holidays]. In Emel'ianenko, T. G., Nosenko-Stein, E. E. (Eds.). *Evrei*. Moscow, Nauka, pp. 318–345.

Dymshits, V. A. (2006). *Evreiskii lubok i evreiskii narodnyi teatr* [Jewish Woodblock Print and the Jewish Folk Theatre]. In *Traditsionnaya kul'tura. Poiski. Interpretatsii. Materialy*. St Petersburg, Rossiiskii institut istorii iskusstv, pp. 140–151.

Ekaterinburg ot perepisi k perepisi. Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniya 2002 goda. Statisticheskii sbornik [Yekaterinburg from Census to Census. Results of the 2002 All-Russian Population Census. Statistical Compilation]. Yekaterinburg, Oblstat, 83 p.

Fedorova, M. A. (2005). O veruyushchikh Sverdlovskoi oblasti: otchet upolnomochennogo v Sovet po delam religioznykh kul'tov pri pravitel'stve SSSR (1954) [On the Believers of Sverdlovsk Region: Report of the Commissioner to the Council for Religious Affairs of the USSR (1954)]. In *Dokument. Arkhiv. Istoriya. Sovremennost'*. Iss. 5, pp. 401–413.

GASO [State Archive of Sverdlovsk Region]. Stock 62. List 1. Dos. 524; Stock R-854. List 1. Dos. 2.

Gitel'man, Ts., Chervyakov, V. V., Shapiro, V. D. (1994). Iudaizm v natsional'nom soznanii rossiiskikh evreev [Judaism in the National Consciousness of Russian Jews]. In *Vestnik Evreiskogo universiteta v Moskve*. No. 3 (7), pp. 121–145.

Glavatskaya, E. M., Zabolotnykh, E. A. (2017). Evreiskaya religioznaya obshchina Ekaterinburga vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v.: chislennost' i instituty [The Jewish Religious Community in Yekaterinburg in the Late 19th – Early 20th Centuries: Number and Institutions]. In *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki*. Vol. 19. No. 4 (169), pp. 206–221. DOI 10.15826/izv2.2017.19.4.074.

Glavatskaya, E. M., Zabolotnykh, E. A. (2018). "...Po zakonu Moiseya i Izrailiya": brak za chertoi osedlosti (po materialam evreiskoi religioznoi obshchiny Ekaterinburga) ["According to the Law of Moses and Israel": Jewish Marriages Outside the Pale of Settlement (with Reference to the Materials of the Yekaterinburg Jewish Religious Community)]. In *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki*. Vol. 20. No. 4 (181), pp. 9–26. DOI 10.15826/izv2.2018.20.4.063.

GAOOSO [State Archive of Administrative Bodies of Sverdlovsk Region]. Stock R-1. List 2. Dos. 18903/19887, 20684/22890.

Khanin, V. (2015). Religioznaya identichnost' vykhodtsev iz byvshego SSSR v Izraile [The Religious Identity of Immigrants from the Former USSR in Israel]. In *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. No. 3 (33), pp. 255–290.

LAEZ – Lichnyi arkhiv Elizavety Zabolotnykh [Personal Archive of Elizaveta Zabolotnykh]. Stock 1. List 1. Dos. 1–8; Stock 3. List 1. Dos. 3.

Nosenko-Stein, E. (2014). V poiskakh samosti. Izuchenie evreiskoi identichnosti [In Search of the Self: A Study of Jewish Identity]. In *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 3, pp. 71–95.

Statisticheskii sbornik Ekaterinburgskoi gubernii za 1922 g. [A Statistical Collection of Yekaterinburg Province for 1922]. (1923). Yekaterinburg, Ekaterinburgskoe statisticheskoe byuro. VIII, 226 p.

Tolts, M. (1996). Ethnicity, Religion and Demographic Change in Russia: Russians, Tatars and Jews. In Debernardi, M. Ch. (Ed.). *Evolution or Revolution in European Population 2 (European Population Conference, Milan, 4–8 Sept. 1995. Contributed papers: sessions I–IV)*. Milan, EAPS and IUSSP, pp. 165–179.

Troimitsky, N. A. (Ed.). (1897–1905). *Pervaya vseobshchaya perepis' naseleniya Rossiiskoi imperii, 1897 g. [v 89 t.]* [The First General Census of the Population of the Russian Empire, 1897]. St Petersburg, Slovo. Vol. 31. Permskaya guberniya. 322 p.

TsDOOSO [Centre for the Documentation of the Public Organisations of Sverdlovsk Region]. Stock 4. List 53. Dos. 111, 196.

Vsesoyuznaya perepis' naseleniya 1926 goda [The All-Union Population Census of 1926]. (1928). Moscow, Tsentral'noe statisticheskoe upravlenie SSSR. Vol. 4. 423 p.

Vsesoyuznaya perepis' naseleniya 1939 goda. Natsional'nyi sostav naseleniya raionov, gorodov i krupnykh sel RSFSR [The All-Union Population Census of 1939. National Composition of the Population of Districts, Cities and Large Villages of the RSFSR]. (1939). In *Demoskop* [website]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39_ra.php?reg=1616 (accessed: 25. 05.2020).

Zabolotnykh, E. A., Glavatskaya, E. M. (2021). "Rassyp'tes', molodtsy, za kamni i kusty...": zhizn' i sud'ba evreev-kantonistov v Ekaterinburge. 1843–1858 gg. ["Hey, Guys, Hide behind Stones and Bushes...": The Life and Fate of Jewish Soldiers in Yekaterinburg, Russia: 1843–1858]. In *Vestnik arkhivista*. No. 2, pp. 555–568. DOI 10.28995/2073-0101-2021-2-555-568.

Zelenina, G. S. (2012). "Vsya zhizn' sredi knig": sovetskoe evreistvo na puti ot Biblii k biblioteke ["All Life Among Books": Soviet Jewry on the Path from the Bible to the Library]. In *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. No. 3–4 (30), pp. 60–85.

The article was submitted on 23.04.2021

**«Разумеется, я еврей, но я советский еврей»:
множественная идентичность в воспоминаниях***

Вера Ключева

Тюменский научный центр Сибирского отделения РАН,
Тюмень, Россия

**“Of course, I’m a Jew, but I’m a Soviet Jew”:
Multiple Identities in the Memoirs**

Vera Kliueva

Tyumen Scientific Centre of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences,
Tyumen, Russia

This article analyses the issue of multiple identities manifested by the coexistence of a Soviet (non-national, civic) identity and an ethnic identity with reference to Soviet Jewry. The source base consists of personal interviews with Siberian Jews, supplemented by published interviews collected by other researchers. The key research issue is the actualisation of the Soviet and Jewish components of multiple identities. The author uses the “Soviet common man” methodological concept formulated by Yu. Levada’s group (a person’s belonging to a social system and the Soviet regime and their ability to become part of the system), as well as the argument that during Soviet times, religious confessional identity ceased to be significant. It is demonstrated that for the Jews who were not activists in the national movement, the domination of either of the identities was mostly situational. The notion “Soviet” implied internationalism, atheism, and the lack of a right to exclusivity or uniqueness. Ethnic identity could be constructed through positive and negative emotions. The source of negative emotions was the external environment, which was expressed through every day and state anti-Semitism. The positive experience was formed within the family or through an individual’s personal choices. For most of the informants, their turn to a Soviet identity was

* *Citation*: Kliueva, V. (2021). “Of course, I’m a Jew, but I’m a Soviet Jew”: Multiple Identities in the Memoirs. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1187–1204. DOI 10.15826/qr.2021.4.634.

Цитирование: Ключева В. «Of course, I’m a Jew, but I’m a Soviet Jew”: Multiple Identities in the Memoirs // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1187–1204. DOI 10.15826/qr.2021.4.634 / Ключева В. «Разумеется, я еврей, но я советский еврей»: множественная идентичность в воспоминаниях // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1187–1204. DOI 10.15826/qr.2021.4.634.

intuitive and not reflected upon. Also, certain markers can be interpreted as exclusively Jewish: the tradition of name giving to honour a deceased relative; using Yiddish; and a connection between food codes and religious tradition (Kashrut). Yiddish was not used actively in everyday life, and in later years it was used as a secret language to talk to one's own kind. Even non-religious Jews treated the observance of some religious practices (primarily Shabbat and Kashrut) as normative due to their family upbringing.

Keywords: multiple identities, Soviet Jewry, anti-Semitism, Yiddish, oral history

Рассматривается тема множественной идентичности через сосуществование советской (внеэтнической, гражданской) и этнической идентичностей на примере евреев в СССР. Источниковой базой служат личные интервью российских сибирских евреев, проведенные автором, дополненные опубликованными интервью, собранными другими исследователями. В качестве ключевого вопроса заявлено выявление причин актуализации советской и еврейской составляющих множественной идентичности. В качестве методологического используется концепт «советского простого человека», сформулированный группой Ю. Левады (принадлежность человека к социальной системе и советскому режиму и его способность стать частью системы), а также утверждение, что для еврейской идентичности в советское время конфессиональная принадлежность перестала быть значимой. Показано, что для евреев, не являвшихся активистами национального движения, доминирование какой-либо идентичности было ситуационным. Понятие «советского» включало прежде всего интернационализм, атеизм и отсутствие права на исключительность или уникальность. Этническая идентичность могла конструироваться через позитивные и негативные эмоции и переживания. Источником негативных эмоций выступало внешнее окружение, наиболее часто негатив проявлялся как реакция на бытовой и государственный антисемитизм. Позитивные переживания формировались внутри семьи или через личный выбор человека. Часто встречавшимися способами формирования позитивного настроения были «коллекционирование евреев», а также исполнение максимы «либо лидер, либо одиночка». Для большинства информантов обращение к «советскому» было интуитивно понятным и неотрефлексированным. Также присутствуют маркеры, которые могут трактоваться как исключительно еврейские: традиция имянаречения в честь умерших родственников, семейное использование идиша, связь пищевых кодов и религиозной традиции (кашрут). В активном общении идиш не сохранился и в позднесоветские годы использовался как «язык для своих». Соблюдение некоторых религиозных практик (прежде всего шаббата и пищевых запретов) оказалось нормативным в силу семейного воспитания даже для нерелигиозных евреев.

Ключевые слова: множественная идентичность, советские евреи, антисемитизм, идиш, устная история

Мой несостоявшийся респондент, в наших частных разговорах неоднократно упоминавший о «жизненных трудностях евреев в СССР», отказался от интервью на эту тему и произнес фразу, вынесенную в заголовок: «Понимаешь, я, разумеется, еврей, но в советское время я прежде всего был советским [человеком], а уже потом только евреем». Подобные реплики звучали постоянно. Если интервью не фокусировались на темах еврейской идентичности или религиозности, холокоста, антисемитизма, то есть когда еврейская тема не становилась их сквозной линией, этническая составляющая идентичности оказывалась вторичной. Ее активизация происходила только при обсуждении травматичных или стигматизирующих моментов.

Проблематика идентичности в Jewish Studies занимает большое место. Ее основные направления (с детальным анализом российских и зарубежных исследований на эту тему) были обозначены Е. Носенко-Штейн [Носенко-Штейн, 2014]. Отмечу лишь, что никто из пишущих о российском еврействе не избегает разговора об идентичности. К настоящему времени сложилось априорное представление, что если в имперский период еврейская идентичность включала две равноценных составляющих – конфессиональную и этническую, то в советский и постсоветский сохранилась прежде всего этническая. Поэтому большинство исследований посвящено изучению этнической (еврейской) идентичности советского периода в зависимости от методологических позиций авторов, способов ее конструирования, репрезентации или сохранения [Воронков, Чикадзе; Рывкина; Веденяпина; Герасимова; Нам, Наумова, Рабинович]. На мой взгляд, говоря об этнической идентичности¹ советских граждан (в данном случае евреев), мы не можем не учитывать фактор гражданской (советской) идентичности, и в том числе вариативность сочетания этнической и гражданской идентичности.

Когда я только начинала записывать интервью в Тюмени, у меня было представление, что у большинства людей, живших в позднем СССР, советская идентичность доминировала над идентичностью этнической. Это справедливо по отношению к тем гражданам, кто не были участниками национальных движений, в том числе еврейского. Примером может служить комментарий иркутянина В. Рабиновича:

Я с детства знал, что папа – еврей, мама – русская. И мы с братом тоже русские, и это нормально, без вопросов (выделено мною. – В. К.). И в школе, и в детских компаниях, и у соседей это не вызывало никакого удивления, было нормальным, а значит, вообще не обсуждалось [Рабинович, с. 401].

¹ Под этнической идентичностью я рассматриваю категорию, включающую осознание человеком своей принадлежности к определенной этнической общности. Соответственно, советская (гражданская) идентичность – это осознанная принадлежность (включение себя) в советскую наднациональную общность с разделением ценностей и норм этой категории. При этом любая идентичность в определенной степени является конструктом, определяется ситуацией и может меняться как на групповом, так и на индивидуальном уровне и подвергаться внешнему манипулированию.

Однако во время дальнейшей работы стало очевидным, что следует говорить о сосуществовании, то есть о множественной идентичности, где *советское* и *еврейское* присутствуют равноправно. Как складывалась множественная идентичность, в каких ситуациях происходила актуализация той или иной составляющей, и было ли это уникальным – круг вопросов статьи.

В основе статьи лежат интервью, собранные в рамках проекта «Еврейские воспоминания о советском времени», инициированного тюменской синагогой в 2013–2014 гг. Главные критерии выборки – национальность (в том числе и потомки смешанных браков) и дата рождения (не позднее 1975 г.). Было важно, чтобы социализация информанта проходила в советских условиях. Уровень образования, а также вариант появления в Сибири (по месту рождения, эвакуация, приезд на работу и пр.) были незначимыми факторами. Помимо сохранения личных историй об уходящем времени, предполагалось выяснить, в каком виде еврейская идентичность присутствовала в жизни «советского простого человека» и каковы маркеры такого присутствия². Большинство информантов родились в 1930-е – начале 1950-х гг. Условно их можно отнести к первому поколению родившихся в советское время, так как их родители появились на свет на Западной Украине, в странах Прибалтики или на территории бывшей Российской империи до 1917 г. Информанты, родившиеся позднее, составили второе поколение. Также для анализа используются воспоминания, опубликованные в монографиях Е. Э. Носенко-Штейн [Носенко; Носенко-Штейн, 2013]. Они интересны тем, что их авторы сами выходили на тему *советскости* для объяснения некоторых практик, принятых в родительской семье. Респонденты не являются носителями *парасоветского*, то есть людьми, «имевшими негативный опыт отторжения от господствующей социокультурной ситуации» [Штейнер], хотя в советский период они существовали в границах *внеаходимости* [Юрчак, с. 267–270].

Конструирование советской идентичности

Наиболее распространенный концепт *советский человек*³ был введен в научный оборот командой Ю. Левады [Советский простой человек, с. 13–32]. Однако «установка на исключительность» *homo soveticus* никак не артикулируется в собранных нарративах. Слово сочетание *советский человек* остается некой отсылкой к прошлому, зачином для рассказа о прошлом. Советский человек был нормативным образцом, который оказывал влияние на поведение

² Всего было проведено 19 интервью. Материал дополняется биографическими интервью евреев, собранными в различных «нееврейских» проектах, реализованных на территории страны. В них еврейская тема могла стать косвенным сюжетом, позволяющим объяснить непонятные или неожиданные моменты жизни информанта.

³ Что включает в себя это понятие, см.: [Советский простой человек; Soboleva; Гудков].

и образ мыслей значительной части советского общества [Гудков, с. 22]. Добавлю, что это был интуитивно понимаемый образец. И потому информанты не могут сформулировать свое понимание советскости. Вот показательный ответ: «Советский человек? Так мы не задумывались над этим, что такое советский человек. Все были вокруг, все, все были советские люди» (инт. 2). Один из информантов (1965 г. р.) объяснял, что он полностью воспринял советское мировоззрение:

Я целиком и полностью до вузовских времен разделял советскую идеологию. Вот эти комсомольские ценности, романтизм Гражданской войны, красное полотнище, значки. Причем я... отчетливо осознавал, что я не в тренде. <...> Во мне еще присутствовал весь этот романтизм советский, вплоть до того, что я с интересом ожидал, помню, еще до этого, еще был подростком, соответственно, ждал сначала наступления 80-х годов... (инт. 3).

Другая информантка назвала себя не просто советским человеком, а «совком»:

Да, я была советской. Самой настоящей. Вот именно совок, не советский человек, а совок. А совок – это кто? Это... советский человек, только который не верит, что он советский человек (здесь и далее курсивом выделены слова интервьюера. – В. К.) (инт. 4).

В ее высказывании предлагается безоценочное объяснение «совка», хотя в большинстве случаев слово несет отрицательные коннотации [Мокиенко, Никитина, с. 564].

Для большинства информантов «советскость» – неотрефлексированное понятие: «[Советский человек?] Не знаю. Самый обычный. Самый простой, обычный человек, ну, какой он...» (инт. 2). Однако при перечислении отдельных моментов видно, насколько они встроены в советскую идеологическую систему⁴:

Вы, Ваши родители были советскими людьми? Да, да, на 100 %, на 100 %. Это во всем, во всем. *А в чем это проявлялось?* Ну как... во всяком случае, в присутствии детей, родственников никогда не обсуждалась никакая политика. И потом, все праздники советские отмечались (инт. 5).

Можно заметить, что, пытаясь описать содержание понятий *советскость*, *советский человек*, информанты легко переходят на констатацию интернационального, надэтнического характера советской общности:

⁴ Ю. Левада среди отличительных черт советского человека выделял принадлежность к социальной системе и режиму, способность принять/встроиться в систему [Советский простой человек, с. 24].

Советский человек – трудно сказать, но, по крайней мере... нет, скорее можно сказать, чего не было, понимаешь? Не было неприятия к другим народам, понимаешь, к другим республикам, хотя мы все, наоборот, знали, что в других республиках гораздо лучше, чем в России, в плане обустроенности быта (инт. 6).

В интервью, опубликованных Е. Носенко-Штейн, информанты из смешанных семей, рассказывая о своем выборе национальности или о семейных взглядах на национальный вопрос, тоже упоминали советское и интернациональное в одном предложении:

У нас дома никогда не делали акцент на национальности. Причем любой. Эти вопросы (я имею в виду национальность) у нас не обсуждались. <...> Все было как во всех советских семьях (Е. О., 64 года) [цит. по: Носенко-Штейн, 2013, с. 289].

Исследовательница еврейской идентичности описывает подобные сюжеты как мнение информантов о типичности родительских семей. На мой взгляд, здесь также важно, что они описывают типичность через советскость:

Я росла в такой типично советской семье и была очень советской девочкой. <...> Они (родители. – В. К.) были интернационалистами, это тогда так называлось, то есть национальности для них не существовало (Н. Ф., 1957 г. р.) [цит. по: Носенко, с. 344].

Еще одной советской характеристикой является атеизм. Информанты росли уже в Советском Союзе и воспринимали религиозные традиции как пережиток прошлого:

Причем он [верующий дедушка] нас стеснялся, внуков, и чтобы мы над ним не смеялись – мы же воспитаны были в советском духе – так он в угол забивался и молился, но он очень был верующий, соблюдал все традиции, праздники, но [так], чтобы его никто не видел, никто не слышал (инт. 5).

В синагогу они пришли уже в постсоветское время, воспринимая иудаизм как часть национальной традиции и памяти о детстве. О своем опыте детского атеизма и борьбы с религиозными пережитками внутри семьи заявляют представители старшего поколения, родившиеся в 1920–1940-е гг. Именно они встречались с религией непосредственно (чаще всего у дедушек и бабушек), и они же были первым советским поколением, получившим антирелигиозную прививку из первых рук – от бывших верующих [см. об этом: Shternshis, 2006; Shternshis, 2007, p. 278]. Один из информантов, размышляя на тему советской жизни, грустно заметил:

Я сейчас периодически возвращаюсь к этому и говорю, что советская пропаганда, то есть воспитание советского человека... потерпела... полное сокрушительное поражение, за одним исключением – это евреи, которые перестали быть евреями и стали советскими людьми (инт. 3).

С этими словами совпадает высказывание другой информантки:

Нас сделали одинаковыми. Понимаете, когда-то я, лично я, своей дочери кричала: «Ты не от толпы!» Я считала, что это плохо – что она не от толпы. <...> Это в то время было совершенно неправильно (инт. 4).

Действительно, быть советским означало не выделяться, в том числе политическими взглядами, национальностью, религиозностью, мировоззрением.

Конструируя еврейское

Однако полного отказа от своей национальности и перехода к вненациональному (внеэтническому) обществу в Советском Союзе не произошло. Это оказалось невозможно прежде всего из-за противоречивости советской национальной политики, одновременно направленной на создание единой советской общности и формирование и сохранение национальных идентичностей. «В массовое сознание на фоне пропаганды интернационализма внедрялись нормы национализма. В течение десятилетий поколениям советских граждан государство втолковывало, что они не просто люди и граждане, а еще и представители “наций и народностей”, обладающих определенными и различными статусами» [Чешко, с. 212]. Само внешнее окружение не позволяло забыть о том, кто ты есть. Один из моих коллег говорит, что он получил прививку от национализма еще в детстве из-за фамилии, оканчивающейся на *-берг*: его били и как еврея, и как немца (рассказанный сюжет относится к середине 1960-х гг.).

Именно первое поколение советских евреев сохранило позитивную память о советском режиме [Shternshis, 2007, p. 280]. Собранные интервью не только подтверждают этот тезис, но и расширяют хронологические рамки поколения, включая туда первое послевоенное десятилетие (родившихся в 1940-х – середине 1950-х гг.). В памяти сохраняются и негативные моменты, и прежде всего обывательский и государственный антисемитизм, достаточно изученный к данному моменту [Государственный антисемитизм; Шнирельман]. Представители первого советского поколения рассказывают о ситуациях, которые расцениваются как проявления антисемитизма, случившиеся лично с ними. Информантка, закончившая МХТИ в 1954 г., вспоминала о своей учебе в «менделеевке»:

Наш курс был немножко другой, потому что как раз открыли физхим, а туда брали с хорошей биографией от третьего колена. Они [еврей-абитуриенты] все прошли, а по анкетам они не прошли, и их всех на силикатный факультет [зачислили]. <...> У нас был курс – 80 % медалистов (инт. 1).

Другая, учившаяся в эти же годы в МИИГАИК, объясняла, почему выбрала именно этот институт, а не МГУ:

Я хотела в МГУ. И я бы поступила в МГУ, я бы прошла конкурс, но там был конкурс на общежитие, а конкурс на общежитие я бы, наверное, не выиграла. <...> Ну, может быть, как еврейка я подсознательно боялась, что я не попаду в общежитие, а жить-то мне негде было (инт. 4).

Она же на распределении выбрала удаленный вариант:

Когда окончила институт, я получила назначение в Иркутск. <...> Я туда сама попросила, потому что вот тут я почувствовала, что мне нельзя, что мне не дадут хорошего, ни в Минск, ни в Киев, ни в Тбилиси, ни в Пятигорск, там тоже предприятие было, ни в Свердловск мне не дадут. <...> Тут я точно знала, что не дадут. <...> 52-й год, что вы хотите (инт. 4).

Эти воспоминания относятся к периоду антиеврейских кампаний 1940–1950-х гг., поэтому даже если напрямую людям не приходилось сталкиваться с дискриминацией, то общая атмосфера была достаточно тяжелой. В последующие годы антисемитизма не стало меньше, он перешел на латентный бытовой уровень. Собранные личные истории сибирских евреев полны сюжетов о многочисленных конфликтах на национальной почве [см. подробнее: Герасимова, Ключева, с. 168]. Но более молодые информанты не отмечают прямого влияния антисемитизма на свою судьбу: «Я не уверен, что я сталкивался прямо с антисемитизмом, или, может, скорее я старался [его] не замечать» (инт. 3). Хотя и старшие респонденты тоже пытались смягчить эту тему:

Я считаю, что это был антисемитизм на бытовом уровне. Я бы сказала, ну, такой... неинтеллигентность скорее, чем антисемитизм. Потому что интеллигентные люди – они... нормально относились. По крайней мере, я такого не чувствовала... хотя были у меня в жизни трудные обстоятельства, когда, в общем-то, это кое-где и мешало (инт. 6).

Возможно, здесь мы наблюдаем проявления культурной травмы (термин Дж. Александер), когда травмирующий акт не репрезентируется или преуменьшается в событиях прошлой жизни. Поэтому напрямую говорить об антисемитизме респондентам было сложно. В какой-то мере они пытались убедить, в том числе себя, что именно их самих и их семьи это не затрагивало.

Ощущение себя евреем могло происходить через негативные переживания и эмоции. Об этом свидетельствуют социологические исследования 1990-х гг. [см., например: Гительман, Червяков, Шапиро, с. 236] и проговариваются информанты:

Урода еще можно исправить, а еврея – нет. *То есть еврей – это даже не диагноз, а приговор?* Приговор, да. Это приговор. Вот это ощущение в сочетании того, что я сейчас припомнил, то есть у меня сложилась [в юношеские годы] абсолютно четкая формулировка о том, что в целом не повезло мне с рождением... Есть нормальные люди, которым повезло, которым удалось родиться русскими, на худой конец татарами, а я вот еврей, и никто не обязан относиться ко мне хорошо (инт. 3).

Г. Зеленина приводит похожее, но отличающееся эмоциональным настроением мнение:

Нам не дано выбирать себе родителей. <...> Разве мы виноваты, что родились в еврейской семье? И разве это ваша заслуга, что вы родились в семье русской? <...> Это ваша удача, черт возьми, а не заслуга [цит. по: Зеленина].

Противоположностью негативным эмоциям было чувство собственного (национального) достоинства, которое формировалось через положительные эмоции. Одним из часто упоминаемых способов получения таких эмоций было «коллекционирование евреев» (метафора Г. Зелениной) – сбор информации об известных евреях или в целом на еврейскую тему. Наиболее распространенным вариантом было обращение внимания на еврейские фамилии знаменитостей:

Отец смотрел телевизор и выделял среди исполнителей, актеров, режиссеров или музыкантов, когда титры шли, еврейские имена и еврейские фамилии. Причем это был определенно такой сионизм или национализм, если вам угодно. Но именно потому, что это всегда делалось с удовлетворением. То есть это был позитивный момент, типа «наши это, наши» (инт. 3).

Но если этот информант считает поведение своего отца «националистическим» и даже иронизирует над ним («Я понимал, что это чисто домашняя игра, игра с телевизором, ее за пределы жилого помещения выносить нельзя»), то для другой информантки это стало психологическим механизмом этнической рефлексии:

Я, конечно, всегда обращала внимание, когда какие-то известные люди [по национальности] евреи. <...> Про кого-то я точно знала, кто-то этого не скрывал. Допустим, такие как Кобзон... Да, для примера я говорю. Кто-то это не скрывал, кто-то скрывал. Но, тем не менее, все знали,

Долина та же, Каспаров. <...> Все равно кто-то знал, и все равно было приятно, что если кто-то достигал каких-то успехов или известности, что [они] евреи... Конечно, было приятно (инт. 6).

Таким образом, складывалась дихотомия идентичности через, казалось бы, несочетаемые качества – стыд (скрытность) и гордость, когда этническая идентичность включала положительные и отрицательные эмоции. Но если отрицательные эмоции создавалось за счет внешнего «нееврейского» окружения, то положительные чаще всего были связаны с еврейским окружением, общением в семейном кругу или личными предпочтениями человека. Сочетание несочетаемого было образно описано через метафору «синдром Штирлица»:

Евреем-то быть неплохо в каком-то смысле. Это некие выдающиеся деятели в телевизоре, но это надо скрывать. <...> Все-таки, честно скажу, воспитание... определенного комплекса – национальность скрывай – это потом я назвал «синдром Штирлица». Никогда не расслабляйся до конца, если не хочешь, чтобы тебя раскололи (инт. 3).

О подобном двойственном чувстве в приватном и публичном пространстве рассказывали ленинградские евреи [Воронков, Чикадзе, с. 77].

Большинство моих информантов жили с осознанием того, что им отказано в праве быть средними: «...абсолютно четко осознаваемая мной родительская программа, что посредственность – это ужасно. Еврей не имеет права быть посредственностью, иначе он не выживет» (инт. 3). Об этом же говорили и другие: «ты должен быть или лидером, или одиночкой» (инт. 7). Замечу, что оба информанта выполнили «программу», реализовавшись профессионально.

Сохраняя еврейское: «Я всегда знала, что я еврейка»

Было ли в жизни информантов нечто, отличавшее еврейские семьи от нееврейских? Когда разговор заходил о родительской семье или о семейных традициях, появлялись сюжеты, которые можно маркировать как *еврейское*. Ведь именно семья выступает агентом этнической социализации. Итак, какие этнические маркеры можно выделить в воспоминаниях моих информантов? Это традиция имен-названия, родной язык, еда и пищевые запреты, соблюдение религиозных практик.

Правило при выборе имени, по которому предписывается называть новорожденного в честь умершего родственника, в той или иной форме сохранилось до XXI в. Вопрос, в честь кого получил имя собеседник (собеседница), оказался удачным, потому что вызывал ответную реакцию в виде рассказа о семейном клане. Большинство информантов знали, чье имя им было дано.

Так, информант, родившийся в 1955 г., был назван в честь своего дяди, погибшего на фронте. Другой информант предположил, что

его дядю Вячеслава (Славу) назвали в честь его погибшей бабушки Славы: «Его назвали в честь родственницы, как раз погибшей в холокост» (инт. 3). Информантка (1931 г. р.) рассказала такую историю своего имени:

[Моя сестра] Любовь Израилевна. *Ее в честь кого-то назвали? Нет.* Это же было когда [сестра родилась в 1921 г.]... Было еврейское имя Либел, имя перевели. А меня сразу назвали Басей в честь тети. Моя тетя работала, я до сих пор не знаю, то ли на чуме, то ли на холере. Она умерла за несколько дней до моего рождения, в этот день умер еще дедушка. Меня хотели назвать Октябриной, а раз умерла тетя, сразу меня назвали (инт. 1).

Традиция передачи имен от умерших родственников соблюдалась на протяжении всего советского времени. В смешанных семьях такая традиция тоже поддерживалась. Для сохранения имени еврейские родственники предлагали разные варианты. Информантка рассказывает о выборе имени для внучки татарско-еврейского происхождения:

– Рива [внучка информантки] названа в ее честь?

– Да, в честь нашей тети.

– Это было ваше предложение?

– Да, это мое. У меня было много предложений, я не настаивала. Я им написала, что у Оли была бабушка Мария Федоровна, я говорю – можете назвать Мария, Марина, как хотите. Можете назвать Рива. Не хотите Рива – назовите Римма. Важно, какие-то две буквы чтобы были. [Чтобы было] звучание. Рита, допустим. Как хотите. Я говорю еще: ваше дело выбирать. И когда принесли той бабушке [татарке] все имена, она читала-читала и сказала: пусть это будет Рива. <...> Я не настаивала, я сказала – вот моя мама еще жива, у нас не положено в честь живых. У нас только в честь мертвых. Я вот только сказала Оле – назови, как хочешь, а выбирала та бабушка, сватья.

– А Оля в честь кого?

– В честь прабабушки. У Марии Федоровны, у моей свекрови, была мама Оля (инт. 2).

Подобные же ситуации объяснения выбора имени в бинациональных семьях Бессарабии и Галиции описывает О. Белова [Белова, с. 193–195].

Встречается исключение из традиции, но при этом сам акт имянаречения несет символическую нагрузку. Информантку (1946 г. р.) назвали Сталиной:

Папа, он всю войну прошел, он воевал за Родину, за Сталина, и он мечтал, что если у него когда-нибудь будет дочь, то назовет Сталиной, поэтому он назвал [меня] Сталиной. *А сокращенно как звали?* Дома только Сталиной, только Сталина (инт. 6).

После XX съезда КПСС отца информантки безуспешно убеждали переименовать дочь. Сестра информантки была названа традиционно:

[Сестра] Лина – Эвелина. *Эвелина?* Она да, Эвелина. <...> Дело в том, что мою бабушку, которую погубили, ее звали Эва. Ну, Эва – это как-то такое имя... Эвелина красивее, вот ее назвали Эвелина (инт. 6).

Другой маркер, который существует имплицитно, – семейное знание идиша. Никто из моих информантов сейчас не говорит на идише: «Я и писать не умею, и буквы не знаю никакие. Устное только вот что... Понимать – понимаю, а говорить тоже не особо» (инт. 2). Однако в детстве у большинства из них был опыт восприятия и понимания языка. Вот типичное воспоминание:

Вообще у нас в доме переходили на еврейский язык, когда хотели что-то скрыть от детей, хотя, когда мы стали постарше, мы уже стали понимать своих родителей. Они говорят, а я все равно понимаю, о чем они говорят (инт. 6).

Распространено упоминание идиша как «языка для своих». На нем разговаривали взрослые, если хотели что-то сохранить в тайне от детей или от посторонних:

Я все понимала. Эта фраза никогда не обсуждалась, но потом у меня в голове засела... Что-то обсуждали, какое-то событие, и он [дедушка] газеты читал... и сказал по-еврейски, что Сталин в сапогах ведет народ в болото (инт. 5).

Сейчас евреи, родившиеся в 1920–1930-е гг., говорят об идише как о своеобразном возвращении в детство.

Для информантов, родившихся в 1950–1960-х гг., идиша уже как такового не существовало. В семье на нем говорили только представители старшего поколения и иногда родители. Чаще использовались отдельные слова для усиления впечатления от сказанного:

Отец рассказывал, что его родители говорили на идише, только когда ссорились. <...> Задачи обучить этому языку детей не было, видимо, поставлено никакой. И мой отец знал на идише несколько слов, тоже довольно типичных. Их объяснить никто не мог, но «шлемазл» [то есть «неудачник»] мне объяснили, потому что мама пользовалась этим словом в тот момент, когда я что-то ронял (инт. 3).

Интересно, что информант воспринимал такое обращение как некое «тайное слово», которое нельзя выносить за пределы дома.

Одним из устойчивых элементов национальной культуры выступает традиционная пища. Тема еды в интервью почти не поднимается,

она встречается как часть религиозной традиции. Другими словами, мне чаще рассказывали не о том, что едят, а о том, как нужно есть. И основная тема в данном случае – кашрут: «Не помню, что готовила бабушка, но она говорила, что вот это кошерное, а вот это трефное. Вот про это помню» (инт. 4). Кашрут соблюдался старшим поколением, младшие часто в этом не участвовали. Поэтому при совместном проживании приходилось готовить двойную порцию еды:

Бабушка готовила и нам, и себе. Просто в разных посудах. То же самое, может быть, но в разных кастрюльках. <...> У нее было отдельно молочное, отдельно мясное, у бабушки все было. Нам туда не разрешалось [залезать]. Нас наказывали, мама меня даже шлепала, если я лезла своей ложкой в бабушкину кастрюлю. <...> Когда я поменьше была, я могла еще залезть, а потом я уже знала, что это бабушкино, и не знала, почему [нельзя], может быть, в мелочи не вдавались, но я знала, что нельзя туда. У бабушки свое, у нас свое, и все (инт. 2).

По мнению А. Штерншис, использование отдельной посуды для разных видов продуктов (мясного и молочного) в советские (довоенные) годы скорее свидетельствует о методах ведения хозяйства и соблюдении гигиенических правил, чем о сохранении религиозной традиции [Shternshis, 2015, p. 15]. Этому тезису есть подтверждение, относящееся уже к позднесоветскому периоду. Информантка рассказывает о своей кухне: «Что касается кошерности... вряд ли, знаешь... у меня отдельной посуды для молока нет... Ну, отдельные доски разделочные – это есть, но чисто из гигиенических соображений» (инт. 6).

Для нерелигиозных евреев соблюдение некоторых религиозных практик оказалось нормативным в силу воспитания. Речь идет прежде всего о почитании субботы. Даже для нерелигиозных евреев нарушение шаббата было некомфортным, хотя в силу советского времени и светского образа жизни распространенным.

В субботу я очень чувствую себя неудобно, когда мне приходится что-то делать, допустим, стирать (инт. 5).

Я в субботу ничего не делала. Нет, я ходила на работу, и на дачу ходила и хожу, но мыть пол я не буду. Вот не знаю, может, у меня это так, потому что я [это] у себя дома видела... Но я всегда все делала в пятницу (инт. 2).

Отголоском религиозной традиции были и кулинарные навыки:

Из еврейского у меня остались... пирожки, например. Я делаю все пирожки треугольные – это из детства осталось. Уши Амана, знаешь, Пурим. <...> Делали всегда пирожки, ну, правда не с такой начинкой, как я делаю... Бабушка делала всегда там что-то – мак, чернослив... А я уже делаю всякие разные (инт. 6).

Как видим, информантка объясняет свой навык через отсылку к Пуриму, а не передачей семейного опыта.

* * *

Все жители страны были носителями множественной идентичности, даже в тех случаях, когда *советское* как идеологический конструкт заменялось на *антисоветское*; при этом отказ от *этнического* мог происходить на уровне осознания, одновременно сохраняясь в приватном пространстве (на уровне семейных традиций). Пример множественности демонстрирует следующая цитата. Информантка, рассказывая о том, как она стала депутатом горсовета Мончегорска (Мурманская область), упомянула, что единственным ее недостатком для горкома оказался пол, а не национальность:

Когда секретарь парторганизации пришел в горком с кандидатурой не той, которую рекомендовали, ему был страшный нагоняй. Но ему сказали: чего вы ругаетесь? Кандидат наук? Кандидат наук. Член партии? Член партии. Активную работу ведет? Ведет. Один недостаток – женщина. <...>. *А не было ли тогда еще проблемы с национальностью?* В Мончегорске, как ни странно, не было. В Апатитах была, в Мончегорске не было (инт. 1).

Как видим, здесь нет явного доминирования, а заметна реакция на внешние раздражители – вопросы интервьюера.

Ситуационная актуализация *советского* и *этнического* была характерна также для всех меньшинств, и не только. Необходимо учитывать, что все родившиеся во второй половине XX в. получили свою порцию советизации, усвоив язык, нормы и практики «простого советского человека». В настоящее время советская идентичность воспроизводится лишь тогда, когда необходимо решать повседневные жизненно-практические проблемы.

Однако именно в отношении еврейского населения страны внешнее окружение воспроизводило агрессивные паттерны (обвинения в космополитизме, латентный антисемитизм и нивелирование памяти о Катастрофе). Каждый выбирал свой способ противостояния такому давлению. Наиболее распространенным стало «общение для своих» – «коллекционирование евреев», попытка преодоления раздвоения между гордостью и стыдом за свое еврейство. Одновременно с этим в приватном (семейном) пространстве сохранялись маркеры, которые определяются как этнические, – традиция именнаяречения в честь умерших родственников, отдельные элементы соблюдения кашрута, национальная пища. Именно они оказались устойчивыми и воспроизводимыми на протяжении всего советского времени. Более редким, распространенным не во всех семьях, было использование идиша.

Важен контекст окружения: при отсутствии заметных еврейских анклавов (действующих синагог и сложившегося еврейского

окружения) происходило доминирование советского над еврейским, что было присуще территориям нового освоения, например, Сибири и советской Арктике. Именно поэтому сейчас только начинается конструирование позднесоветской еврейской истории с попыткой совместить личный опыт и историческую память.

Список информантов

Инт. 1 – Б. Г., жен., 1931 г. р., место рождения – Владивосток.

Инт. 2 – Л. С., жен., 1937 г. р., место рождения – Жмеринка.

Инт. 3 – И. В., муж., 1965 г. р., место рождения – Омск.

Инт. 4 – Р. Д., жен., 1926 г. р., место рождения – Сураж.

Инт. 5 – А. А., жен., 1936 г. р., место рождения – Одесса.

Инт. 6 – С. А., жен., 1946 г. р., место рождения – Дрогобыч.

Инт. 7 – И. Ш., муж., 1955 г. р., место рождения – Саратов.

Список литературы

Белова О. «Мне приятен этот обычай...», или Как мы выбираем традицию // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции : сб. ст. М. : Пробел-2000, 2012. С. 190–210.

Веденяпина Д. Еврейская община как ключевой фактор в построении идентичности российскими евреями поколения 20–40-летних // Вестн. обществ. мнения. 2018. № 3–4 (127). С. 123–139. DOI 10.24411/2070-5107-2018-00018.

Воронков В., Чикадзе Е. Ленинградские евреи: этничность и контекст // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ : материалы междунаучного семинара (Санкт-Петербург, 14–17 ноября 1996). Вып. 5 / ред. В. Воронков, Е. Здравомыслова. СПб. : ЦНСИ, 1997. С. 74–78.

Герасимова В. А. Еврейские общины Западной Сибири в XIX–XXI вв.: социокультурный облик // Науч. диалог. 2019. № 6. С. 305–320. DOI 10.24224/2227-1295-2019-6-305-320.

Герасимова В. А., Клюева В. П. Антисемитизм в позднем СССР в представлении сибирских евреев: предварительные наблюдения // Вестн. Томск. гос. ун-та. Сер.: История. 2020. № 65. С. 165–170. DOI 10.17223/19988613/65/21.

Гиттельман Ц., Червяков В. В., Шапиро В. Д. Национальное самосознание российских евреев (статья третья) // Диаспоры. 2001. № 2–3. С. 224–262.

Государственный антисемитизм в СССР : От начала до кульминации, 1938–1953 / сост. Г. В. Костырченко ; под ред. А. Н. Яковлева. М. : Материк, 2005. 590 с.

Гудков Л. Д. «Советский человек» в социологии Юрия Левады // Общественные науки и современность. 2007. № 6. С. 16–30.

Зеленина Г. С. «У меня свое хобби – я коллекционирую евреев»: поиски идентичности на досуге // Теория моды: одежда, тело, культура. 2015. № 36. С. 161–225 // Новое лит. обозрение : [сайт]. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/teoriya_mody/36_tm_2_2015/article/11410/ (дата обращения: 28.09.2020).

Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Толковый словарь языка Совдепии. СПб. : Фолио-Пресс, 1998. 701 с.

Нам И. В., Наумова Н. И., Рабинович В. Ю. «Быть евреем»: институционализация этничности сибирских евреев в условиях революции и Гражданской войны // Вестн. Томск. гос. ун-та. Сер.: История. 2020. № 64. С. 53–64. DOI 10.17223/19988613/64/7.

Носенко Е. Быть или чувствовать? : Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М. : Ин-т востоковедения РАН : Крафт+, 2004. 400 с.

Носенко-Штейн Е. «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду»: Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. 576 с.

Носенко-Штейн Е. В поисках самости: Изучение еврейской идентичности // Новое лит. обозрение. 2014. № 3. С. 71–95.

Рабинович В. «Рабинович» в меняющемся обществе: опыт включенного самонаблюдения // Обратная связь: книга для чтения: сб. ст. и эссе к 60-летию Михаила Рожанского. СПб.; Иркутск: Норма: Центр независ. соц. исслед. и образования, 2014. С. 400–404.

Рывкина Р. Как живут евреи в России?: Социологический анализ перемен. М.: Дом еврейской книги, 2005. 576 с.

Советский простой человек: опыт социального портрета на рубеже 90-х / отв. ред. Ю. А. Левада. М.: Мировой океан, 1993. 300 с.

Чешико С. В. Распад СССР: этнополитический анализ. М.: ИЭА РАН, 2000. 398 с.

Шнирельман В. Лица ненависти: Антисемиты и расисты на марше. М.: Academia, 2005. 359 с.

Штейнер Е. Апология застойного юноши // Зеркало: лит.-худож. журн.: [сайт]. 2009. № 3. URL: <http://zerkalo-litart.com/?p=3042> (дата обращения: 28.09.2020).

Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. М.: Новое лит. обозрение, 2014. 664 с.

Shternshis A. Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006. 252 p.

Shternshis A. Kaddish in a Church: Perceptions of Orthodox Christianity among Moscow Elderly Jews in the Early Twenty-First Century // The Russian Rev. Vol. 66. 2007. № 2. P. 273–294. DOI 10.1111/j.1467-9434.2007.00442.x.

Shternshis A. Salo on Challah: Soviet Jews' Experience of Food in the 1920s–1950s // Jews and Their Foodways / ed. by A. Helman. N. Y.: Oxford Univ. Press, 2015. P. 10–27. DOI 10.1093/acprof:oso/9780190265427.003.0002.

Soboleva M. The Concept of the “New Soviet Man” and Its Short History // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 51. 2017. № 1. P. 64–85. DOI 10.1163/22102396-05101012.

References

Belova, O. (2012). “Mne priyaten etot obychai...”, ili Kak my vybiraem traditsiyu [“I Like This Custom...”, or How We Choose a Tradition]. In “Staroe” i “novoe” v slavyanskoi i evreiskoi kul’turnoi traditsii. Sbornik statei. Moscow, Probel-2000, pp. 190–210.

Cheshko, S. V. (2000). *Raspad SSSR: etnopoliticheskii analiz* [The Collapse of the USSR: An Ethnopolitical Analysis]. Moscow, Institut etnologii i antropologii RAN. 398 p.

Gerasimova, V. A. (2019). Evreiskie obshchiny Zapadnoi Sibiri v XIX–XXI vv.: sotsiokul’turnyi oblik [Jewish Communities in Western Siberia in the 19th–21st Centuries: A Sociocultural Image]. In *Nauchnyi dialog*. No. 6, pp. 305–320. DOI 10.24224/2227-1295-2019-6-305-320.

Gerasimova, V. A., Kliueva, V. P. (2020). Antisemitizm v pozdnem SSSR v predstavlenii sibirskikh evreev: predvaritel’nye nablyudeniya [Anti-Semitism in the Late USSR in the Perception of Siberian Jews: Preliminary Observations]. In *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya*. No. 65, pp. 165–170. DOI 10.17223/19988613/65/21.

Gitelman, Z., Chervyakov, V. V., Shapiro, V. D. (2001). Natsional’noe samosoznanie rossiiskikh evreev (stat’ya tret’ya) [The National Identity of Russian Jews (3rd Article)]. In *Diaspory*. No. 2–3, pp. 224–262.

Gudkov, L. D. (2007). “Sovetskii chelovek” v sotsiologii Yuriya Levady [The “Soviet Man” in Yuri Levada’s Sociology]. In *Obshchestvennye nauki i sovremennost’*. No. 6, pp. 16–30.

Kostyrchenko, G. V., Yakovlev, A. N. (Eds.). (2005). *Gosudarstvennyi antisemitizm v SSSR. Ot nachala do kul’minatsii, 1938–1953* [State Anti-Semitism in the USSR. From the Beginning to the Culmination, 1938–1953]. Moscow, Materik. 590 p.

Levada, Yu. A. (Ed.). (1993). *Sovetskii prostoi chelovek: opyt sotsial'nogo portreta na rubezhe 90-kh* [The Soviet Common Man: An Attempt at Creating a Sociological Portrait at the Turn of the 1990s]. Moscow, Mirovoi okean. 300 p.

Mokienko, V. M., Nikitina, T. G. (1998). *Tolkovyi slovar' yazyka Sovdepii* [An Explanatory Dictionary of the Language of the Sovdepiya]. St Petersburg, Folio-Press. 701 p.

Nam, I. V., Naumova, N. I., Rabinovich, V. Yu. (2020). "Byt' evreem": institutsionalizatsiya etnichnosti sibirskikh evreev v usloviyakh revolyutsii i grazhdanskoj vojny ["To be Jewish": The Institutionalisation of Jewish Identity in Siberia during the Revolution and the Civil War]. In *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya*. No. 64, pp. 53–64. DOI 10.17223/19988613/64/7.

Nosenko, E. (2004). *Byt' ili chuvstvovat'?* *Osnovnye aspekty formirovaniya evreiskoi samoidentifikatsii u potomkov smeshannykh brakov v sovremennoi Rossii* [To Be or To Feel? The Main Patterns of Jewish Self-Identification among the Offspring of Mixed Marriages in Today's Russia]. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN, Kraft+. 400 p.

Nosenko-Stein, E. (2013). "Peredaite ob etom detyam vashim, a ikh deti sleduyushchemu rodu". *Kul'turnaya pamyat' u rossiiskikh evreev v nashi dni*. ["Say It to Your Children, and Their Children to the Next Generation": The Cultural Memory of the Russian Jewry Today]. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN. 576 p.

Nosenko-Stein, E. (2014). V poiskakh samosti. *Izuchenie evreiskoi identichnosti* [In Search for One's Self: A Study of Jewish Identity]. In *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 3, pp. 71–95.

Rabinovich, V. (2014). "Rabinovich" v menyayushchemsya obshchestve: opyt vkluychennogo samonablyudeniya ["Rabinovich" in a Changing Society: An Attempt at Inclusive Self-Observation]. In *Obratnaya svyaz': kniga dlya chteniya. Sbornik statei i esse k 60-letiyu Mikhaila Rozhanskogo*. St Petersburg, Irkutsk, Norma, Tsentr nezavisimykh sotsial'nykh issledovaniy i obrazovaniya, pp. 400–404.

Ryvkina, R. (2005). *Kak zhivut evrei v Rossii? Sotsiologicheskii analiz peremen* [How do Jews Live in Russia? A Sociological Analysis of Changes]. Moscow, Dom evreiskoi knigi. 576 p.

Soboleva, M. (2017). The Concept of the "New Soviet Man" and Its Short History. In *Canadian-American Slavic Studies*. Vol. 51. No. 1, pp. 64–85. DOI 10.1163/22102396-05101012.

Schnirelman, V. (2005). *Litsa nenavisti. Antisemity i rasisty na marshe* [The Face of Hatred. Anti-Semites and Racists on the March]. Moscow, Academia. 359 p.

Shternshis, A. (2006). *Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939*. Bloomington, Indiana Univ. Press. 252 p.

Shternshis, A. (2007). Kaddish in a Church: Perceptions of Orthodox Christianity among Moscow Elderly Jews in the Early Twenty-First Century. In *The Russian Rev.* Vol. 66. No. 2, pp. 273–294. DOI 10.1111/j.1467-9434.2007.00442.x.

Shternshis, A. (2015). Salo on Challah: Soviet Jews' Experience of Food in the 1920s–1950s. In Helman, A. (Ed.). *Jews and Their Foodways*. N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 10–27. DOI 10.1093/acprof:oso/9780190265427.003.0002.

Steiner, E. (2009). Apologiya zastoinogo yunoshi [Apologia for a Stagnant Youth]. In *Zerkalo. Literaturno-khudozhestvennyi zhurnal* [website]. No. 3. URL: <http://zerkalo-litart.com/?p=3042> (accessed: 28.09.2020).

Voronkov, V., Chikadze, E. (1997). Leningradskie evrei: etnichnost' i kontekst [Leningrad Jews: Ethnicity and Context]. In Voronkov, V., Zdravomyslova, E. (Eds). *Biograficheskii metod v izuchenii postsotsialisticheskikh obshchestv. Materialy mezhdunarodnogo seminarara (Sankt-Peterburg, 14–17 noyabrya 1996)*. Iss. 5. St Petersburg, Tsentr nezavisimykh sotsiologicheskikh issledovaniy, pp. 74–78.

Vedenyapina, D. (2018). Evreiskaya obshchina kak klyuchevoi faktor v postroenii identichnosti rossiiskimi evreyami pokoleniya 20–40-letnikh [The Jewish Community as a Key Factor in Building the Identity of Russian Jews Aged 20–40]. In *Vestnik obshchestvennoy mneniya*. No. 3–4 (127), pp. 123–139. DOI 10.24411/2070-5107-2018-00018.

Yurchak, A. (2014). *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos': Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation]. Moscow, Neprikosnovennyi zapas. 664 p.

Zelenina, G. S. (2015). "U menya svoe khobbi – ya kollektioniruyu evreev": poiski identichnosti na dosuge ["I Have My Own Hobby – I Collect Jews": The Search for Identity at My Leisure]. In *Teoriya mody: odezhd, telo, kul'tura*. No. 36, pp. 161–225. In *Novoe literaturnoe obozrenie* [website]. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/teoriya_mody/36_tm_2_2015/article/11410/ (accessed: 28.09.2020).

The article was submitted on 31.10.2020

**«Русские», евреи, израильтяне?
Адаптация русскоязычных мигрантов
в Израиле глазами потомков***

Анжела Скляр

Ариельский университет,
Ариель, Израиль

**“Russians”, Jews, Israelis?
The Adaptation of Russian-Speaking Immigrants in Israel
through the Eyes of Their Children**

Angela Skliar

Ariel University,
Ariel, Israel

The social and cultural integration of immigrants from the former Soviet Union to Israel over the last thirty years has received wide attention. To become a part of Israeli society, these immigrants concurrently tried to preserve and use the Russian language, their cultural identity and worldview, while experiencing conflicts with the Israeli establishment, which demands a complete change to Israeli identity. This study was carried out between 2016 and 2019 and examines aspects influencing the integration of newcomers: immigration motives, age at immigration, knowledge and usage of Hebrew, professional training, satisfaction with living standards and work conditions, inclusion in Israeli society and culture, social contacts and lifestyle changes concerning traditions, etc. The peculiarity of the study is that it involves immigrants' children (20–30 years old), and not the immigrants themselves. This second generation's viewpoint enabled the author to evaluate the success of the integration of former Soviet Union immigrants based on the view of young people who have grown up in and been shaped by Israeli reality. The study confirms that social and cultural bonding in Israel secures the

* *Citation*: Skliar, A. (2021). “Russians”, Jews, Israelis? The Adaptation of Russian-Speaking Immigrants in Israel through the Eyes of Their Children. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1205–1225. DOI 10.15826/qr.2021.4.635.

Цитирование: Skliar A. “Russians”, Jews, Israelis? The Adaptation of Russian-Speaking Immigrants in Israel through the Eyes of Their Children // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1205–1225. DOI 10.15826/qr.2021.4.635 / Скляр А. «Русские», евреи, израильтяне? Адаптация русскоязычных мигрантов в Израиле глазами потомков // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1205–1225. DOI 10.15826/qr.2021.4.635.

success of adaptation and integration in a new society and plays an important role in identity formation among first-generation immigrants. Additional factors that increase the level of adaptation are satisfaction with working conditions and property ownership, indicating the family's material stability. Further analysis of the results, however, supports that actively using and preserving the languages and cultures from both the countries of departure and destination in the process of adaptation is the optimal model of cultural integration for immigrants.

Keywords: migration, motives for migration, Israel, USSR, integration, sociocultural identification, first generation of immigrants, cultural values, concept of “melting pot”

Процесс социальной и культурной интеграции и адаптации мигрантов – выходцев из бывшего СССР, приехавших в Израиль в последние 30 лет, стал объектом пристального внимания в странах, принимающих иммигрантов. Стремясь стать частью израильского общества, мигранты в то же время стараются сохранить русский язык, свою культурную специфику и мировоззрение, нередко вступающие при этом в конфликт с мировоззрением израильского истеблишмента, требующего от них смены своей идентичности на израильскую. В исследовании (2016–2019), целью которого было обобщение опыта адаптации в новом обществе, рассматриваются различные аспекты, повлиявшие на успех интеграции новоприбывших, – мотивы миграции, факторы, влияющие на процесс интеграции: возраст в момент переезда в другую страну, знание и использование нового языка (иврита), профессиональная востребованность, удовлетворенность жилищными условиями, работой, достигнутым уровнем жизни; включенность в израильское общество и культуру; круг общения, сложившийся после переезда; изменения образа жизни с учетом традиций и т. п. Особенностью исследования стало то, что в нем участвовали не сами мигранты, а их дети (20–30 лет), чья оценка успеха адаптации родителей в Израиле является взглядом «второго поколения» и дает возможность оценить успешность интеграции выходцев из бывшего СССР в Израиле молодежью, выросшей и сформировавшейся в новой реальности. Результаты исследования подтверждают положение, что ощущение общественной и культурной принадлежности к израильскому обществу свидетельствует об успехе адаптации и интеграции мигрантов в новом социуме, играет важную роль в формировании новой идентичности представителей первого поколения мигрантов. Факторами, повышающими уровень адаптации, являются удовлетворенность условиями работы и владение недвижимостью, что говорит о материальной стабильности семьи. Анализ полученных результатов дает возможность предположить, что сохранение и использование мигрантами языка и культуры страны исхода в процессе адаптации параллельно с новой для них израильской культурой и традицией являются оптимальной моделью культурной интеграции.

Ключевые слова: миграция, мотивы миграции, Израиль, СССР, интеграция, социокультурная идентификация, первое поколение мигрантов, культурные ценности, концепция «плавильного котла»

Государство Израиль с момента своего создания в 1948 г. провозгласило, что оно открыто для еврейской репатриации, а закон о возвращении 1950 г. стал юридической основой права евреев переезжать на свою историческую родину в качестве полноправных граждан. Около 40 % еврейского населения Израиля – мигранты в первом поколении, и еще 40 % – рожденные в Израиле в семьях мигрантов. Доминирование ашкеназско-европейской культуры способствовало утверждению доктрины культурной однородности в израильском обществе. Политика «плавильного котла» требовала принесения в жертву культурных традиций страны исхода ради культуры принимающего общества. Обоснованием этой концепции была идея о том, что быстрая замена исходной культуры на новую предотвратит конфликт идентичностей и облегчит адаптацию мигрантов [Spolsky, Shohamy]. Это достигалось путем обучения детей мигрантов в школах-интернатах, где, изолированные от влияния семьи, они постигали ценности израильского общества. Позднее пришло осознание, что отказ от богатого культурного наследия, накопленного еврейской диаспорой за более чем 2000-летнюю историю, привел к невосполнимой утрате в духовной жизни государства [Spolsky]. На практике эта политика за несколько десятилетий превратила Израиль в «кладбище языков и культур» [Pedraza].

После распада СССР в Израиль хлынул самый мощный за всю историю государства поток мигрантов – феномен, получивший название «Большая алия¹». По данным ЦСБ Израиля и министерства абсорбции, с 1990 г. в страну прибыло около 1 млн 250 тыс. мигрантов из стран постсоветского пространства. В отличие от в основном идеологических мотивов мигрантов 1968–1979 гг., прибывшие в Израиль на гребне «Большой алии» руководствовались не только еврейскими и сионистскими побуждениями. Для большинства это были страх за свою судьбу и будущее детей в условиях роста антисемитизма, углубления экономического и социального кризиса в странах исхода, стремление к профессиональному и экономическому продвижению, отъезд близких и коллег и т. д. [Lisk; Leshem, Sicron; Cohen-Strawczynski et al.]. При этом мигранты, приехавшие в Израиль в 1990-е г., не желали полностью отказываться от советского прошлого, являвшегося неотъемлемой частью их идентичности [Damian, Rozenbaum-Tamari, 1999; Hanin].

Проблемы Большой алии

Выходцы из стран СССР составляют 15 % еврейского населения современного Израиля (или 12 % от общего населения страны), что осложняет их интеграцию. Многие выходцы из стран СССР не смогли реализоваться профессионально и сохранить социально-экономический уровень [Ferdman, Horenczyk; Horowitz, 1999; Horowitz, 2005; Remennick]. В первое десятилетие после приезда у большинства

¹ Алия (ивр. עלייה) – досл. «подъем», «восхождение».

возникали трудности с трудоустройством; многие были вынуждены заниматься неквалифицированным трудом, что влияло на их способность и желание интегрироваться в израильское общество [Mirsky, 1997; Damian, Rosenbaum-Tamari, 1999; Integration or Separatism?; Baider et al., 1996]. Тем не менее, новые «русские» мигранты создавали конкуренцию во всех областях экономики, промышленности и науки, что порождало обеспокоенность, а порой даже враждебность в среде «старожилов». Как у бюрократического истеблишмента Израиля, так и у абсорбирующего общества в целом сложился коллективный образ «русских» (мигрантов из СССР) – религиозно индифферентных, а то и вовсе атеистически настроенных обладателей поддельных дипломов, усложняющих и без того непростую экономическую ситуацию в Израиле. Это вызывало и продолжает вызывать множество трудностей в процессе их интеграции и аккультурации [Leshem, Sicron]. «Старожилы» убеждены, что мигранты обязаны пройти процесс приобщения к национальным традициям и к израильской культуре, без чего невозможно их полноценное гражданское укоренение. Это автоматически ставит новоприбывших мигрантов в невыгодное положение в принимающем обществе. Желая интегрироваться в израильское общество и демонстрируя стремление выучить иврит [Niznik], они в то же время оказываются заинтересованы и в сохранении своей культурной специфики и светского мировоззрения [Ben-Rafael et al.]. Высокая концентрация русскоязычных мигрантов в Израиле превратила их в закрытое социальное сообщество со своими культурными ценностями, стремлением сохранить русский язык, с нежеланием полностью сменить свою идентичность на израильскую. Русскоязычные мигранты определяли свое еврейство в первую очередь с этнической точки зрения, тогда как принадлежность к иудаизму не рассматривалась ими как важный компонент идентичности [Mesch; Remennick, Prashizky]. «Старожилы» ратовали за создание единого народа с единой еврейской культурой. Любые попытки сохранить язык и традиции, «импортированные» из стран исхода, вызывали подозрение в подрыве национальных ценностей и воспринимались как поведение, противоречащее интересам израильского общества [Ben-Rafael, Ben-Chayim]. Чтобы справиться с культурным багажом новых «русских» израильтян, общество было вынуждено реализовывать концепцию их быстрой и полной интеграции [Kozulin, Venger; Taylor; Peres].

Современная израильская концепция в области культуры не определяет общество как единое целое, а склонна рассматривать его как мозаику этнических и культурных групп, органически встроенных в общую систему. Языковая политика в целом поощряет сохранение «семейных языков» и их системное изучение, что способствует сохранению культурного наследия, импортированного мигрантами Большой алии [Schwartz; Spolsky; Zubida et al.], внесшими значительный вклад в развитие человеческого капитала Израиля: 55 % мигрантов

из бывшего СССР получали образование не менее 13 лет, еще 34 % владели техническими специальностями [Slonim-Nevo et al.]. Вскоре после приезда в Израиль мигранты из бывшего СССР обнаруживали, что их способность справляться с повседневными трудностями весьма ограничена: они были не в состоянии заботиться о себе и своих семьях в той мере, в какой они могли это делать в стране исхода. Многих ждало разочарование на новой родине, где не хватало привычных ориентиров, дающих чувство уверенности и социальной защищенности. Все это порой усугублялось конфликтами с детьми, возможность счастливого будущего которых являлась побудительным мотивом миграции родителей, приносивших себя в жертву. Печальная метафора, родившаяся в среде мигрантов первого поколения: «Мы – органические удобрения на земле, на которой будут расти наши дети» – в полной мере отражает их отношение к миграции [Mirsky, 1992; Rosenbaum-Tamari].

Большая алия: надежды и разочарования

После кратковременной эйфории первых лет Большой алии представители израильского истеблишмента и отдельных групп старожилы начали выражать откровенное недовольство русскоязычными мигрантами [Titzmann et al.]. Количество израильтян, работавших в добровольных организациях, оказывавших помощь русскоязычным мигрантам, постепенно сокращалось, как и терпимость к ним [Epstein; Damian, Rosenbaum-Tamari, 1996]. Огромный размах «советской» миграции, тесные контакты со странами исхода и высокая концентрация новоприбывших в определенных жилых районах Израиля привели к формированию их социокультурного отчуждения от ивритоязычного населения. Ожидания, что русскоязычные мигранты быстро интегрируются в общество и станут полноценными израильтянами, не оправдались [Lisitsa, Peres]. Уровень лояльности мигрантов и их детей измерялся знанием сионистской истории и этики, желанием говорить на иврите, готовностью служить в Армии обороны Израиля [Golan; Fialkova, Yelenevskaya]. Израильтяне-старожилы оценивали себя по всем характеристикам выше, чем русскоязычных мигрантов. В конце первого десятилетия с начала Большой алии 65 % израильтян классифицировали свои отношения с мигрантами как «нехорошие» или откровенно плохие [Elias et al.]. СМИ лишь усугубляли ситуацию, представляя новых граждан Израиля как фактор, повышающий уровень преступности в стране [Elias; Gur-Gurevitz], неся ответственность за формирование негативных стереотипов [Elias, Lemysh].

Желание мигрантов поддерживать контакты с носителями родного языка и культуры было связано с тем, что только в компании своих соотечественников они могли ощущать себя полноправными людьми [Bertrand, Mullainathan]. Окружение соотечественников, понимающих язык и культурные коды, позволяет большинству мигрантов сохранять свою идентичность, самооценку и чувство собственного до-

стоинства [Ben-Rafael et al.; Zilberg]. В результате выходцы из СССР создали собственную, новую для страны культуру, что позволяет говорить об их успешной адаптации в израильском обществе [Mirsky, Kaushinski; Integration or Separatism?].

Факторы, влияющие на процесс интеграции

Общеизвестно, что возраст является важным фактором, влияющим на способность овладения языком в новой стране, успешность на рынке труда и социокультурную интеграцию. И действительно, большинство прибывших в страну в возрасте 20–45 лет, согласно социологическим опросам, склонны развивать израильскую составляющую своей идентичности [Leshem, Lisk; Semyonov et al.]. Мигранты, начавшие изучение иврита, истории и традиций Израиля еще до переезда, быстрее и проще интегрировались в израильское общество, что, в свою очередь, становилось предпосылкой формирования чувства принадлежности к нему и новой идентичности.

Многие мигранты, особенно старшей возрастной группы, предпочитают не спеша изучить новые для них явления культуры, прежде чем решить, насколько они готовы их принять. Так, при опросе в 2002 г. более 95 % мигрантов из бывшего Советского Союза ответили, что для них важно, чтобы их дети и внуки сохранили знание русского языка и русской культуры наряду с ивритом [Gomel]. Телевизионный израильский канал на русском языке и русскоязычный канал радиовещания «Рэка» позволяет мигрантам знакомиться с местными новостями, тем самым развивая израильскую составляющую их самоопределения [Cohen, Tukachinsky]. Они осваивают новую культуру и интегрируются в израильское общество, постепенно наращивая использование нового языка и новых культурных кодов [Lisitsa, Peres].

В то же время мигранты из бывшего СССР ощущают себя частью русскоязычного сообщества, широко представленного в СМИ, что способствует сохранению многих аспектов прежней культурной и политической идентичности. Многие израильтяне – выходцы из бывшего Советского Союза принимают участие в жизни постсоветского пространства, посещая родных и друзей, оставшихся в странах исхода [Mesch; Fialkova, Yelenevskaya]. Сами себя они считают неотъемлемой частью еврейско-израильского сообщества, в основном нерелигиозной его части [Ben-Rafael, Peres; Ferdman, Horenczyk]. Часть выходцев из СССР ощущают себя наднациональной группой, чья особость основана на знании русского языка, культуры и принадлежности к общемировому еврейско-русскому сообществу. Ивритоязычное население Израиля не принимает такую позицию и дистанцируется от мигрантов [Sheffer; Isralowitz, Reznik]. Многие мигранты столкнулись с этой сегрегацией, усугубившей и без того сложный процесс обретения новой идентичности. Постепенное «отделение» от страны исхода и трудности адаптации к новой реальности сопровождались чувством утраты, породившим потребность в воспоминаниях.

нениях и идеализацию прошлого, вплоть до болезненной зависимости [Gur-Gurevitz]. И если в начале процесса присутствовали эйфория и идеализация новой страны, то позднее приходили отчуждение и чувство беспомощности в новой среде, «тоска по стране исхода, по оставшимся там людям, по прежней идентичности» [Mirsky, 2005]. Важно отметить, что по мере того, как мигрант овладевал ивритом, улучшалась его способность ориентироваться в новом пространстве, ему удавалось найти работу и выстроить новые связи, чувство разочарования и потери отступало. Процесс формирования новой еврейско-израильской идентичности бывших советских граждан включает сохранение русской/советской культуры в надежде на то, что израильский истеблишмент в конце концов вынужден будет согласиться с этим [Amit; Remennick, Prashizky; Slonim-Nevo et al.].

Цель и методы исследования

Целью исследования, проведенного в 2016–2019 гг., было изучение и обобщение опыта адаптации и интеграции бывших граждан СССР в современном израильском обществе. Для получения более объективной оценки использовалось мнение представителей второго поколения мигрантов о степени адаптации и интеграции их родителей. В исследовании принимали участие молодые люди в возрасте 20–30 лет, родившиеся в Израиле, чьи родители – граждане СССР прибыли в страну в период с 1990 по 1999 г. Первый этап включал интервьюирование 30 респондентов, второй – анонимный электронный опрос, в котором приняли участие уже 303 чел.

Во время опроса респондентам задавались вопросы, направленные на выявление объективных показателей успешной адаптации семей их родителей на новом месте (например, владение собственным жильем, работа по профессии, интеграция в израильское общество и его культуру и т. д.) и выяснение намерений родителей участников опроса продолжить свою жизнь в Израиле. Кроме того, записывались семейные истории о периоде абсорбции, о том, каким языком пользовались в семье, какие отношения у информантов складывались с родителями, бабушками и дедушками. Успех адаптации новых «русских» мигрантов в Израиле оценивался с помощью вопросов на следующие темы: степень интеграции семьи; удовлетворенность родителей жилищными условиями, работой, достигнутым уровнем жизни; включенность в израильское общество и культуру; степень использования иврита; круг общения, сложившийся после переезда в Израиль. Ответы оценивались по шкале от 1 до 5, где 1 = очень низкий, 2 = низкий, 3 = средний, 4 = высокий, 5 = очень высокий. Значительная часть вопросов касалась того, какой язык используется в родительской семье, на каком языке читают газеты и журналы, просматривают интернет-сайты, смотрят телепрограммы. Варианты ответов и их оценка были следующими: «только русский» – 1 балл; «в основном русский» – 2 балла; «русский и иврит в равной мере» – 3 балла; «в основном

на иврите» – 4 балла; «только на иврите» – 5 баллов. Ответы, содержавшие варианты «на другом языке» и «мои родители не смотрят телевизор / не читают газеты или журналы / не пользуются Интернетом», в анализ включены не были. Отдельный раздел вопросов касался еврейских праздников в кругу семьи.

Результаты исследования показывают, что большинство респондентов удовлетворены жизнью в Израиле и считают его своим домом. При этом некоторые из респондентов сообщили, что родители нечасто делятся своим опытом и рассказами о трудностях периода абсорбции, когда они испытывали снижение экономического и профессионального статуса, чувство утраты социальной защищенности, языковые проблемы, неуверенность в завтрашнем дне и опасения за будущее детей. Родители большинства опрошенных имели высшее образование и принадлежали к среднему классу и выше в стране исхода, но лишь около двух третей из них смогли достичь аналогичного статуса в Израиле. Некоторые из опрошенных описали типичные трудности периода абсорбции, с которыми сталкивались их семьи:

У меня очень острые воспоминания об этом возрасте: моя мама работала сначала уборщицей, а затем помощницей и секретарем у стоматолога. Потом она училась на курсах бухгалтеров и начала работать в области бухгалтерского учета. Мой отец изначально был инженером. Сначала он работал на стройке, а спустя несколько лет стал менеджером по строительству и подрядчиком (Мирит, 27 лет, Латвия).

В основном это были трудности с поиском работы, особенно после того, как мой отец получил академическую степень и уже свободно говорил на иврите. Он учитель Библии, истории и еврейской мысли. В то время это были не те предметы, которые обычно преподавали иммигранты из России. Он отправил много резюме, и ему ответили только две школы. Это смешно, потому что у отца есть опыт, он был директором школы в Украине (Илана, 24 года, Украина).

Моя мама окончила там университет и могла бы работать руководителем, а не как сейчас – простой рабочей на фабрике (Тали, 23 года, Белоруссия).

Моя мать начала работать кассиром, когда они эмигрировали в Израиль, а папа – чернорабочим. Это было очень сложно, потому что одному приходилось работать, а другому учиться. Моя мама ходила учить иврит, а отец работал (Левана, 26 лет, Россия).

Они [родители] сказали, что было очень и очень сложно... вдруг начать перестраивать свою жизнь в новой стране. Отец работал во всех сферах. Он работал ночным сторожем, пока подтверждал свое образование врача, потому что только часть его стажировки была признана в Израиле. Он также был охранником в тель-авивском музее, массажистом в футбольной команде и т. д. Все это после того, как он был врачом-специалистом и долго работал в медицине, и вдруг все с нуля (Габи, 26 лет, Украина).

У некоторых семей в первые годы после переселения даже возникали сомнения в верности решения иммигрировать.

Я помню случай, который стал поворотным моментом... Моя мать хотела отвезти нас на автобусе в детский сад. Когда мы сели в автобус, водитель не хотел нас везти. Он хотел закрыть двери. Я чуть не упал. Моя мама поймала меня, и она упала. У нее была грыжа межпозвоночного диска, и она получила 100 % инвалидность. Это был самый тяжелый год в ее жизни. Она не могла ходить. Было много разговоров о том, чтобы вернуться в Россию. Было много разочарования. Постепенно она выздоровела (Йони, 25 лет, Украина).

Согласно данным исследования Института геокартографии, выходцы из бывшего СССР занимают первое место среди мигрантов, занятых на рынке труда (75 %), при этом большинство работают не по профессии. Так, 54–55 % из них считают, что их работа не соответствует их уровню образования и профессиональной подготовки. Хотя, по данным Центрального статистического бюро Израиля, 52 % мигрантов уверены, что в этом вопросе наиболее важным фактором является уровень заработной платы, и лишь для 37 % наиболее значима работа по профессии.

Владение ивритом, социальный и экономический статус

Несмотря на пережитой некоторыми семьями кризис, по мнению большинства опрошенных, они были доброжелательно приняты на новом месте. Мнение респондентов о критериях успешности интеграции соответствует официальным данным [Lisitsa, Peres]. Большинство опрошенных молодых людей рассматривают трудоустройство родителей как один из основных критериев успеха, подчеркивая важность свободного владения ивритом.

Мои родители говорят на иврите, смотрят новости на иврите, у них есть друзья, которые говорят на иврите. Я думаю, что в целом их приняли хорошо. У них хорошая работа (Даниэла, 23 года, Узбекистан).

У них обоих есть работа по профессии. Они реализовали себя профессионально, что для меня очень важно. Они хорошо интегрировались в общество (Артур, 28 лет, Россия).

Да, я думаю, что они успешны на двух уровнях: первое – на социальном уровне. Я знаю, что они чувствуют себя дома в Израиле, они не раз говорили, что это «их страна»... Их социально-экономический статус улучшился, они материально независимы и находятся в хорошей форме (Йонатан, 24 года, Украина).

В качестве доказательства успешной интеграции респонденты, помимо владения языком и занятости по специальности, отмечали наличие квартиры, личного транспорта и дохода, позволяющего путешествовать.

Сегодня они оба работают, оба работают полный рабочий день, у них есть квартира, у них есть машина, у них есть возможность купить почти все, что они хотят. Я думаю, что это стандарт для людей их уровня (Эли, 25 лет, Россия).

Результаты интервью свидетельствуют, что все респонденты признательны своим родителям, успешно преодолевшим кризисный период.

Язык семейного общения как маркер идентичности

Согласно полученным данным, половина испытуемых разговаривает со своими родителями по-русски, а некоторые заявили, что русский используется в качестве единственного языка общения дома.

Мои родители очень настаивали на сохранении русского языка, поэтому мы говорим дома только по-русски. Я родился в Израиле – с одной стороны, я во всех смыслах израильтянин, и иврит – мой родной язык, но русский – также мой родной язык. Это разделение было очень заметно с раннего возраста (Макс, 28 лет, Россия).

Однако примерно треть молодых людей ответили, что говорят «на смеси русского и иврита», а еще 20 % ответили, что в их домах говорят на иврите.

Я стараюсь разговаривать с родителями по-русски. Дома они говорят со мной только по-русски, но, если мне нужно рассказать какую-то историю, я мыслю на иврите, поэтому в основном это заставляет меня «перемещаться» между языками (Кристина, 25 лет, Грузия).

Иудаизм

Относительно религиозных традиций 20 % респондентов заявили, что образ жизни их семей после переезда в Израиль не изменился. Все опрошенные определили себя как светские или умеренно традиционные, при этом половина признает, что их семьи отмечают все еврейские праздники, а некоторые проводят субботные трапезы.

Семья отмечает все еврейские праздники, знает традиции и соблюдает их – седер Песах, а также другие праздники – Рош ха-Шана (еврейский Новый год. – А. С.), Хануку, Пурим и тому подобное. Благодаря родителям у меня и у моего старшего брата была бар-мицва (Ариэль, 25 лет, Украина).

Я думаю, что с точки зрения традиций иудаизма жизнь моих родителей очень похожа на все, что они делали там (в стране исхода. – А. С.). Родители отмечают все еврейские праздники. Мой отец соблюдает посты, что он обычно делал и там. Никаких особых изменений в образе жизни (Габи, 26 лет, Украина).

Большинство респондентов и их семей приняли еврейский образ жизни: отмечают израильские праздники, соблюдают традиции брит-милы (обрезания), бар-мицвы² и др., принятые в светском обществе. Вместе с тем некоторые респонденты сообщили, что их родители соблюдают и кашрут³. В основном это те, кто еще до эмиграции занимались в сионистских кружках, а, приехав в Израиль, присоединились к русскоязычным группам по изучению еврейской философии.

Мы соблюдаем традиции. Мы не разделяем посуду, но не смешиваем мясо и молоко (Артур, 28 лет, Россия).

Результаты опроса

Большинство родителей респондентов (86 %) приехали из европейской части бывшего СССР – из России, Украины, Молдавии, Белоруссии и стран Балтии; только 14 % испытуемых указали, что их родители прибыли из стран Кавказа и Азии (табл. 1).

Таблица 1

Страна исхода родителей мигрантов, принявших участие в опросе

Страна исхода матери	Страна исхода отца	Страна исхода
31 %	28 %	Россия
37 %	42 %	Украина и Молдавия
15 %	12 %	Белоруссия
3 %	4 %	Латвия, Эстония, Литва
4 %	5 %	Грузия, Армения, Азербайджан
10 %	9 %	Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Таджикистан, Туркмения

По результатам опроса, большинство родителей участников исследования имели высшее (отцы – 72 %, матери – 70 %) либо среднее техническое (отцы – 19 %, матери – 20 %) образование. Лишь у 10 % матерей и 9 % отцов имелось только среднее образование. По мнению большинства респондентов (75 %), их родители оценили свое решение мигрировать как верный поступок⁴. Наиболее значимым (72 %

² Бар-мицва (*ивр.* «сын заповеди») или бат-мицва (*ивр.* «дочь заповеди») – обряд, символизирующий достижение еврейским мальчиком или девочкой религиозного совершеннолетия.

³ Кашрут – свод правил, касающихся питания.

⁴ Здесь и далее учтены только ответы «согласен» и «абсолютно согласен».

респондентов) оказался мотив заботы о будущем своем и своих детей в стране исхода. Для 44 % респондентов идея сионизма также была важным фактором. Треть респондентов (33 %) ответили, что экономические причины являлись существенным фактором миграции семьи в Израиль. Лишь 16 % респондентов представили в качестве мотива миграции своих родителей в Израиль стремление к профессиональной реализации (табл. 2). Как было показано выше, процесс абсорбции выходцев из бывшего СССР сопровождался снижением социального и профессионального статуса.

Таблица 2

Оценка респондентами мотивов миграции их родителей в Израиль

Утверждение	Варианты ответов				
	Абсолютно не согласен	Не согласен	Частично согласен	Согласен	Абсолютно согласен
Мои родители считают иммиграцию в Израиль правильным и смелым поступком	1.6 %	3.6 %	19.7 %	34.2 %	40.9 %
Мои родители приехали в Израиль, руководствуясь еврейским и сионистским мотивами	9.5 %	18.8 %	28 %	26.3 %	17.4 %
Мои родители приехали в Израиль по экономическим причинам	13.5 %	25.6 %	28.2 %	25.2 %	7.5 %
Мои родители приехали в Израиль для профессиональной самореализации	35.5 %	30.6 %	18.1 %	10.8 %	4.9 %
Мои родители приехали в Израиль, опасаясь за будущее свое и своих детей	4.2 %	6.6 %	17.1 %	37.6 %	34.5 %

Согласно результатам исследования, большинство молодых людей оценивают успешность адаптации своих семей как высокую (39 %) или очень высокую (39 %); остальные оценили ее уровень как средний (около 21 %) или низкий (5,3 %).

Большая часть семей русскоязычных мигрантов, по мнению их детей, довольна своими жилищными условиями: 45 % семей удовлетворены и 32 % очень довольны условиями, в которых они живут (табл. 3).

Таблица 3

**Степень удовлетворенности мигрантов жилищными условиями
и работой в Израиле**

Утверждение	Варианты ответов				
	Абсолютно не согласен	Не согласен	Частично согласен	Согласен	Абсолютно согласен
Мои родители очень довольны своими жилищными условиями	2 %	8 %	13 %	45 %	32 %
Моя мать очень довольна своей работой и условиями занятости	8 %	12 %	23 %	37 %	20 %
Мой отец очень доволен своей работой и условиями занятости	7 %	14 %	24 %	36 %	19 %
Мои родители полностью удовлетворены материальным уровнем семьи	7 %	13 %	30 %	35 %	15 %

Процент владельцев собственного жилья среди семей респондентов выше (85 %), чем этот показатель по всем мигрантам из бывшего СССР, прибывшим в Израиль с 1990 г., – 50 % [Konstantinov]. Большинство тех, кто смогли купить недвижимость, приехали в трудоспособном возрасте. Две трети респондентов оценили степень удовлетворенности их семей экономическим уровнем в Израиле как высокую или даже очень высокую. Согласно результатам опроса, только чуть больше половины отцов (56,6 %) и матерей (53,3 %) респондентов работают в соответствии со своей профессией, полученной до или после приезда в Израиль. Степень удовлетворенности условиями занятости среди отцов и матерей участников исследования также свидетельствует о том, что более половины удовлетворены (36–36,8 %) или очень довольны (19,1–20,4 %) как работой, так и ее условиями, и лишь незначительная часть недовольна (отцы – 13,8 %, матери – 11,8 %) или крайне недовольна ими (7,6 и 7,9 % соответственно).

По мнению респондентов, более половины (55 %) семей выходцев из бывшего СССР возвращается исключительно в кругу русскоязычных мигрантов, что указывает на среднюю или средне-слабую их интеграцию в израильское общество и выборочную аккультурацию первого поколения иммигрантов. Это подтверждается и тем, что только треть респондентов согласны или полностью согласны с утверждением, что их семьи интегрировались в израильское общество и культуру. Еще треть указывает, что связь их родителей с израильским обществом и его культурными ценностями может быть охарактеризована как

посредственная, а оставшаяся треть утверждает, что у их семьи нет связи с говорящими на иврите израильтянами и родители не считают себя частью израильского общества (табл. 4).

Таблица 4

Оценка респондентами степени социальной и культурной адаптации семьи в Израиле

Утверждение	Варианты ответов				
	Абсолютно не согласен	Не согласен	Частично согласен	Согласен	Абсолютно согласен
У моих родителей друзья только русскоязычные, которые приехали из стран бывшего СССР	2.9 %	19.4 %	22.4 %	31.6 %	23.7 %
Мои родители чувствуют, что связаны с израильским обществом и культурой	6.0 %	26.0 %	34.5 %	26.0 %	7.5 %
Мои родители думали или думают уехать из Израиля в другую страну	62.2 %	20.2 %	7.2 %	7.2 %	3.2 %

Большинство респондентов указали, что в семьях их родителей используются иврит и русский (64,5 %); русский в качестве основного языка общения сохраняется в 30 % семей мигрантов; общение исключительно на иврите практикуется только в 4 % семей мигрантов из бывшего СССР. Полученные в ходе опроса результаты лишь отчасти соответствуют данным Центрального статистического бюро Израиля, согласно которому лишь 34 % говорят на иврите и русском, 49 % – только на русском, и лишь 2 % – только на иврите (опрос июля 2018 г.).

Согласно результатам проведенного исследования, 16 % мигрантов читают газеты и журналы, 12 % смотрят телевизор и 9 % просматривают Интернет только на иврите или в основном на иврите; оба языка (русский и иврит) для этих целей используют, соответственно, 19 % (газеты и журналы), около 25 % (телевидение) и около 30 % мигрантов (Интернет); большинство все-таки использует русскоязычные СМИ. Это можно объяснить трудностями в освоении иврита, а также привычкой и предпочтением контента, представленного русскоязычными СМИ, что также характеризует их невысокую культурную и социальную интеграцию. Несмотря на это, большинство семей участников опроса смогли довольно успешно адаптироваться в Израиле: лишь 10 % опрошенных указали, что существует вероятность переезда их семей в другую страну.

* * *

В связи с успешностью процесса социальной и культурной интеграции мигрантов – выходцев из бывшего СССР сюжеты, связанные с изучением их адаптации, привлекают все меньше внимания исследователей. Между тем, особенности проявления идентичности первого поколения русскоязычных мигрантов в поликультурном пространстве Израиля, особенности формирования чувства принадлежности к израильскому обществу и его обусловленность экономическим и социальным статусом остаются актуальными и сегодня.

Проведенное исследование позволило выявить ряд факторов, на основании которых можно судить об успешности адаптации и интеграции русскоязычных мигрантов в израильское общество.

Согласно результатам исследования, проведенного на материалах опроса мигрантов второго поколения – детей, рожденных в семьях выходцев из бывшего СССР в Израиле, чувство принадлежности к израильскому обществу является решающим фактором в оценке успеха адаптации и интеграции их родителей в новом социуме. Этот фактор также имеет большое значение для формирования новой израильской идентичности представителей первого поколения мигрантов. Важными факторами, способствующими успешной абсорбции мигрантов, являются удовлетворенность условиями работы и приобретение недвижимости, создающие основу материальной стабильности семьи.

Результаты исследования дают возможность сделать предварительное заключение, что оптимальной моделью культурной интеграции выходцев из бывшего СССР является сохранение и использование ими языка и культуры стран исхода наряду с постепенным включением в свой культурный багаж израильских традиций, в том числе религиозной, однако не за счет вытеснения предыдущего культурного опыта, а в сочетании с ним.

Список литературы

Amit K. Social Integration and Identity of Immigrants from Western Countries, the FSU and Ethiopia in Israel // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 35. 2012. № 7. P. 1287–1310. DOI 10.1080/01419870.2011.602091.

Baidar L., Ever-Hadani P., Kaplan-Denour A. Crossing New Bridges : The Process of Adaptation and Psychological Distress of Russian Immigrants in Israel // *Psychiatry*. Vol. 59. 1994. № 2. P. 175–183. DOI 10.1080/00332747.1996.11024758.

[*Ben-Rafael E., Ben-Chayim L.* Contemporary Jewish Identities // *Jewish Peoplehood* / ed. by N. Sabar Ben-Yehoshua, N. H. Shimoni. Tel Aviv : Beit Hatfutsot Publ., 2008. P. 88–112.]

םיכרוע. א' ומה, א' ינועמש, א' עשוהי-נב רבצ // ונגמז תונב תוידוהי תוידוהי. א' סייה-נב, א' לאפר-נב תוידוהי תוידוהי. 2008. ת"ת, תוצופתה תיב תאצוה. א"א: 88–112.

Ben-Rafael E., Olshtain E., Geijst I. Identity and Language : The Social Insertion of Soviet Jews in Israel // *Russian Jews on Three Continents. Emigration and Resettlement* / ed. by N. Levin-Epstein, P. Ritterband, Y. Roi. L. : Frank Cass, 1998. P. 364–388.

Ben-Rafael E., Peres Y. Is Israel One? Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded. Boston ; Leiden : Brill, 2007. 332 p.

Bertrand M., Mullainathan S. Are Emily and Greg more Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination // *The American Economic Rev.* Vol. 94. 2004. № 4. P. 991–1013.

[*Cohen Y., Tukachinsky R.* Television and Social Identity in the Multi-Channel Age: Global and Local Viewing Patterns of Social Groups in Israel // *Israeli Sociology.* Vol. 8. 2007. № 2. P. 241–267.]

הקמ"ק מייבולג הייפצ יסופד: צירוע ברה נדיעב תיתרבה תוהזו היזיוולט. 2007. ר'. קסני'צקוט, י', נהכ
לש 241–267. № 2. ח, תילארשי היגולויצוס. לארשיב תויתרבה תוצובק לש

[*Cohen-Strawczynski P., Levy D., Konstantinov V.* Immigrant Youth in Israel – the Up-to-Date Situation. Jerusalem : Myers Joint – Brookdale Inst., 2010. 121 p.]

2010. // תינכדע בצמ תנומת – לארשיב מילוע רעונ ניב. י', בוניטנטסנוק, ז', ויל, פ', יקסני'צברטס-נהאכ
מ'ע 121: מילשורי. ליידיקורב זוכמ – טניול'ג סרייאמ

Damian N., Rosenbaum-Tamari Y. Jewish Identity and Immigration to Israel : The Current Wave of Russian Immigrants // *Rev. Europ. des Migrations Intern.* Vol. 12. 1996. № 3. P. 123–138.

Damian N., Rosenbaum-Tamari Y. Immigrants from the FSU and Their Social Integration in Israeli Society: Expectations and Realities // *Intern. Rev. of Sociology.* Vol. 9. 1999. № 2. P. 149–159. DOI 10.1080/03906701.1999.9971304.

[*Elias N.* The Functions of the Mass Media in a Crisis: The Case of Immigrants from the USSR in Israel // *Israeli Sociology.* Vol. 6. 2005. № 2. P. 295–312.]

מייח זוכמ // לארשיב מ"הירבמ מירגהמ לש הרקמה: תובלתשה תייגטרטסאכ תרושקת ישומיש ג, סאילא
ביבא לת תטיסרבינוא. 2005, הקיטילופו הרבח, תרושקתל גוצרה

[*Elias N., Bar-Ilan Yerushalmi M., Sofer S.* Relations Between Immigrants from the FSU and Veteran Israelis and Their Mutual Perceptions // *Rev. of Research Literature.* Presented to the Chairman of the Aliyah, Absorption and Diaspora Committee, Naomi Blumenthal. Jerusalem : Knesset, 2000. 41 p.]

תהו מיקיתווה מילארשיה ייבל תונידמה רבח ילוע זיב מיסחיה. ש', רפוס, מ', ימלשורי נליא-רב, ג', סאילא
// לטנמולב ימענ תוצופתהו הטילקה, היילעה תדעו ר"ויל שגומ. תירקמה תורפס תריקס. מהלש תוידדהה תוסיפ
מ'ע 41. מילשורי. 2000, תסנכה ירבד

[*Elias N., Lemysh D.* Together and Separately : The Place of Mass Communication among Immigrant Families from the FSU // 'Russians' in Israel: The Pragmatics of Immigrant Culture / ed. by R. Feldhi, Y. Lerner ; publ. by Van Leer Jerusalem Inst. Kibbutz Hameuchad, 2012. P. 231–255.]

תונידמה רבחמ מירגהמ תוחפשם ברקב מינומה תרושקת לש המוקמ: דוחלו דחיב. ז', שימל, ג', סאילא
ריל נאו זוכמ תאצוה. 2012, הריגה תוברת לש הקיטמגרפה: לארשיב 'מיסור'. (מיכרוע). י', רנרל, ר' יחדלפ
231–255: דחואמה זיבוקה מילשוריב

[*Epstein A.* "The New Ashkenazim" on the Rift Line : How the Meeting between Immigrants from the USSR and Israeli Society Was Missed // *The Root of Things : Re-examination of Questions of People and Society* / ed. by R. Rosenthal. Jerusalem : Crown, 2005. P. 128–139.]

הרבחה תונידמה רבח ילוע זיב שגפמה זימחהו ריא: עסשה וק לע "מישדחה מיונכשאה". א', קייטשפא
מילשורי. 2005. // הרבחו מע תולאשב שדוחמ זויע. מירבדה שרוש, (ררוע). ר', לטנוור דותמ. תילארשיה
128–139: רתכ

Ferdman, M., Horenczyk, G. Cultural Identity and Immigration // *Language, Identity and Immigration* / ed. by E. Olshtain, G. Horenczyk. Jerusalem, Magnes, 2000. P. 81–100.

Fialkova L., Yelenevskaya M. Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to A Group Portrait. Detroit : Wayne State Univ. Press, 2007. 204 p.

[*Golan R.* Learning Hebrew and Aspects of Identity among Russian Speakers in Israel // *Studies in Language and Society.* Vol 3. 2010. № 1. P. 122–139.]

2010. 3. הרבחו הפשב מינויע // לארשיב תיסור ירבוד ברקב תוהזו לש מיטביהו תירבע דומיל. ר', קלוג
№ 1. 122–139.

[*Gomel A.* You and We: Being Russian in Israel. Kinneret Zmora Beitan Publ., 2006. 176 p.]

- מ'ע 176. ןתיב הרומז תרנכ //2006. לארשיב מיסור תויהל :ונחנאו מתא .א' למגז.
[Gur-Gurevitz B. The Search for Identity: Between Assimilation and Immigration. The Zionist Library, 2003. 423 p.]
- מ'ע 423. תינוצה היירפסה // 2003. הריגהל תוללובתה יוב :תוהזה שופיח .ב' ,ץיברוג-רוג.
[Hanin V. Potential for Change // Faces – Culture, Society and Education / publ. by the Teachers' Federation. 2001. Vol. 50. P. 65–72.]
- 50: ןויליג .2001. מירומה תורדתסה תאצה ,דוניחו הרבח ,תוברת – מינפ // יוניש לש לאיצנטופ ,ז' יונח
65–72.
- Horowitz T. Integration or Separatism? // Children of Perestroika in Israel / ed. by T. Horowitz. Langham : Univ. Press of America, 1999. P. 1–21.
- Horowitz T. The Integration of Immigrants from the Former Soviet Union // Israel Affairs. Vol. 11. 2005. № 1. P. 117–136. DOI 10.1080/1353712042000324481.
- Israelowitz R., Reznik A. Former Soviet Union Immigrant and Native-Born Adolescents in Israel: Substance Use and Related Problem Behavior // J. of Ethnicity in Substance Abuse. Vol. 6. 2007. № 1. P. 131–138. DOI 10.1300/J233v06n01_08.
- [Konstantinov V. Trends in the Integration of Immigrants from the Former USSR. Research Report. Jerusalem : Myers-Joint – Brookdale Inst., 2015. 91 p.]
- טניוג-סרייאמ ןוכמ .2015. רבעשל מ"הירב ילוע לש מתובלתשהב תומגמ ,ז' ,בוניטנטסוק
מ'ע 91 :מילשורי ,ליידקורב.
- Kozulin A., Venger A. Psychological and Learning Problems // Children of Perestroika in Israel / ed. by T. Horowitz // Langham : Univ. Press of America, 1999. P. 190–204.
- [Leshem A., Lisk M. The Social and Cultural Crystallization of the Russian Community in Israel // From Russia to Israel – Identity and Culture in Transition / ed. by A. Leshem, M. Lisk. Tel Aviv : Hakibbutz Hameuchad Publ., 2001. P. 27–76.]
- קסיל ,א' ,משל דותמ .לארשיב תיסורה הליהקה לש תיתוברתהו תיתרבהה תושבגתה .מ' קסיל ,א' ,משל
27–76 :ביבא-לת ,דחואמה ןוביקה תאצה // 2001. רבעמב תוברתו תוהז – לארשיל היסורמ (מיכרוע) .מ.
- Leshem E., Sicron M. The Soviet Immigrant Community in Israel // Jews in Israel : Contemporary Social and Cultural Patterns / ed. by U. Rebnun, C. Waxman. Hannover : Brandeis Univ. Press, 2004. P. 81–117.
- [Lisk M. Immigrants from the FSU between Separation and Integration // Allocation of Resources to Social Services, 1994–1995 / ed. by E. Kop. Jerusalem : Center for the Study of Social Policy in Israel, 1995. P. 167–174.]
- ורישל מיבאשמ תאצקה , (דרוע) פוק .ע :דותמ .תובלתשהל תולדבתה יוב סימעה-רבחמ מילועה .מ' קסיל
167–174 :לארשיב תיתרבהה תוינידמה רקחל זכרמה ,מילשורי .1995 // מייתרבה מית
- [Lissitsa S., Peres Y. The Integration Index of USSR Immigrants in Israel – Is It a Success Story? // From the Roots of the Past to the Buds of Tomorrow : Immigration of USSR Immigrants to Israel in the 2000s / ed. by S. Lisitsa, Y. Bokek-Cohen. Ariel : Ariel Univ. Center in Samaria, 2012. P. 65–83.]
- ס' הציסיל :דותמ ?החלצה רופיס מאה – לארשיב מ"הירב ילוע לש תובלתשה דמ .ז' ,סרפ ,ס' הציסיל
// מייפלאה תונשב לארשיב מ"הירב ילוע לש מתוברעתה .רחמה ינציגל רבעה ישרושמ . (תוכרוע) .ז' ןה-קקוב
2012: 65–83. ,וורמושב לאירא יאטיסרבינואה זכרמה
- Mesch G. Between Spatial and Social Segregation among Immigrants: The Case of Immigrants from the FSU in Israel // Intern. Migration Rev. Vol. 36. 2002. № 3. P. 912–934. DOI 10.1111/j.1747-7379.2002.tb00109.x.
- Mirsky J., Kaushinski F. Migration and Growth: Separation-Individuation Processes in Immigrant Students in Israel // Adolescence. Vol. 95. 1989. № 24. P. 725–740.
- [Mirsky J. Independence – Difficult Language: Family and Adolescence in the Soviet Union // Adolescent Motivation: Therapy, Psychopathology and Immigrant Absorption Processes / ed. by H. Deutsch, S. Schneider. Jerusalem : Jerusalem Summit Inst., 1992. P. 39–50.]
- (מיכרוע) .ס ,רדיינש ,ח ,שטיוד :דותמ .תוצעומה תירבב תורגבתהו החפשמ :השק הפש – תואמצע .ז' ,יקסרימ
39–50 :1992 טימאס ןוכמ מילשורי// היילע תטילק יכילהתו היגולותפוכיספ ,לופיט :תורגבתהה ליגב היציטומ
- [Mirsky J. Conversations on Immigrant Youth : Immigrants from the Former USSR in Israel. Jerusalem : Falk Inst. for Mental Health and Behavioral Sciences Research, 1997. 42 p.]
- רקחל קלאפ ןוכמ :מילשורי // לארשיב רבעשל מ"הירבמ הלוע רעונ .הלוע רעונ לע תוהזש .ז' ,יקסרימ
מ'ע 42 .1997: תוגהנתהה יעדמו שפנה תואירב

- [*Mirsky J.* Israelis. Migration Stories. Tel Aviv : Tzivony Publ., 2005. 192 p.]
 'מע 192. מינועבצ, ביבא-לה. // 2005. הריגה ירופיס. מילארשי. 'י, יקסרימ
- Niznik M.* Specifics of the Cultural Integration of Russian-Speaking Immigrants in Israel // *Diasporas*. Independent Academic J. 2003. No. 1. P. 48–67.
- Pedraza S.* Cultural Psychology of Immigrants. N. Y. : Psychology Press, 2006. 400 p.
- [*Peres Y.* Introduction to a Digest of Articles // From the Roots of the Past to the Buds of Tomorrow : Immigration of USSR Immigrants to Israel in the 2000s / ed. by S. Lisitsa, Y. Bokek-Cohen. Ariel : Ariel Univ. Center in Samaria, 2012. P. 6–7.]
- לארשיב מ"הירב ילוע לש מתוברעתה. רחמה ינצינל רבעה ירושמ" מירמאמ קבוקל חיתפ ירד. 'י, סרפ
 2012 : 6-7. ,וורמושב לאירא יאטיסרבינואה זכרמה // "מייפלאה תונשב
- Remennick L.* Transnational Community in the Making: Russian-Jewish Immigrants of the 1990s in Israel // *J. of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 28. 2002. № 3. P. 515–530. DOI 10.1080/13691830220146581.
- Remennick L., Prashizky A.* Russian Israelis and Religion: What Changed after Twenty Years in Israel? // *Israeli Studies Rev.* Vol. 27. 2012. № 1. P. 55–77.
- [*Rosenbaum-Tamari Y.* Immigrants from the FSU; Motives for Immigration and Commitment to Life in Israel. Jerusalem : Ministry of Immigrant Absorption, 2004. 36 p.]
- יילקל דרשמה : מילשורי // לארשיב מייחל תוביוחמו היילע יעינמ; רבעשל מ"הירב ילוע. 'י, זרמת-מואבנוור
 2004. 36 'מע. רקחמלו וונכתל פגאה, היילעה תט
- Schwartz M.* Second Generation Immigrants: A Socio-Linguistic Approach of Linguistic Development within the Framework of Family Language Policy // *Current Issues in Bilingualism: Cognitive and Socio-linguistic Perspectives* / ed. by M. Leikin, M. Schwartz, Y. Tobin. Dordrecht : Springer Science & Business Media, 2012. P. 119–135.
- [*Semyonov M., Haberfeld J., Reichman R. et al.* Ruppim Index: The Annual Index for the Integration of Immigrants in Israel. Emek Hefer : Ruppim Academic Center, 2010. 48 p.]
- ייליוושא'צ' 'ס; וורבלייה; 'א, הדיבו-רצלז; 'ק, תימא; 'ר, לא-רב; 'ר, ומכיר; 'י, דלפרה; 'מ, בונוימס
 קמע, ויפור ימדקא זכרמ // לארשיב מילוע לש מתובלתשהל יתנשה דדמה: ויפור דמ. 2010. 'ס, וישולוב
 רפה: 48 'מע.
- Sheffer G.* A Nation and Its Diaspora: A Re-examination of Israeli Jewish Diaspora Relations // *Diaspora. J. of Transnational Studies*. Vol. 11. 2002. № 3. P. 331–358. DOI 10.3138/diaspora.11.3.331.
- Slonim-Nevo V., Mirsky J., Nauck B., Horowitz T.* Social Participation and Psychological Distress among Immigrants from the Former Soviet Union : A Comparative Study in Israel and Germany // *Intern. Social Work*. Vol. 50. 2007. № 4. P. 473–488. DOI 10.1177/0020872807077908.
- Spolsky B.* Family Language Policy – the Critical Domain // *J. of Multilingual and Multicultural Development*. 2012. Vol. 33. № 1. P. 3–11. DOI 10.1080/01434632.2011.638072.
- Spolsky B., Shohamy E.* The Languages of Israel: Policy, Ideology and Practice (Bilingual Education and Bilingualism). Clevedon : Multilingual Matters, 1999. 299 p.
- Taylor C.* Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton : Princeton Univ. Press, 2013. 175 p.
- Titzmann P., Serwata O., Silbereisen R., Davidov E.* Ethnic Homophily in Minority Groups : A Comparative Perspective on Germany and Israel // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 2016. Vol. 47. № 8. P. 1076–1096. DOI 10.1177/0022022116658245.
- [*Zilberg N.* The Jewish-Russian Intelligentsia in Israel. Searches for New Models of Integration // *Jews in the USSR in Transition*. Vol. 19. 2000. № 4. P. 196–221.]
- מ"הירב ידוהי // היצרנגטיא לש מישדח מילדומ ישופיה. לארשיב תיסור-תידוהיה היצנגיליטינאה. 'י, גרבלין
 2000 (19)4 : 196–212. רבעמב
- Zubida H., Lavi L., Harper R., Nakash O., Shoshani A.* Home and away: Hybrid Perspective on Identity Formation in 1.5 and Second Generation Adolescent Immigrants in Israel // *Glocalism. J. of Culture, Politics and Innovation*. 2013. № 1. P. 2–28. DOI 10.12893/gjpci.2013.1.6.

References

- Amit, K. (2012). Social Integration and Identity of Immigrants from Western Countries, the FSU and Ethiopia in Israel. In *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 35. No. 7, pp. 1287–1310. DOI 10.1080/01419870.2011.602091.
- Baidier, L., Ever-Hadani, P., Kaplan-Denour, A. (1994). Crossing New Bridges: The Process of Adaptation and Psychological Distress of Russian Immigrants in Israel. In *Psychiatry*. Vol. 59, pp. 175–183. DOI 10.1080/00332747.1996.11024758.
- Ben-Rafael, E., Olshtain, E., Geijst, I. (1998). Identity and Language: The Social Insertion of Soviet Jews in Israel. In Levin-Epstein, N., Ritterband, P., Roi, Y. (Eds.). *Russian Jews on Three Continents. Emigration and Resettlement*. L., Frank Cass, pp. 364–388.
- Ben-Rafael, E., Peres, Y. (2007). *Is Israel One? Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded*. Boston, Leiden, Brill. 332 p.
- Ben-Raphael, E. (2008). Contemporary Jewish Identities. In Sabar Ben-Yehoshua, N., Shimoni, N. H. (Eds.). *Jewish Peoplehood*. Tel Aviv, Beit Hatfutsot Publ., pp. 88–112. (In Hebrew).
- Bertrand, M., Mullainathan, S. (2004). Are Emily and Greg more Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination. In *The American Economic Rev*. Vol. 94. No. 4, pp. 991–1013.
- Cohen, Y., Tukachinsky, R. (2007). Television and Social Identity in the Multi-Channel Age: Global and Local Viewing Patterns of Social Groups in Israel. In *Israeli Sociology*. Vol. 8. No. 2, pp. 241–267. (In Hebrew).
- Cohen-Strawczynski, P., Levy, D., Konstantinov, V. (2010). *Immigrant Youth in Israel – up-to-date Situation*. Jerusalem, Myers Joint – Brookdale Inst. 121 p. (In Hebrew).
- Damian, N., Rosenbaum-Tamari, Y. (1996). Jewish Identity and Immigration to Israel: The Current Wave of Russian Immigrants. In *Rev. Europ. des Migrations Intern*. Vol. 12. No. 3, pp. 123–138.
- Damian, N., Rosenbaum-Tamari, Y. (1999). Immigrants from the FSU and Their Social Integration in Israeli Society: Expectations and Realities. In *Intern. Rev. of Sociology*. Vol. 9. No. 2, pp. 149–159. DOI 10.1080/03906701.1999.9971304.
- Elias, N. (2005). The Functions of the Mass Media in a Crisis: The Case of Immigrants from the USSR in Israel. In *Israeli Sociology*. Vol. 6. No. 2, pp. 295–312. (In Hebrew).
- Elias, N., Bar-Ilan Yerushalmi, M., Sofer, S. (2000). The Relations Between Immigrants from the FSU and the Veteran Israelis and Their Mutual Perceptions. In *Review of Research Literature. Presented to the Chairman of the Aliyah, Absorption and Diaspora Committee, Naomi Blumenthal*. Jerusalem, Knesset. 41 p. (In Hebrew).
- Elias, N., Lemysh, D. (2012). Together and Separately: The Place of Mass Communication among Immigrant Families from the FSU. In Feldhi, R., Lerner, Y. (Eds.). *'Russians' in Israel: The Pragmatics of Immigrant Culture*. Publ. by the Van Leer Jerusalem Inst., Kibbutz Hameuchad, pp. 231–255. (In Hebrew).
- Epstein, A. (2005). “The New Ashkenazim” on the Rift Line: How the Meeting between Immigrants from the USSR and Israeli Society Was Missed. In Rosenthal, R. (Ed.). *The Root of Things. Re-examination of Questions of People and Society*. Jerusalem, Crown, pp. 128–139. (In Hebrew).
- Ferdman, M., Horenczyk, G. (2000). Cultural Identity and Immigration. In Olshtain, E., Horenczyk, G. (Eds.). *Language, Identity and Immigration*. Jerusalem, Magnes, pp. 81–100.
- Fialkova, L., Yelenevskaya, M. (2007). *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to A Group Portrait*. Detroit, Wayne State Univ. Press. 204 p.
- Golan, R. (2010). Learning Hebrew and Aspects of Identity among Russian Speakers in Israel. *Studies in Language and Society*. Vol. 3. No. 1, pp. 122–139. (In Hebrew).
- Gomel, A. (2006). *You and We: Being Russian in Israel*. Kinneret Zmora Beitan Publ. 176 p. (In Hebrew).
- Gur-Gurevitz, B. (2003). *The Search for Identity: Between Assimilation and Immigration*. The Zionist Library. 423 p. (In Hebrew).
- Hanin, V. (2001). Potential for Change. In *Faces – Culture, Society and Education / publ. by the Teachers' Federation*. Vol. 50, pp. 65–72. (In Hebrew).

Horowitz, T. (1999). Integration or Separatism? In Horowitz, T. (Ed.) *Children of Perestroika in Israel*. Lanham, Univ. Press of America, pp. 1–21.

Horowitz, T. (2005). The Integration of Immigrants from the Former Soviet Union. *Israel Affairs*. Vol. 11. No. 1, pp. 117–136. DOI 10.1080/1353712042000324481.

Isralowitz, R., Reznik, A. (2007). Former Soviet Union Immigrant and Native-Born Adolescents in Israel: Substance Use and Related Problem Behavior. In *J. of Ethnicity in Substance Abuse*. Vol. 6. No. 1, pp. 131–138. DOI 10.1300/J233v06n01_08.

Konstantinov, V. (2015). *Trends in the Integration of Immigrants from the Former USSR. Research Report*. Jerusalem, Myers-Joint-Brookdale Inst. 91 p. (In Hebrew).

Kozulin, A., Venger, A. (1999). Psychological and Learning Problems. In Horowitz, T. (Ed.). *Children of Perestroika in Israel*. Lanham, Univ. Press of America, pp. 190–204.

Leshem, A., Lisk, M. (2001). The Social and Cultural Crystallization of the Russian Community in Israel. In Leshem, A., Lisk, M. (Eds.). *From Russia to Israel – Identity and Culture in Transition*. Tel Aviv, Kibbutz Hameuchad, pp. 27–76. (In Hebrew).

Leshem, E., Siron, M. (2004). The Soviet Immigrant Community in Israel. In Rebnun, U., Waxman, C. (Eds.). *Contemporary Social and Cultural Patterns*. Hanover, Brandeis Univ. Press, pp. 81–117.

Lisk, M. (1995). Immigrants from the FSU between Separation and Integration. In Kop, E. (Ed.). *Allocation of Resources to Social Services, 1994–1995*. Jerusalem, Center for the Study of Social Policy in Israel, pp. 167–174. (In Hebrew).

Lissitsa, S., Peres, Y. (2012). The Integration Index of USSR Immigrants in Israel – Is It a Success Story? In Lissitsa, S., Bokek-Cohen, Y. (Eds.). *From the Roots of the Past to the Buds of Tomorrow : Immigration of USSR Immigrants to Israel in the 2000s*. Ariel, Ariel Univ. Center in Samaria, pp. 65–83. (In Hebrew).

Mesch, G. (2002). Between Spatial and Social Segregation among Immigrants: The Case of Immigrants from the FSU in Israel. In *Intern. Migration Rev.* Vol. 36. No. 3, pp. 912–934. DOI 10.1111/j.1747-7379.2002.tb00109.x.

Mirsky, J. (1992). Independence – Difficult Language: Family and Adolescence in the Soviet Union. In Deutsch, H., Schneider, S. (Eds.). *Adolescent Motivation: Therapy, Psychopathology and Immigrant Absorption Processes*. Jerusalem, Jerusalem Summit Inst., pp. 39–50. (In Hebrew).

Mirsky, J. (1997). *Conversations on Immigrant Youth. Immigrants from the Former USSR in Israel*. Jerusalem, Falk Inst. for Mental Health and Behavioral Sciences Research. 42 p. (In Hebrew).

Mirsky, J. (2005). *Israelis. Migration Stories*. Tel Aviv, Tzivony Publ. 192 p. (In Hebrew).

Mirsky, J., Kaushinski, F. (1989). Migration and Growth: Separation-Individuation Processes in Immigrant Students in Israel. In *Adolescence*. Vol. 95. No. 24, pp. 725–740.

Niznik, M. (2003). Specifics of the Cultural Integration of the Russian-Speaking Immigrants in Israel. In *Diasporas. Independent Academic J.* No. 1, pp. 48–67.

Pedraza, S., (2006). *Cultural Psychology of Immigrants*. N. Y., Psychology Press. 400 p.

Peres, Y. (2012). Introduction to a Digest of Articles. In Lissitsa, S., Bokek-Cohen, Y. (Eds.). *From the Roots of the Past to the Buds of Tomorrow: Immigration of USSR Immigrants to Israel in the 2000s*. Ariel, Ariel Univ. Center in Samaria, pp. 6–7. (In Hebrew).

Remennick, L. (2002). Transnational Community in the Making: Russian-Jewish Immigrants of the 1990s in Israel. In *J. of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 28. No. 3, pp. 515–530. DOI 10.1080/13691830220146581.

Remennick, L., Prashizky, A. (2012). Russian Israelis and Religion: What Changed after Twenty Years in Israel? In *Israeli Studies Rev.* Vol. 27. No. 1, pp. 55–77.

Rosenbaum-Tamari Y. (2004). *Immigrants from the FSU; Motives for Immigration and Commitment to Life in Israel*. Jerusalem, Ministry of Immigrant Absorption. 36 p. (In Hebrew).

Schwartz, M. (2012). Second Generation Immigrants: A Socio-Linguistic Approach of Linguistic Development within the Framework of Family Language Policy. In Leikin, M., Schwartz, M., Tobin, Y. (Eds.). *Current Issues in Bilingualism: Cognitive and Socio-linguistic Perspectives*. Dordrecht, Springer Science & Business Media, pp. 119–135.

Semyonov, M., Haberfeld, J., Reichman, R. et al. (2010). *Ruppin Index: The Annual Index for the Integration of Immigrants in Israel*. Emek Hefer, Ruppin Academic Center. 48 p. (In Hebrew).

Sheffer, G. (2002). A Nation and Its Diaspora: A Re-Examination of Israeli Jewish Diaspora Relations. In *Diaspora. J. of Transnational Studies*. Vol. 11. No. 3, pp. 331–358. DOI 10.3138/diaspora.11.3.331.

Slonim-Nevo, V., Mirsky, J., Nauck, B., Horowitz, T. (2007). Social Participation and Psychological Distress among Immigrants from the Former Soviet Union: A Comparative Study in Israel and Germany. *Intern. Social Work*. Vol. 50. No. 4, pp. 473–488. DOI 10.1177/0020872807077908.

Spolsky, B. (2012). Family Language Policy – the Critical Domain. In *J. of Multilingual and Multicultural Development*. Vol. 33. No. 1, pp. 3–11. DOI 10.1080/01434632.2011.638072.

Spolsky, B., Shohamy, E. (1999). *The Languages of Israel: Policy, Ideology and Practice (Bilingual Education and Bilingualism)*. Clevedon, Multilingual Matters. 299 p.

Taylor, C. (2013). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton Univ. Press. 175 p.

Titzmann, P., Serwata, O., Silbereisen, R., Davidov, E. (2016). Ethnic Homophily in Minority Groups: A Comparative Perspective on Germany and Israel. In *J. of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 47. No. 8, pp. 1076–1096. DOI 10.1177/0022022116658245.

Zilberg, N. (2000). The Jewish-Russian Intelligentsia in Israel. Searches for New Models of Integration. In *Jews in the USSR in Transition*. Vol. 19. No. 4, pp. 196–221. (In Hebrew).

Zubida, H., Lavi, L., Harper, R., Nakash, O., Shoshani, A. (2013). Home and Away: Hybrid Perspective on Identity Formation in 1.5 and Second Generation Adolescent Immigrants in Israel. In *Glocalism. J. of Culture, Politics and Innovation*. No. 1, pp. 2–28. DOI 10.12893/gjcp.2013.1.6.

The article was submitted on 25.04.2021

VICTIM VS SELF-SACRIFICE: RELIGION – POLITICS – CULTURE

DOI 10.15826/qr.2021.4.636

УДК 101+17.021.2+27-184+27-788-055.1



Ethical Reflections on Self-Sacrifice in Russian Monasticism* **

Ján Zozulák

Constantine the Philosopher University in Nitra,
Nitra, Slovakia

This paper analyses self-sacrifice as the highest form of love, focusing on the Byzantine perception of ethical principles of self-sacrifice that was transferred into Russian cultural space via translations of neptic literature, thus continuing the ancient philosophical tradition. On the basis of a historical source (Eusebius of Caesarea) the author highlights cases of self-sacrifice in individuals' lives out of charitable love for their neighbours and illuminate a new Christian axiological outlook on sacrifice. Sacrifice and self-sacrifice are not understood in the sense of a victim of the system, but rather as a sacrifice out of love for one's neighbour. Christians approach death positively either through conscious sacrifice/self-sacrifice or through spiritual struggle, asceticism. In relation to this, this paper outlines the topic of self-sacrifice in relation to martyrdom and, subsequently, the martyrdom of conscience, in which the essence of ascetic life originates. The basic aim is to compare the Greek and Russian understanding of self-sacrifice by using specific examples. The foundational sources for this paper are neptic texts, the authors of which, on the basis of their own experience, asked their readers for spiritual struggle and sacrificing their lives to God. Their ideas were transferred to Russian context through the *Dobrotolublye*, which had a profound impact on the spread of the hesychastic tradition in Russia in the nineteenth century. Exemplars of spiritual struggle within representatives of Russian monasticism, who sacrificed their lives to God and brought a Byzantine understanding of spiritual struggle against passion into Russian

* This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under contract No. APVV-16-0116.

** Citation: Zozulák, J. (2021). Ethical Reflections on Self-Sacrifice in Russian Monasticism. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1226–1240. DOI 10.15826/qr.2021.4.636.

Цитирование: Zozulák J. Ethical Reflections on Self-Sacrifice in Russian Monasticism // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1226–1240. DOI 10.15826/qr.2021.4.636.

culture include Paisiy Velichkovsky, Nazariy Kondratyev, Serafim of Sarov, and the Optina elders Mosey, Leonid, and Makariy.

Keywords: philosophy, ethics, self-sacrifice, religion, culture, neptic, ascetic

Автор анализирует проблематику самопожертвования как высшей формы любви с акцентом на византийском восприятии этических принципов самопожертвования, пришедшем в пространство русской культуры через переводы ниптической (аскетической) литературы, продолжающей традицию античной философии. С опорой на исторический источник – труд Евсевия Кесарийского – рассмотрены случаи принесения в жертву собственной жизни из милосердной любви к ближнему и новый, аксиологически христианский взгляд на жертвоприношения. Жертвоприношение и самопожертвование понимаются здесь не в качестве «жертвы системы», но скорее как жертва из любви к ближнему. Христианский подход к смерти в некотором роде позитивен: смерть осмысливается либо через осознанное жертвоприношение или самопожертвование, либо через духовную борьбу – аскезу. Проблематика самопожертвования рассматривается в связи с понятиями мученичества и мук совести, в которых коренится самая суть аскетической жизни. Ключевая цель работы – сопоставить на основании конкретных примеров греческое и русское понимание самопожертвования. Главный источник – ниптические тексты, авторы которых, основываясь на собственном опыте, призывают читателей к духовной борьбе и принесению своей жизни в жертву Богу. Их идеи проникли в русскую культуру через сборник «Добротолюбие», оказавший значительное влияние на распространение в России исихастской традиции в конце XVIII – начале XIX в. Примерами духовной борьбы в среде российского монашества, из любви приносившего жизнь в жертву Богу и перенесшего византийское понимание духовной борьбы со страстями и стремления к добродетелям в русскую культурную среду, были Паисий Величковский, Назарий Кондратьев, Серафим Саровский, оптинские старцы Моисей, Лев и Макарий.

Ключевые слова: философия, этика, самопожертвование, религия, культура, ниптический, аскетический

Thinkers in each epoch view the topic of self-sacrifice through different prisms of understanding the world and humanity. It is therefore understandable that self-sacrifice has various philosophical, historical, and cultural interpretations, which often lead to different conclusions. In exploring this topic, the selection of methodology depends on the analysis of the cultural dimensions of sacrifice, which is based on the functional understanding of sacrifice proposed by the French sociologist and philosopher Émile Durkheim, the creator of this approach [Аникин, с. 65]. Traditionally, tackling this topic has taken the form of evaluating the

social context of sacrifice or broader social and cultural examinations of the concepts of self-sacrifice. Many ethical issues have so far been evaluated primarily from the point of view of Western European thinkers, who were significantly influenced by the Protestant understanding of ethics; therefore, a clear delimitation of the methodological foundation is critical for determining the approach to self-sacrifice.

If we posit that the term *sacrifice* – as in, that which is sacrificed (*жертва* (*zhertva*)) and, more prominently, the term *sacrifice* (oblation) as in the act of sacrifice (*жертвоприношение* (*zhertvoprinoshenie*)) – are linked to the material world, and *devotion* (in Russian – and other Slavic languages – etymologically related to *self-sacrifice*, *жертвенность* (*zhertvennost'*)) is linked to the spiritual sphere, then it is evident that multiple authors have adopted a postmodern interpretation of the terms *sacrificial* (*жертвенное* (*zhertvennoe*)) and *sacred* (*сакральное* (*sakral'noe*)) [Гижа] and attempted to explain the terms *profane* and *sacred* [Попович, с. 64] on the basis of Mircea Eliade, who places them in opposition to each other [Eliade]. The separation of the sacred from the profane in Western thought, however, has led to the expulsion of religious philosophy and ethics from social life, contributing to the later prominence of secularism and atheism. For this reason, Nikos Matsoukas criticizes the subjective position of Herbert Hunger [Hunger, p. 88] and other researchers, who make “an axiomatic distinction between worldly –profane and ecclesiastic–sacred in a historically, but even more so philologically absurd manner” [Ματσούκας, p. 399]. A critical conceptual analysis of the theological approach to the sacred–profane relationship [Гижа] led us to the idea of outlining the influence of Greek neptic thought on self-sacrifice in Russian monasticism and to delve into the understanding the sacrifice of love (i. e. charitable sacrifice; *жертва любви* (*zhertva lyubvi*)) through devotion (i. e. sacrificing one’s life, as devotion and sacrifice are etymologically connected in multiple Slavic languages) to God via asceticism.

Regarding objectivity, we consider it extremely important to draw attention to the Byzantine perception of ethical principles of self-sacrifice, which entered the Russian cultural space from Byzantium and acted as a continuation of the ancient philosophical tradition. It is not our intent to confront the eastern and western understandings of this topic in context of Russian culture, but rather to note specific examples of self-sacrifice by individuals who thus carried out a sacrifice of (charitable) love (*жертва любви* (*zhertva lyubvi*)). The presented analysis of self-sacrifice is based on the Greek neptic tradition, which found an application in the Russian cultural context, where Jesus Christ was for a long time viewed as the ideal of selfless (i. e. self-sacrificing, charitable) behaviour, representing self-sacrifice as the highest form of love in the words: “No one has greater love than this, to lay down one’s life for one’s friends” (Jn 15 : 13) (all English translation of Bible verses taken from NRSV). Jesus suggests himself as an example, sacrificing himself for “the life of the world” (Jn 6 : 51).

Self-sacrifice as the highest form of love (жертва любви (zhertva lyubvi))

The highest form of love is sacrificing (i. e., devoting) one's life to God or one's neighbour (i. e., fellow human beings); the sacrifice of love (*жертва любви* (zhertva lyubvi)) therefore holds an important place in Christian teachings. The usual connotations of sacrifice are connected with self-sacrifice, overcoming the fear of death when acting in another person's interests and for their salvation: this is the highest display of spirituality and determination [Гижа, с. 573]. This means that the perfection of Christian love (charity) is not found in the psychological, but in the ontological dimension, where one no longer discerns oneself from one's neighbour, but loves one's neighbour as oneself because Christ is in them [Mantzaridis, p. 229]. In historical sources, multiple such cases are recorded, testifying that many believers sacrificed their lives for love of their neighbours during the historical persecutions of Christianity and deadly plagues, imitating Christ, who sacrificed Himself for the sake of all humanity. The church historian Eusebius of Caesarea mentions the writings of Dionysius of Alexandria as evidence of the immeasurable love Christians feel towards the terminally ill and of their selflessness in the name of Christ:

At any rate, most of our brethren, through their surpassing love and brotherly kindness being unsparing of themselves and clinging to one another, fearlessly visiting the sick and continually ministering to them, serving them in Christ, most cheerfully departed this life with them, becoming infected with the affliction of others, and drawing the sickness from their neighbors upon themselves, and willingly taking over their pains. And many, after they had cared for the sickness of others and restored them to health, themselves died, transferring their death to themselves...¹ [Eusebii Pamphili, p. 688C–689A].

This self-sacrifice of the first Christians, culminating in their deaths, was fueled by immense love for one's neighbour and sprang from a deep faith in God. From this angle, their voluntary deaths out of love for their neighbour "seemed to be little short of martyrdom" [Ibid., p. 689A]. The text further states:

But the action of the pagans was entirely the opposite. They would thrust away those who were just beginning to fall sick, and they fled their dearest; they would cast them upon the roads half-dead, and would treat the unburied bodies as vile refuse, shunning the communication and contagion of the death [Ibid., p. 689B].

This paradox of Christian love is incomprehensible in a non-Christian environment, as is the willingness to sacrifice oneself for one's neighbour. Charitable love assumes acceptance of death and its overcoming with

¹ English translation by Roy J. Deferrari.

faith in Christ, by which life attains a new meaning. One who is free from the fear of death can triumph over the world and taste real life and love [Mantzaridis, p. 235–236]. The epitome of true charitable love is Christ, who, from love for mankind, took “the form of a slave” (Phil. 2 : 7).

The willingness of the first Christians to sacrifice themselves arose from their highest value – love for God and neighbour, founded in the words of Jesus Christ, with which He illuminated the foremost commandment in the Scripture:

‘You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind.’ This is the greatest and first commandment. And a second is like it: ‘You shall love your neighbor as yourself.’ On these two commandments hang all the law and the prophets (Matt 22 : 37–40).

The first Christians put this message into practice, as is testified by the apostle Paul in relation to the Galatians, when he states that they were willing to give him even their eyes had it been possible (Gal 4, 15). Immense love for one’s neighbour was professed in the same vein by Abba Agathon at the end of fourth century, when he stated that he would be happy if he could give his own body to a leper [Apophthegmata Patrum, p. 116C].

Self-sacrifice and martyrdom

Christianity, in contrast to pagan religions, offers a new approach to sacrifice with its deep spiritual dimension. It is no longer a sacrifice to pagan idols, but to God and one’s neighbour. People who decided to follow Christ refused oblations to pagan deities and did not hesitate to undergo a martyr’s death in the name of their faith in Christ. In other words, they were willing to give their own lives as the highest sacrifice to Christ. From an axiological standpoint, this stance was crucial, as they willingly accepted death for their highest ideal

A characteristic example of self-sacrifice from a bishop is Ignatius (Theophorus) of Antioch, who chose a martyr’s death even though it could have been avoided. In the period of persecution during the reign of Emperor Trajan, Ignatius was captured and sentenced to death by being thrown to beasts in the Colosseum. While being led to Rome, he found out that local Christians intended to rescue him. He immediately wrote an epistle, in which he asked the Christians of Rome not to attempt to avert his martyrdom, which meant true life for him [Κρικώνης, p. 151].

This makes it evident that, on one hand, he accepted martyrdom in the name of Christ out of love, and, on the other, as a good shepherd he cared about his followers, to whom he wrote seven letters during his last days to encourage them in their spiritual life. In these letters, he shows his fatherly love and expresses the belief that he is not leaving them forever, because he will meet them elsewhere – in the Kingdom of Heaven. In his opinion, people become true friends only in the divine realm; he thus asks Roman Christians to not only praise Christ in words, but to also break away

from worldly matters [Ibid., p. 153]. Such calls to renounce the material world led fourth-century Christians to leave the world behind and lead a monastic life. When a person leaves the mundane world and decides to lead a monastic life, they do so out of an immense love of God, sacrificing everything for Him and embarking on a journey of spiritual struggle.

Authentic Christian life manifests in constant shows of love: Christians therefore approach death in a positive way either through conscious self-sacrifice or through spiritual struggle. This approach is by no means a renunciation of world as a divine creation, but is rather a search for true meaning of human life.

Self-sacrifice and the martyrdom of conscience

During the persecutions in the first three centuries of Christianity, martyrdom in the name of Christ was considered the highest display of love for God. Christians held martyrs in high esteem, seeing them as heroes able to sacrifice themselves for Christ. The situation changed after 313, when the Church was granted freedom and the development of organized monasticism began in Egypt. From this point, Christians had the opportunity to delve more deeply into spiritual issues and focus on the struggle towards self-improvement, which naturally led to an increase in ascetic activity and the formation of monasticism.

Neptic authors, who, on the basis of their personal experiences, encourage people towards spiritual struggle, also deal with the issue of sacrificing one's life in the name of God. Centuries later, their ideas permeated into Russia via the collection *Dobrotolublye*, which had a profound impact on the spread of the hesychastic tradition in Russia at the turn of the nineteenth century, primarily via the influential spiritual centres of Sarov, Valaam, and Optina. The Greek philokalic spirit was thus transposed into Russian culture, where it leaned on the idea of sacrificing-devoting one's life to God that first took form in the early monastic centres in Egypt, Palestine, Syria, Asia Minor, and Constantinople in the fourth century. The lives of the first hermits show that the highest ideal of the people who decided to lead a monastic life was the willingness to devote their lives to God through ascetic struggle, the goal of which is to attain the divine image through "violence" against human nature. This "violence" against human nature takes place not through its destruction, but through turning towards God, because asceticism is accompanied by liberation from passion [Παπαδόπουλος, p. 16]. The monks who decided to voluntarily undergo this spiritual struggle were considered heroes of sanctity and exemplars of virtuous life, especially in showing love of God, from which proceeds love of one's neighbour.

Anthony the Great – whose life was described in detail by Athanasius the Great [Athanasii, 1857c] – became an exemplar of asceticism for the hermits. Anthony's spiritual struggle took place in strict asceticism, which first came to be seen as a "martyrdom of consciousness" (μαρτύριον τῆς συνειδήσεως), as Athanasius the Great calls it [Athanasii, 1857b, p. 588A]: it was equated with the martyrdom of blood. Ascetics, so-called white martyrs who "tortured" their

consciousness through spiritual struggle, attained the reward of martyrdom, just like red martyrs, who endured terrible tortures for their faith in Christ.

Athanasius also uses the expression μαρτυρῶν τῇ συνειδήσει when describing the ascetic life of Anthony the Great [Athanasii, 1857c, p. 912B], who sacrificed everything for his love of Christ and opted for the death of the old – sinful-person. This means that self-sacrifice does not have to necessarily end in death, as in the case of Christian martyrs, but can take place in the sphere of spiritual struggle. The topic of self-sacrifice, then, became linked to ascetic struggle, which found many followers in the times to come.

People move forward to charitable love through attaining Christian virtues, the chief among which are humility and obedience. The greater the humility one attains and the more one ignores one's own will, the more one's soul frees itself from passion and grows spiritually. A soul free from passion embraces the entire world, and every person is capable of self-sacrifice. When one is a slave to passion, one cannot love God [Mantzaridis, p. 228]; a Christian way of life therefore requires struggle against passion and attaining virtues. Freeing oneself from passion causes progress in love, which leads one to self-sacrifice. From this standpoint, the sacrificial aspect of Christianity is no longer primary, because sanctity and purity take its place [Попович, с. 66], being attained through perpetual efforts for perfection and being in the divine image.

In addition to the eremitic life as represented by Anthony the Great, cenobitic monasticism also appeared in the fourth century, first given form by Pachomius. In cenobitic monasteries, two-fold communion took place: with God and with one's neighbour. Monks strove for purity of the soul through asceticism out of their love for God. Their communion with their peers sprang from communion with God and primarily from their love of God. In loving God and attaining communion with Him, they saw the divine image in every person and thus loved every person as themselves. In Pachomius' community, each monk's altruism towards all others is evident.

As monks love God and are in communion with Him, they get to know themselves better and perceive the divine image in all people. This incites them to show love to all people, expressing it in prayer. As a part of their personal creed and long nocturnal services, monks' prayers are the highest and most authentic form of love, as they are the result of love for God.

Self-sacrifice in Russian monasticism

In the ninth century, Holy Mount Athos became an eminent centre of spiritual and cultural life, whence asceticism first started permeating into Russia and where the first contact of Russian monks with such an environment took place. The earliest known testimony to the existence of a Russian monastery on Athos dates to 1016 [Actes de Lavra]: it was here that Antony of Kiev probably became a monk [Thomson; Успенский]. He chose an eremitic way of life rather than a cenobitic one upon his return to Russia. The monk Theodosius later became the hegumen of the Kyiv Pechersk Lavra with Antony's approval. In this first Russian cenobitic monastery, Theodosius

employed the *typikon* of the Studite monastery in Constantinople [Ταχιάος, p. 452; Ποппэ]. The *Kievan Cave Paterikon* repeatedly highlights that Antony of Kiev brought with him the blessing of the Holy Mountain to Russia [Ольшевская, Травников]. From the above, it can be assumed that respect for Athonite monasticism served as an impulse for many Russian monks to travel to the Holy Mountain, where they learned about the hesychastic tradition. Relations between the Holy Mountain and Russia began to develop and, through translation, the Greek hesychastic tradition started taking root in Russian culture [Tachiaos]. From the eleventh to the thirteenth century, monastic literature in Rus' promoted devotion to asceticism, as expressed in the Sinai Patericon, for example [Krocak, p. 40].

Centuries later, the spiritual crisis that struck Russian society as a result of influence of the Enlightenment [Зеньковский, т. 1, с. 82–110] led to a spiritual rebirth, known as the *philokalic movement*. This began almost concurrently in Greek [Karamanidou, p. 167–169] and Slavic areas in the latter half of the eighteenth century and redirected attention to the Greek hesychastic tradition of the fourteenth century and its most prominent representative, Gregory Palamas (1296–1359). The essential feature of hesychasm was the effort to attain human perfection through cultivating virtues via asceticism and spiritual watchfulness (νήσις). Hesychasts emphasized the importance of purification from vice by employing Byzantine anthropology, the aim of which was the unification of man and God. Nicholas Kabasilas (1322/23–1391) also concentrated on the clarification of anthropological issues, confronting autonomous humanism and anthropocentrism with Christ as the authentic human life [Καβάσιλας, p. 680C]².

Nicholas Kabasilas was experienced in ascetic struggle and clearly delimited anthropological topics. When he writes about life in Christ, he does not moralize, but instead analyzes Christian ontology. In his view, life in Christ is not a mere formal application of the commandments, but rather humanity's ontological renewal by the cultivation of virtues [Ibid., p. 684CD]: people who are spiritually renewed are able to experience the beatitude of the next life in their current lives.

In Greek areas, philokalic renewal was initiated by Macarius Notaras (1731–1805), who published the Greek manuscripts of the neptic authors in the *Philokalia*. In Russia, this spiritual renewal is linked to the activities of Paisiy Velichkovsky (1722–1794), who lived on Mount Athos for eighteen years and surrounded himself with collaborators in order to translate and transcribe neptic ascetic texts.

Paisiy Velichkovsky was acutely aware that the social spiritual crisis was caused by monks distancing themselves from the spirit of the early fathers, and thus decided to provide the Slavs with the great wealth of thought and experience of the neptic ascetic writers. He restored the forgotten Byzantine tradition in Slavic monasticism and transposed the spirit of the *Philokalia* into the Russian context. Paisiy led the translation of

² A detailed analysis of Byzantine anthropology on the basis of Kabasilas' works can be found in P. Nellas (1995).

Greek neptic writings on spiritual issues into Church Slavonic. These were entitled *Dobrotolublye* and precisely encapsulated the sense of the Greek word *philokalia* (φιλοκαλία), which means “sense for beauty” and “love of good”; in other words, that which is emotionally or morally beautiful. *Philokalia* is connected to the love of God, who is the source of goodness.

In the neptic texts, the philosophical and theological understandings of the life of one who is willing to pay a price to achieve a certain goal are closely linked. Self-sacrifice is understood as renunciation of the material world and forms an ideal for the monastic way of life, manifesting itself in everyday behaviour. One’s turning to the spiritual world is preceded by leaving behind the material world and shifting one’s thoughts towards the Creator. Leaving the world here means sacrificing everything for God and, at the same time, devoting one’s entire mind and heart to the spiritual world through spiritual struggle. From this standpoint, spiritual struggle, asceticism, is perceived as a self-sacrifice in the name of Christ, which in Christian consciousness holds connotations of sacrificing oneself out of love for man, in whom the divine image is present.

Another prominent figure of Russian monasticism was Nazariy Kondratyev (1735–1809), the hegumen of the Valaam monastery who participated in transferring the spiritual experience of the neptic fathers into the practice of Russian monks and under whose lead the number of monks at Valaam grew rapidly [Минин]. In a letter, he asked Paisiy Velichkovsky to provide his manuscript translations of the neptic texts, which he published with Paisiy’s consent in 1793 in the *Dobrotolublye* [Ταχιάδος, p. 226]. By making these writings publicly available, the Greek philokalic spirit became part of Russian culture, significantly influencing contemporary ideas and spiritual life [Deseille]. It is thus understandable that “the publishing of the Slavic-Russian *Dobrotolublye* is a milestone not only for the history of Russian monasticism, but also for the general history of Russian culture” [Флоровский, с. 128]. Despite the fact that neptic authors intended their works primarily for monks, their guidance also met with a positive response from the Russian intelligentsia, which was looking for a deeper meaning to life. The neptic authors focus on questions related to ascetic struggle and see the ideal life in unification with God through the cultivation of virtues. This leads to purification from passion and assuming the divine image.

Among the important figures of this period is Serafim of Sarov (1759–1833), who had a profound impact on Russian monasticism. He habitually studied the *Dobrotolublye* and other neptic texts, seeking answers regarding the meaning and purpose of life. Onerous monastic struggles and endeavours to purify his soul of passion allowed the venerable Serafim to reach a high degree of spiritual perfection. When he accepted the role of elder (*starets*), a spiritual father and leader, he began to welcome visitors to his cell out of love for his neighbours. This was a great sacrifice on his part, as he had to devote all his will to serving God and his neighbours. This ascetic, showing perfect self-denial, humility, patience, and unwavering faith, believed in the significance of transforming an old person into a new one, cleansing oneself

of passions, and attaining virtues, all of which result in the human soul being filled with inner peace and knowing the true joy of life. He regarded all people with utmost respect and immeasurable love. He was known for his calm manner of speech, permeated with fatherly tenderness, which was reported to warm even the coldest of hearts, bring tears of remorse and repentance, remedy even the most callous of sinners, and fill listeners with divine peace. The case of Serafim makes it evident that, in monasticism, love of man is preceded by love of God. When a monk reaches a certain degree of perfection, Christ's love starts to affect him, connecting him to the entire world, as is captured in the words of Russian monk St Siluan the Athonite [Σαχαρωφ, p. 399], who, at the turn of the twentieth century, continued the hesychastic tradition at the Holy Mountain.

The most important centre of the hesychastic tradition in Russia was the Optina monastery, which was linked to the activities of many influential figures, including the elders Mosey (1782–1862), Leonid (1768–1841), and Makariy (1788–1860), who were introduced to the hesychastic way of life by the pupils of Paisiy Velichkovsky. All three valued Paisiy's translations greatly, collecting them in the library of the skete, which came to contain the entire body of both these translations and his own works. They achieved a striking degree of humility through strict asceticism; with their immense love, they sacrificed themselves to the service of their neighbours with all their souls.

The second round of Russian neptic translations thus started at Optina under the patronage of the metropolitan of Moscow. It was overseen by Elder Makariy, who devoted significant amounts of both time and effort to the publishing process. Assistance was lent primarily by Ivan Kireyevsky (1806–1856), who became enraptured by the spiritual and intellectual wealth of Greek neptic thought, which he had not known previously. He was convinced that the fathers' ideas, terminology, and logical argumentation could supplement contemporary philosophy in those aspects where it lacked. Even though the philokalic spirit was contrary to Western philosophical movements, it should not be perceived as an ideological attack; Kireyevsky neither denied nor renounced contemporary philosophy, but rather intended to enrich it via new elements taken from the ascetic and hesychastic experience of the neptic authors [Киреевский, 1911, с. 223–264; Киреевский, 1979, с. 314–355]. Kireyevsky was thus one of the first Russians to initiate a “breakthrough in Russian thinking” [Герцен, с. 169–170].

Russian translations of the neptic texts greatly influenced the following development of monasticism in the country, and also contributed to shaping Russian terminology, literature, and culture in general. Under Makariy's guidance, his colleagues continuously processed manuscripts and tried to accurately capture the ideational and expressive nuance of the neptic writings, or explain it when they were unable to attain an exact reproduction. These translation efforts led to the development of Russian terminology, which had to correspond to the original meanings and sense of ascetic struggle and the degrees of spiritual self-improvement. This was an extremely valuable experience for the elder's disciples, as they studied the

ideas of the neptic authors and endeavoured to comprehend the meanings behind their advice, which they then applied to everyday life. For Makariy, it was a period of time-consuming efforts – he was directly involved in the publishing process and had to check in minute detail each translation before submitting it for censorship, all in addition to receiving the monks and pilgrims he was guiding spiritually. He was well-aware that it was essential to appropriately translate each word rooted in human spiritual life. The life and deeds of Father Makariy serve as a clear example not only of sacrifice to Christ through spiritual struggle, but also of sacrificing all of one's willpower, here to publishing the works of neptic authors.

The greatest achievement of the Optina monastery was issuing a multitude of texts that introduced the immeasurable wealth of neptic thought to the general public. At the same time, the collaboration between Optina and its elders and the Russian intelligentsia started to take shape. This is testified to by the fact that elders received visits from many prominent figures, including Nikolay Vasilyevich Gogol, Konstantin Nikolayevich Leontiev, Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, Lev Nikolayevich Tolstoy, and Vladimir Sergeyeovich Solovyov, among others. These great minds, disgusted by the spiritual crisis, came to Optina to find spiritual values in discussions with the wise elders.

Self-sacrifice as an antipode to suicide

Humanity, in contrast to unreasoning animals, which follow their instincts and needs, has the ability to control these impulses. The mind and free will allow mankind to transcend biological urges and to act as independent and free beings. For this reason, Athanasius the Great (295–373) states that only man can determine his life freely and choose to end it voluntarily [Athanasii, 1857a, p. 64B].

An act of self-sacrifice that ends one's life does not differ much from suicide at a first glance. Both are essentially a conscious ending of one's life; however, the difference between the two could not be greater. The criteria for distinguishing these two lies in the stimuli for ending one's life. If these are altruistic, self-sacrifice takes place; if they are egoistical, it is a suicide. In the former case, the life of a person who acts out of immense love is fulfilled; in the latter, a life of a person who acts in order to avoid failure or despair is unfulfilled. In self-sacrifice, one overcomes death through love; in suicide, one is defeated by death, not being able to love [Mantzariadis, p. 443].

Self-sacrifice is an expression of love and selflessness, which is cultivated by overcoming the fear of death. Suicide is a testament to egoism and materialism [ibid., p. 446]. When one alienates oneself from God and one's neighbours, one alienates oneself from life and its meaning, shutting oneself in one's ego, which leads to committing suicide. Such an act is self-centred, differing in this manner from suicide caused by mental illness. In the patristic literature, suicide is considered a sin worse than murder: the Orthodox Church therefore refuses burials of those who commit suicide, with the exception of the mentally ill [Βουλγαράκης].

Society as such generally condemns suicide – as Aristotle states:

But dying in order to flee poverty, erotic love, or something painful is not the mark of a courageous man but rather of a coward. For it is softness to flee suffering, and such a person endures death not because it is noble to do so but in order to avoid a bad thing³ [Aristotelis, III, 1116a, 12–15]⁴.

* * *

The topic of sacrifice and self-sacrifice has to be approached within a wider context in order to balance the Byzantine and Western influences on our understanding of the Russian context. Self-sacrifice is a conscious choice, made out of love, and is closely linked to freedom – people can decide whether to love their neighbours and sacrifice themselves for them or hate them and act indifferently towards them. Abba Dorotheus, one of the neptic authors, aptly describes the love of God and neighbour using the imager of a circle:

Imagine that the world is a circle, that God is the center, and that the radii are the different ways human beings live. When those who wish to come closer to God walk towards the center of the circle, they come closer to one another at the same time as to God. The closer they come to God, the closer they come to one another. And the closer they come to one another, the closer they come to God. Imagine an opposite situation: the further away human beings move from God, the further away they move from each other. And the further away they move from each other, the further away they move from God [Dorothei, p. 1696BD].

Progressing in love of God is progressing in freedom, which, in turn, is progressing in selflessness. In this context, love is an ontological element of the human condition [Mantzaridis, p. 233], which is why the apostle Paul states that man can do altruistic deeds and give away all his possessions to the poor, even hand over his body and sacrifice himself for others, but if he has no love, he gains nothing (1Kor. 13, 1–3). A great deal of attention is paid to this aspect in neptic texts; individual authors agree that self-sacrifice without love can be founded in a selfish frame of mind and lead to vainglory, which is a great obstacle on the road to perfection. Philanthropic activities in particular frequently hide the vainglorious intents of people who are more interested in their public image than in actually helping the suffering. Such philanthropy does not hold a positive value in Christian ethics [Mantzaridis, p. 235]; even if one sacrifices oneself, if it is done in such manner, it will bring no satisfaction.

³ English translation by Robert C. Bartlett, and Susan D. Collins.

⁴ “Τὸ δ’ ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ· μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν.”

Список литературы

- Аникин Д. А. Образ жертвы в истории: стратегии культурной репрезентации и конкуренция нарративов // Международный журнал исследований культуры. Т. 4. 2017. № 29. С. 64–70. DOI 10.24411/2079-1100-2017-00006.
- Герцен А. И. Былое и думы. Часть IV // Герцен А. И. Собр. соч. : в 30 т. М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1954–1966. Т. 9. С. 133–171.
- Гижа А. В. Концепты жертвенности и сакральности в постсовременном дискурсе: философский аспект // Обсерватория культуры. Т. 16. 2019. № 6. С. 564–577. DOI 10.25281/2072-3156-2019-16-6-564-577.
- Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Париж : YMCA-Press, 1948. Т. 1. 470 с.
- Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. : в 2 т. М. : Тип. Имп. Моск. ун-та, 1911. Т. 1. С. 1–7.
- Киреевский И. В. Критика и эстетика. М. : Искусство, 1979. 439 с.
- Минин Н. А. Преподобный Назарий, игумен Валаамский : Жизнеописание. Духовные наставления. Валаам : Спасо-Преображен. Валаам. монастырь, 2011. 206 с.
- Ольшевская Л. А., Травников С. Н. Древнерусские патерики : Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М. : Наука, 1999. 496 с.
- Попович А. И. Жертва vs жертвенность: телесное и святое в памятниках книжности Древней Руси // Дергачевские чтения : Литература регионов в свете гео- и этно-поэтики : материалы XIII Всерос. науч. конф. (г. Екатеринбург, 18–19 октября 2018 г.). Екатеринбург : УрО РАН, 2019. С. 64–69.
- Поптэ А. Студиты на Руси : Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Київ : Ruthenica, 2011. 150 с.
- Успенский Б. А. Антоний Печерский и начальная история русского монашества (Рясофор в Древней Руси) // Slověne : Intern. J. of Slavic Studies. Т. 5. 2016. № 1. С. 70–113.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. Харвест : Изд-во Белорус. экзархата, 2006. 608 с.
- Actes de Lavra. Part 1. Des origines à 1204 // Archives de l’Athos. № 5 / ed. by P. Lemerle. Paris : Éd. P. Lethielleux, 1970. 457 p.
- Apophthegmata Patrum // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1858. Т. 65. P. 72–440.
- Aristotelis. Ethica Nicomachea. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2010. 280 p.
- Athanasii. Contra gentes // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1857a. Т. 25. P. 4–96.
- Athanasii. Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1857b. Т. 25. P. 537–593.
- Athanasii. Vita Antonii // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1857. Т. 26. P. 837–976.
- Βουλαράκης Η. Αυτοκτονία και εκκλησιαστική ταφή. Αθήνα : Αρμός, 2000. 144 p.
- Deseille P. La spiritualité orthodoxe et la philocalie. Paris : Bayard éd., 1997. 282 p.
- Dorothei. Expositiones et doctrinae diversae // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1860. Vol. 88. P. 1612–1836.
- Eliade M. Le sacré et le profane. Paris : Gallimard, 1965. 187 p.
- Eusebii Pamphili. Ecclesiasticae historiae // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1857. Т. 20. P. 45–906.
- Hunger H. Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner : 2 t. München : Beck, 1978. Т. 2. 528 S.
- Καβάσιλας Ν. Περί της εν Χριστώ ζωής // Patrologiae cursus completus : 167 t. Paris : [S. n.], 1865. Т. 150. P. 493–725.
- Karamanidou A. European Enlightenment and Orthodox Christian Illumination : The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades // Constantine’s Letters. Vol. 9. 2016. № 1. P. 158–182. DOI 10.17846/CL.2016.9.1.158-182.
- Κρικόνης Χ. Αποστολικοί Πατέρες. Κλήμης Ρώμης, Ιγνάτιος Αντιοχείας, Πολύκαρπος Σμύρνης, Παπίας Ιεραπόλεως και διδαχή των Αποστόλων. Θεσσαλονίκη : Univ. Studio Press, 1995. Vol. 1. 240 p.

Kroczak J. Christian Ascetics of Late Antiquity as a Philosophy and Its Echo in the Culture of Old Rus' (11th–13th Centuries) // *Constantine's Letters*. Vol. 14. 2021. № 1. P. 39–47. DOI 10.17846/CL.2021.14.1.39-47.

Ματσούκας Ν. Ιστορία της φιλοσοφίας Αρχαίας Ελληνικής, Βυζαντινής, Δυτικοευρωπαϊκής: Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 2010. 776 p.

Μαντζαρίδης Γ. Χριστιανική ηθική. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 2000. 553 c.

Tachiaos A.-E. Mount Athos and the Slavic Literatures // *Cyrrillomethodianum*. T. 4. 1978. P. 1–35.

Παπαδόπουλος Σ. Ο μοναχισμός «Όρος δυσανάβατον». Αθήνα : Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1999. 147 p.

Ταχιάος Α.-Ε. Βυζάντιο, Σλάβοι, Άγιον Όρος. Αναδρομή σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις. Θεσσαλονίκη : Univ. Studio Press, 2006. 568 p.

Thomson F. J. Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction : The Legend of the Blessing of Athos upon Early Russian Monasticism // *Byzantinoslavica*. T. 56. 1995. № 3. P. 637–668.

Σαχαρωφ Σ. Ο Άγιος Σιλουανός ο Αθωνίτης. Έσσεξ Αγγλίας : Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου, 1990. 542 p.

References

Actes de Lavra. Part 1. Des origines à 1204. (1970). In Lemerle, P. (Ed.). *Archives de l'Athos*. No. 5. Paris, Éd. P. Lethielleux. 457 p.

Anikin, D. A. (2017). *Obraz zhertvy v istorii: strategii kul'turnoi reprezentatsii i konkurentsiiya narrativov* [The Image of the Victim in History: The Strategy of Cultural Representation and Competition of Narratives]. In *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniya kul'tury*. Vol. 4. No. 29, pp. 64–70. DOI 10.24411/2079-1100-2017-00006.

Apophthegmata Patrum. (1858). In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 65, pp. 72–440.

Aristotelis (2010). *Ethica Nicomachea*. Cambridge, Cambridge Univ. Press. 280 p.

Athanasii (1857a). *Contra gentes*. In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 25, pp. 4–96.

Athanasii (1857b). *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*. In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 25, pp. 537–593.

Athanasii (1857c). *Vita Antonii*. In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 26, pp. 837–976.

Deseille, P. (1997). *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*. Paris, Bayard éd. 282 p.

Dorothei (1860). *Expositiones et doctrinae diverae*. In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 88, pp. 1612–1836.

Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard. 187 p.

Eusebii Pamphili (1857). *Ecclesiasticae historiae*. In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 20, pp. 45–906.

Florovsky, G. (2006). *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Kharvest, Izdatel'stvo Belorusskogo ekzarkhata. 608 p.

Gizha, A. V. (2019). *Kontsepty zhertvennosti i sakral'nosti v postsovremennom diskurse: filosofskii aspekt* [Concepts of Self-Sacrifice and Sacredness in Postmodern Discourse: The Philosophical Aspect]. In *Observatoriya kul'tury*. Vol. 16. No. 6, pp. 564–577. DOI 10.25281/2072-3156-2019-16-6-564-577.

Herzen, A. I. (1954–1966). *Byloe i dumy. Chast' IV* [My Past and Thoughts. Part 4]. In Herzen, A. I. *Sobranie sochinenii v 30 t.* Moscow, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Vol. 9, pp. 133–171.

Hunger, H. (1978). *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 2 t.* München, Beck. Vol. 2. 528 S.

Kabasilas, N. (1865). *Peri tis en Christó zois* [A Life in Christ]. In *Patrologiae cursus completes. 167 t.* Paris, S. n. Vol. 150, pp. 493–725.

Karamanidou, A. (2016). European Enlightenment and Orthodox Christian Illumination. The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades. In *Constantine's Letters*. Vol. 9. No. 1, pp. 158–182. DOI 10.17846/CL.2016.9.1.158-182.

Kireevsky, I. V. (1911). O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii [On the Necessity and Possibility for New Beginnings in Philosophy]. In Kireevsky, I. V. *Polnoe sobranie sochinenii v 2 t.* Moscow, Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Vol. 1, pp 1–7.

Kireevsky, I. V. (1979). *Kritika i estetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow, Iskusstvo. 439 p.

Krikonis, Ch. (1995). *Apostolikoí Patéres. Klímis Rómis, Ignátios Antiocheías, Polykarpos Smyrnís, Papias Ierapóleos kai didachí ton Apostólon* [The Apostolic Fathers. Clement of Rome, Ignatius of Antioch, Polycarp of Smyrna, Papias of Hierapolis, and the Teachings of the Apostles]. Vol. 1. Thessaloniki, Univ. Studio Press. Vol. 1. 240 p.

Krocak, J. (2021). Christian Ascetics of Late Antiquity as a Philosophy and Its Echo in the Culture of Old Rus' (11th–13th Centuries). In *Constantine's Letters*. Vol. 14. No. 1, pp. 39–47. DOI 10.17846/CL.2021.14.1.39-47.

Mantzaridis, G. (2000). Christianikí ithikí [Christian ethics]. Thessaloniki, P. Pournarás. 553 p.

Matsoukas, N. (2010). *Istoria tis filosofias Archaías Ellinikís, Vyzantinís, Dytikoevropaikís: Me syntomi eisagogí sti filosofia* [History of Ancient Greek, Byzantine, Western European Philosophy: With a Brief Introduction to Philosophy]. Thessaloniki, P. Pournarás. 776 p.

Minin, N. A. (2011). *Prepodobnyi Nazarii, igumen Valaamskii. Zhizneopisanie. Dukhovnye nastavleniya* [Saint Nazarius, Abbot of Valaam. Biography. Spiritual Instruction]. Valaam, Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii monastyr'. 206 p.

Olshetskaya, L. A., Travnikov, S. N. (1999). *Drevnerusskiye pateriki. Kievo-Pecherskii paterik. Volokolamskii paterik* [Old Russian Patericons. The Kiev-Pechersk Patericon. The Volokolamsk Patericon]. Moscow, Nauka. 496 p.

Papadopoulos, S. (1999). *O monachismós. "Óros dysanávaton"*. [Monasticism "Mount impassable"]. Athína, Apostolikí Diakonía. 147 p.

Popovich, A. I. (2019). Zhertva vs zhertvennost': telesnoe i svyatoe v pamyatnikakh knizhnosti Drevnei Rusi [Sacrifice vs Self-Sacrifice: The Profane and the Sacred in Old Russian Literature]. In *Dergachevskie chteniya. Literatura regionov v svete geoi etnopoetiki. Materialy XIII Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (g. Yekaterinburg, 18–19 oktyabrya 2018 g.)*. Yekaterinburg, Ural'skoe otdelenie RAN, pp. 64–69.

Poppe, A. (2011). *Studity na Rusi. Istoki i nachal'naya istoriya Kievo-Pecherskogo monastyrya* [The Studites in Russia. The Origins and Initial History of the Kiev-Pechersk Monastery]. Kiev, Ruthenica. 150 p.

Sakharov, S. (1990). *O Ágios Silouanós o Athonítis* [Saint Siluan the Athonite]. Éssex Anglías, Ierá Moní Timíou Prodrómou. 542 p.

Tachiaos, A.-E. (1978). Mount Athos and the Slavic Literatures. In *Cyrrillomethodianum*. Vol. 4, pp. 1–35.

Tachiaos, A.-E. (2006). *Vyzántio, Slávoi, Ágion Óros. Anadromi se amoivaíes schéseis kai epidráseis* [Byzantium, Slavs, Mount Athos. The Retrospection of Mutual Relationships and Influences]. Thessaloniki: Univ. Studio Press. 568 p.

Thomson, F. J. (1995). Saint Anthony of Kiev – The Facts and the Fiction. The Legend of the Blessing of Athos upon Early Russian Monasticism. In *Byzantinoslavica*. Vol. 56. No. 3, pp. 637–668.

Uspensky, B. A. (2016). Antonii Pecherskii i nachal'naya istoriya russkogo monashestva (Ryasofo v Drevnei Rusi) [St Anthony of Kiev and the Earliest History of Russian Monasticism (Novitiates in Old Rus')]. In *Slověne. Intern. J. of Slavic Studies*. Vol. 5. No. 1, pp. 70–113.

Voulgarakis, I. (2000). *Aftoktonía kai ekklesiastikí tafi* [Suicide and Church Burial]. Athína, Armós. 144 p.

Zen'kovskii, V. V. (1948). *Istoriya russkoi filosofii v 2 t.* [The History of Russian Philosophy. 2 Vols.]. Paris, YMCA-Press. Vol. 1. 470 p.

**«Моральная экономика» жертвоприношения
и святотатства в русской крестьянской культуре***

Александр Панченко

Европейский университет в Санкт-Петербурге;
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург, Россия

***The Moral Economies of Sacrifice
and Sacrilege in Russian Agrarian Culture*****

Alexander Panchenko

European University at St Petersburg;
Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences,
St Petersburg, Russia

This article challenges the empirical usefulness of historical and anthropological approaches (Walter Burkert, René Girard, et al.) when considering sacrifice as a socially acceptable projection of aggression inherent in all human beings. Ideas formulated by Burkert and Girard were later criticised by a number of anthropologists and students of religion. At the same time, however, historical and ethnographic data sometimes reveal particular connections between sacred objects and agents, on the one hand, and images of violence, killing, and the transgression of social norms, on the other. The paper deals with a number of cases from modern Russian agrarian culture revealing certain rules and norms of moral economies that connect concepts of the sacred, violence, and sacrifice in particular ritual and narrative contexts. Legends about substitute sacrifices and the

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508 «Богохульство, кощунство и святотатство в русской культуре XVIII–XXI вв.: дискурсы, нарративы и практики».

** Citation: Panchenko, A. (2021). *The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1241–1258. DOI 10.15826/qr.2021.4.637.

Цитирование: Panchenko A. *The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture* // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1241–1258. DOI 10.15826/qr.2021.4.637 / Панченко А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1241–1258. DOI 10.15826/qr.2021.4.637.

origin of local sacred places, as well as the religious cults of laymen (usually children) who died accidentally before their time, are contextualised in local cosmologies that provided modes for the mutual socialisation of human beings and non- or superhuman agents. Here, the theme of sacrifice is related to resource exchange providing stable, predictable, and reciprocal relations with various otherworldly beings. In this context, the Judeo-Christian 'sacrifice narratives' that originated in ancient Mediterranean ritual cultures could only in part be adapted to local religious practices, social structures, and norms.

Keywords: Russian agrarian culture, violence, sacrilege, substitute sacrifice, sacred objects

В статье обсуждается эмпирическая применимость историко-антропологических концепций (Вальтера Буркерта, Рене Жирара и др.), интерпретирующих жертвоприношение как социально приемлемую проекцию агрессии, присущей человеческим существам. Идеи Буркерта и Жирара впоследствии неоднократно вызывали критику со стороны религиоведов и антропологов. Вместе с тем разнообразные историко-этнографические материалы нередко указывают на связь между священными предметами, объектами и персонажами различных религиозных онтологий, с одной стороны, и представлениями о насилии, принудительном лишении жизни, трансгрессии социальных норм и т. п. – с другой. Исследование посвящено нескольким примерам из русской крестьянской культуры Нового времени, позволяющим выявить правила и нормы локальных «моральных экономик», соединяющих представления о священном, насилии и жертве в контексте конкретных обрядовых практик и повествовательных форм. Сюжеты о заместительной жертве и происхождении сакральных локусов, а также культы случайно и преждевременно умерших мирян (как правило, детей или подростков), чьи останки по прошествии некоторого времени оказываются чудотворными, рассматриваются в контексте локальных космологий, подразумевающих взаимную социализацию людей и не- или сверхчеловеческих агентов. Тема жертвы здесь указывает не на агрессию и насилие, а на обмен ресурсами, позволяющий наладить прочные, предсказуемые и реципрокные связи с различными потусторонними существами. В этом контексте иудеохристианские «жертвенные нарративы», первоначально сформировавшиеся в контексте древних средиземноморских ритуальных культур, лишь отчасти адаптируются к локальным религиозным практикам, космологиям, социальным структурам и нормам.

Ключевые слова: русская крестьянская культура, насилие, священное, святотатство, заместительная жертва, священные локусы

Насилие, священное, жертва

В начале 1970-х гг. Вальтер Буркерт («Homo Necans») и Рене Жиар («La violence et le sacré») практически одновременно сформулировали оригинальные концепции жертвоприношения как социально приемлемой проекции агрессии, присущей человеческим существам [Burkert; Girard; Жиар; Violent Origins; Буркерт]. Отталкиваясь от работ Конрада Лоренца и Карла Мейли, Буркерт утверждал, что жертвоприношение представляет собой ритуализацию агрессии, характерной для человека как биологического вида, и сформировалось еще в древнейших охотничьих культурах. По мнению исследователя, коллективное ритуальное убийство животных или людей снижало уровень внутривидовой агрессии и обеспечивало сплочение архаических сообществ. Социальное значение жертвоприношения, как полагал Буркерт, поддерживалось его эмоциональным эффектом – чувствами страха и вины, испытываемыми участниками ритуала: «Древнейшие мужские сообщества спланивались для совместного убийства зверей на охоте; объединяя, кооперируя и создавая нерушимый порядок, жертвенный ритуал придавал обществу форму» [Буркерт, с. 424].

Жиар пошел еще дальше, полагая, что идея «жертвы отпущения» вообще лежит в основании религии как таковой. Он видел в агрессии основную социальную проблему, угрожающую любым человеческим коллективам. Насилие, согласно Жиару, основано на принципе «миметического желания», разрушающего социальный порядок и ведущего к эскалации взаимного уничтожения: в архаических обществах этот процесс принимает форму кровной мести, которую теоретически можно представить как «цепную реакцию», угрожающую всем членам группы. Чтобы избежать этого «социального самоубийства», архаические общества выработали специфический механизм замещения: для перехода от «взаимного и разрушительного насилия» к «учредительному единодушию» необходимо выбрать «жертву отпущения» – объект солидарной агрессии со стороны всех членов общины. В результате, по мысли исследователя, «вирус насилия» выводится за пределы коллектива, социальный порядок восстанавливается, и в общество возвращается солидарность. По мере формирования ритуала как особой формы социальной деятельности происходит еще одно замещение – «жертва отпущения» заменяется «удобопринесимой жертвой»: последняя уже не принадлежит к членам общины и поэтому не может спровоцировать новый виток насилия или «жертвенный кризис». Однако она все же должна быть как-то причастна коллективу, избавляющемуся от «вируса насилия», иначе жертвоприношение не произведет необходимого «катартического эффекта». Все это ведет к формированию специфического сакрального статуса жертвы. «Религия, – писал Жиар, – есть не что иное, как жертва отпущения, учреждающая единство группы одновременно и против, и вокруг этой жертвы. Лишь жертва отпущения может предоставить

людям дифференцированное единство в тот момент, когда оно и необходимо, и самим людям недоступно, то есть внутри взаимного насилия, которое нельзя прекратить ни надежным его укрощением, ни подлинным примирением» [Жирар, с. 375].

Спекулятивные построения филологов Буркерта и Жирара впоследствии неоднократно вызвали критику со стороны религиоведов и антропологов: довольно скоро стало понятно, что эти концепции не находят достаточного подтверждения в эмпирических историко-этнографических материалах. Джонатан З. Смит, в частности, справедливо отмечал, что ритуальное убийство животных как таковое характерно не для охотничьих, а для скотоводческих и аграрных культур: доместикация предшествует жертвоприношению. Речь, таким образом, идет не о древнейших человеческих группах, но о сообществах с развитыми социально-экономическими системами. «Там, где существуют ясно выраженные аборигенные формы жертвоприношения животных, – утверждает Смит, – они подпадают под категории демонстративного приношения даров и/или избавления от нечистоты. Первая, по-видимому, требует развитых представлений о собственности, вторая – сложных идеологических и социальных иерархий чистого/нечистого» [Violent Origins, p. 197]¹. Современные исследователи, сопоставляющие охотничьи ритуалы и жертвоприношение, также отмечают, что, хотя их космологические контексты очень похожи, «они существенно различаются с точки зрения человеческого контроля» [Willerslev et al., p. 11]. Ренато Розальдо, кроме того, напоминает, что психологизирующие концепции, предлагаемые Буркертом и Жираром, анахронистичны, так как основаны на современной нам культуре эмоций: вряд ли стоит приписывать чувства, владеющие героями Достоевского, людям неолитической эпохи [Violent Origins, p. 241–242]. Наконец, нужно сказать, что рассуждения Жирара иногда просто основаны на фактических ошибках: так, например, обстоит дело с его анализом чукотских представлений о кровной мести [Панченко, 2012, с. 219–222].

Однако те же историко-этнографические материалы, тем не менее, указывают на специфическую связь между священными предметами, объектами и персонажами различных религиозных онтологий, с одной стороны, и представлениями о насилии, принудительном лишении жизни, трансгрессии социальных норм и т. п. – с другой. Иными словами, сама по себе проблема роли, которую играет категория насилия в религиозных практиках и репрезентациях, не утратила антропологической актуальности. Помимо по-разному понимаемого жертвоприношения, здесь можно указать на религиозно значимые категории боли и телесного страдания; богохульства, святотатства и наказания за них; убийства, самоубийства, добровольного отказа от жизни и т. п.

¹ Здесь и далее перевод научных текстов сделан автором статьи.

Исторические и социально-антропологические дискуссии о природе и функциях жертвоприношения насчитывают уже более столетия, если брать в качестве точки отсчета работы Уильяма Робертсона Смита и Марселя Мосса (краткий обзор существующих подходов см.: [Naiden, p. 5–15]). Однако если оставить в стороне некоторые специфические формы очистительных ритуалов («козел отпущения» и т. п.), особенно вдохновлявшие Жирара², выяснится, что концептуальные модели жертвоприношения укладываются в две взаимосвязанные схемы, которые можно называть «экономической» и «коммуникационной». Жертва (будь то домашнее животное, пища, артефакт или деньги) представляет собой отчуждаемую собственность человека или группы, что подразумевает отношения дара, распределения или обмена внутри своего рода социальной системы, где участвуют и люди, и нечеловеческие существа. Вместе с тем жертва нередко оказывается медиумом для передачи информации от первых ко вторым и обратно. Собственно говоря, это две стороны одного процесса: все экономические отношения подразумевают обмен информацией, и, вероятно, большинство коммуникативных актов можно описать с точки зрения экономики. Это значит, что жертвоприношение можно интерпретировать как часть «моральной экономики» или «экономики морали», где насилие (в том числе убийство) оказывается частью тактик социального взаимодействия, регулируемых определенными коммуникативными и семиотическими нормами.

Трудно сказать, есть ли вообще смысл в попытках сформулировать общую теоретическую модель для разнообразных культурных практик, которые мы обозначаем зонтичным термином *жертвоприношение*. Возможно, как предлагает Майкл Ламбек, нам стоит говорить о жертве как о «культурной матрице, потоке межкультурных превращений, где насилие, разрушение, требование, уступка, отказ, страдание, разделение, создание, объединение и т. д. могут по-разному сочетаться, высвечиваться и взаимодействовать с другими ритуалами... или практиками, сферами, идеями либо опытом повседневной жизни, так что единой теории, подходящей ко всем случаям, просто не может быть» [Lambek, p. 435]. Центральный сюжет христианской космологии и сотериологии – история казни Христа, понимаемой в качестве искупительной жертвы, – сформировался в контексте древневосточных и античных ритуальных традиций. По мере географического распространения и исторических трансформаций христианства он видоизменялся, взаимодействовал с иными сюжетами и обрядовыми практиками, по-разному адаптировался к локальным

² И Джонатан З. Смит [Violent Origins, p. 209–210], и позднейшие критики Жирара [Janowitz] отмечали, что интерпретации соответствующих ритуальных предписаний, изложенных в Ветхом Завете (Лев. 16), могут быть очень разными и что «козла отпущения», вообще говоря, не следует считать жертвой в точном смысле слова. Судя по всему, ритуальные концепты жертвоприношения и очищения во многих культурах могут вообще быть не связаны друг с другом.

онтологиям и нарративным традициям. В этой перспективе вряд ли стоит утверждать, что тема жертвы и жертвоприношения в русской или восточнославянской религиозной культуре может быть сведена к единой модели: культурная дистанция между, скажем, полесскими крестьянами и современными «царебожниками» слишком велика. Вместе с тем мы, вероятно, можем выявить некоторые правила и нормы локальных «моральных экономик», соединяющих представления о священном, насилии и жертве в контексте конкретных обрядовых практик и повествовательных форм.

Сюжет о заместительной жертве

В восточнославянской аграрной культуре Нового времени тема заклания жертвенного животного встречается довольно редко по сравнению не только с современными исламскими культурами, но и с христианами Причерноморья и Средиземноморья. В этом контексте тем более примечательным выглядит распространенный на Русском Севере (у русских, карел и коми) фольклорный сюжет о жертвенном олене, связанный с обрядом коллективного заклания домашних животных (быков или баранов) [Панченко, 2012, с. 66–72; Мороз, 2012; Мороз, 2013]. В историях такого рода рассказывается, как в старину на деревенский праздник из леса приходил олень, добровольно отдававший себя местным жителям на заклание и коллективную трапезу. Однажды порядок ритуала был нарушен, и олень перестал приходиться; с тех пор крестьянам приходится убивать для пиршества собственных баранов или быков.

Этот сюжет не учтен международными указателями фольклорных мотивов и сюжетов, однако имеет довольно широкое распространение у православных народов Европы и Ближнего Востока: он известен грекам, балканским славянам, армянам, грузинам и абхазам, русским, карелам и коми. Еще Феликс Ойнас предположил, что и эта легенда, и связанный с ней ритуал «были... заимствованы финно-уграми у русских, которые, в свою очередь, переняли их у южных славян. Последние унаследовали их от античной традиции» [Oinas, p. 200]. По наблюдениям А. Б. Мороза, «история о жертвенном олене или лани наиболее распространена в Греции, записи в заметном количестве есть практически со всей территории этой страны. Оттуда, по всей видимости, легенда попала на Балканы. Кавказ – вторая зона распространения легенды... Отдельным островом на карте выглядит север России: нам известны фиксации легенды в Карелии, Архангельской, Вологодской, Костромской обл. и Коми» [Мороз, 2013, с. 224]. В севернорусских деревнях (как, впрочем, и в других местах) эти рассказы и обряды были приурочены к местным «престольным» или «заветным» праздникам – Ильину дню, Рождеству Богородицы, Успению и др. Речь, таким образом, идет о ритуалах, маркирующих специфическую связь между деревенской общиной и ее святым-покровителем и/или персонифицированным праздничным днем.

В некоторых этнографических корреспонденциях отмечается, что они призваны защитить скот от падежа или от хищников. В с. Ладве Петрозаводского уезда ритуальная трапеза, во время которой каждый участник пытался схватить как можно больше мяса («хватовщина»), представляла собой, по-видимому, подражание повадкам хищных животных. По местной легенде, когда однажды священник постановил, что за мясом нужно подходить по очереди, лесные звери поели весь деревенский скот, так что на следующий год «хватовщину» пришлось возобновить. Здесь же сюжет о заместительной жертве подвергся инверсии: рассказывали, что «к этому празднику не было пригнано скота, значит – не должно быть и “хватовщины”, но – откуда ни возмись – на берегу протекавшей посредине деревни речки появился олень, которого поймали и убили, затем сварили и расхватали» [Пономарев].

Центральный мотив сюжета о жертвенном олене – нарушение ритуальных правил, в результате которого он перестал приходить на заклание. На севере России чаще всего рассказывали о двух оленях, которые приходили из леса: резать полагалось только одного, но однажды убили обоих, и с тех пор животные перестали появляться. Другая распространенная версия – «опоздание» оленя, спешившего, но не успевшего на собственное заклание. На Балканах речь обычно шла о том, что оленю «не дали отдохнуть» и «убили вспотевшего». В отдельных и относительно редких случаях эти легенды включали мотив осквернения ритуала или им дополнялись: «пьяный поп служил молебн», «турчанка осквернила мясо (помочилась и налила молока в него)», «в котле с мясом нашли человеческую руку». В эпирском селе Керасово рассказывали, что местнотимая икона св. Параскевы рассердилась на людей, не давших отдохнуть оленю, «и ушла в соседнюю деревню; турок пытался эту икону разрубить кинжалом, отрезал сам себе голову» [Мороз, 2013, с. 213–224].

Непосредственным источником для распространения этого сюжета на Балканах, Кавказе и севере России, по предположению А. Б. Мороза, было житие-мartyрий Афиногена Пидакфойского, жившего в III в. в Малой Армении. «В житии рассказывается, как прирученная святым... олениха... явилась к нему... перед его собственной казнью. Олениха плакала, а Афиноген повелел ей ежегодно приходить в день его смерти и приводить олененка на заклание, чтобы его последователи могли отпраздновать его память. Так и повелось: она являлась в день памяти святого, преклонив колени у алтаря, молилась вместе с христианами, а затем уходила, оставив детеныша на заклание в память о святом» [Мороз, 2013, с. 226]. Афиногена почитали и на Кавказе, и на Балканах, однако в севернорусской, да и вообще в восточнославянской аграрной культуре он не был особенно известен. Вообще говоря, не исключено, что мы все же имеем дело с сюжетом, чья история не ограничивается христианской эпохой. Идея, что жертвенное животное принимает или

должно принимать смерть по собственной воле, известна и в античной ритуальной традиции [Буркерт, с. 407; Graf, p. 177], и в других культурах, например, у оленеводов Дальнего Востока [Willerslev et al., p. 10]. Современные антропологи, интерпретирующие отношения между людьми и животными в онтологии охотников и скотоводов в терминах «доверия» и «доминирования» [Ingold, 1994; Ingold, 2015; Willerslev et al.], утверждают, что идея добровольной смерти сближает космологические миры охоты и жертвоприношения. Предполагается, что дикое животное, подчиняющееся духам-хозяевам, тоже добровольно становится добычей охотника, так что дело лишь в том, кто распоряжается стадами – дух или человек.

Очевидно, что в контексте аграрной культуры севера России, где скотоводство зачастую играло большую роль, чем земледелие, а пребывание в лесах и охота на диких животных были важными составляющими деревенского обихода, сюжет о жертвенном олене необходимо интерпретировать не только с учетом иудео-христианской религиозной символики, но и в связи с практиками повседневной жизни. Оленя местным крестьянам могли, по-видимому, посылать не только широко понимаемые святые, но и обитающие в лесу демоны или духи умерших. Обсуждаемая «ритуальная легенда» повествует о нарушении партнерских отношений между крестьянской общиной и миром диких животных, причем ответственность за это нарушение может лежать и на той, и на другой стороне: люди убивают двух животных или не позволяют оленю выполнить обрядовые предписания, однако и сам он может «опоздать», то есть нарушить ритуальный порядок. Таким образом, этот сюжет акцентирует не тему насилия, а представления о нарушенных партнерских «отношениях доверия» между людьми, животными и нечеловеческими существами. Мотивы осквернения и намеренного святотатства здесь, как уже было сказано, факультативны. Вместе с тем они все же по-своему значимы для крестьянских религиозных практик.

«Продуктивное святотатство»

История об олене представляет собой этиологический сюжет, в известной степени задающий космологические контексты праздничного жертвоприношения. Сходные функции, по-видимому, выполняют в крестьянской культуре и легенды о сакральных локусах. Мне приходилось писать, что в сюжетах такого рода важную роль играют мотивы широко понимаемого святотатства или, по крайней мере, противоборства между людьми и не- или сверхчеловеческими агентами [Панченко, 1998, с. 121–126, 154–162, 178–179, 246–251; Панченко, 2012, с. 180–181]. Как правило, в этих легендах рассказывается о явлении, необычных перемещениях или «уходе» святого/святой, иконы и иных священных реликвий, а также об отмеченных ими ландшафтных объектах (родниках и колодцах, камнях-следовиках, деревьях и т. п.), становящихся местами ритуальной

деятельности и источниками доступной людям трансцендентной силы (здесь значимую роль играет категория «помощи», сочетающая материальные (физиологические) и моральные ожидания: контакт с почитаемым камнем призван излечить паломника от болезни, но здесь же можно «освободиться от грехов» и получить рекомендации касательно этически «правильной» жизни [Югай, с. 120]). Подобные сюжеты не только обособляют сакральные локусы и указывают на ритуальные нормы взаимодействия с нечеловеческими агентами, но нередко отражают и социальные структуры и статусы внутри локальных паломнических сообществ. Смысл этих историй состоит, скажем так, в повествовании о взаимной социализации людей и сверхчеловеческих агентов.

Наиболее распространенными этиологическими рассказами о местных святынях следует, по-видимому, считать истории о чудесном явлении икон. Это вполне логично, поскольку практики иконопочитания представляют собой одну из главных форм повседневного взаимодействия между человеком и потусторонними силами в восточнославянской аграрной культуре. Икона здесь выступает не просто медиумом, опосредующим контакт с трансцендентным, но и независимым агентом, вступающим в прямой контакт с деревенскими жителями. В этом контексте она оказывается и материальным объектом, обладающим контринтуитивными особенностями (в том числе способностью чудесным образом перемещаться по воде или воздуху) [Панченко, 2012, с. 179–181], и антропоморфным «агентом полного доступа к стратегической информации», участвующим в ритуальных практиках и повседневной жизни людей в качестве «заинтересованного наблюдателя» [Boyer, p. 51–92, 137–202]. В результате мы можем говорить об особой – «двойной» – телесности икон (и, вероятно, других священных изображений) [Антонов; Майзульс]. Эта телесность, однако, лишь частично отражает биологические особенности живого человека (похожим образом обстоит дело с представлениями о «телесной неполноценности» умерших) и наделяется особыми онтологическими характеристиками в различных культурных и социальных контекстах. К числу подобных характеристик в православных традициях иконопочитания относятся, в частности, зрение, способность к физиологическим выделениям (слезы, кровь), чудесному перемещению (плаванию, полету и т. п.). Примечательно, что иногда агентность приписывается и самим ландшафтным объектам (в частности, камням-следовикам или почитаемым каменным крестам) – они оказываются не только материальными субститутами святых покровителей, но и самостоятельно действующими существами. При этом здесь акцентируются не столько «анимистические» представления о священных объектах, сколько неразделенность тактильного и морального (обет, разрешение от грехов) взаимодействия с ними (о значимости осознанного контакта со святыней и соответствующих параллелей в поминальной обрядности см: [Югай]).

Люди поступают с иконами, появляющимися в лесу или в воде, приблизительно так же, как с птицами или рыбами, то есть с дикими, в том числе промысловыми животными. Они пытаются «поймать» чудотворные образа и забрать их в деревню. Однако иконы и другие реликвии зачастую «не даются» в руки обычному человеку, «уходят» обратно в лес или внезапно приобретают «неподъемный» вес. Даже если икона все же «согласилась» остаться в деревне, она выбирает там особое место, так или иначе соотнесенное с обстоятельствами своего появления. Здесь, однако, речь не идет о насилии и тем более агрессии и со стороны людей, и со стороны нечеловеческих агентов. «Строптивное» поведение чудотворной иконы лишь указывает, какие именно ландшафтные объекты и временные промежутки пригодны для ритуальной деятельности и контактов с потусторонним миром, а также какими должны быть порядок соответствующих обрядов и связанные с ними социальные статусы и иерархии.

Особняком здесь стоит группа сюжетов, где человеческие существа (обладающие, впрочем, своего рода маргинальным статусом – пастухи, дети, иноверцы) проявляют открытую агрессию в отношении святого или священного предмета. Пастух пытается ударить кнутом Параскеву Пятницу или ее икону, и его кнут превращается в камень. Другой пастух опускает шест в колодец, где плавает икона Николая Чудотворца, и лишается возможности двигаться; ему удается отойти только после обещания построить святому часовню. Дети встречают Богородицу с младенцем на руках и бросают в нее камни: Богородица исчезает, оставив след на камне. Управляющий-иноверец приказывает бросить каменный крест в озеро и слепнет [Панченко, 1998, с. 126, 153–160, 246–250]. Другой иноверец из вышеупомянутого эфирского села пытается разрубить икону кинжалом, но в результате отрезает собственную голову. Некоторые варианты этих сюжетов подразумевают, что святого или святую преследует демон, и это, вообще говоря, не очень типично для христианской агиографической топики. Не исключено, что здесь мы имеем дело с влиянием евангельской истории о бегстве в Египет, послужившей основой для нескольких фольклорных сюжетов, в том числе о происхождении иконы Троиручицы [Народная Библия, с. 315–319]. Однако такие легенды – и об агрессивных людях, и о монахах-преследователях – в целом также следуют общей схеме взаимной социализации человеческих и нечеловеческих агентов, подразумевающей установление правил ритуальной деятельности и контакта с потусторонним миром. Показательно, что разрушение и осквернение местных святынь в советскую эпоху, в том числе во времена Хрущева, было вполне успешно адаптировано этой космологической моделью, так что физическое уничтожение сакральных объектов лишь стимулировало их почитание, а рассказы о наказании святотатцев стали значимой частью локальных нарративных традиций [Панченко, 2012, с. 264; Югай, с. 116–117]. При этом истории о каре за осквернение местных святынь и церквей в целом выглядят совсем не такими драматичными

и зловещими по сравнению с сюжетами о нарушении календарных запретов (работа в дни «громовых» или «сердитых» праздников, наказание за прядение по пятницам и т. п.).

Ритуальные практики, которые регулируются этой космологией, тоже основаны на «экономике жертвы», хотя и бескровной. Речь идет о различных формах «заветов» или «обетов», представляющих собой в крестьянской культуре основную форму коммуникации между людьми и потусторонними существами [Панченко, 1998, с. 82–102]. Идея завета, судя по всему, представляла собой не только способ передачи «кризисной информации», но и средство установления персональных связей между человеком и сакральным агентом, где приношение *ex voto*, воздержание от работы в определенное время или день, паломничество к дальним святыням и т. п. были не только формами «обмена», но и своего рода совместным использованием различных ресурсов, то есть опять-таки взаимной социализацией людей и не-людей. В этом смысле и этиологические сюжеты о широко понимаемом святотатстве, и «жертвенная экономика» крестьянских ритуалов указывают на единую поведенческую стратегию, формирующую особые моральные отношения со святыми и святынями.

Святые жертвы

В русской религиозной культуре Нового времени есть еще один тип культов, включающих топику насилия и жертвы. Это почитание случайно и преждевременно умерших мирян (как правило, детей или подростков), чьи останки по прошествии некоторого времени оказываются чудотворными, прежде всего целительными. Наиболее заметный и показательный пример такого рода – почитание новгородских святых XVII в. Иоанна и Иакова Менюшских. История об их гибели (малолетние дети видят, как отец убивает барана; старший ребенок в подражание отцу убивает младшего, а потом от страха прячется в печь, где также гибнет) представляет собой вариант международного фольклорного сюжета ATU 1343* (*The Children Play at Hog-Killing – Дети играют в убийство кабана*) [ATU], малоизвестного восточным славянам, но довольно популярного в Западной Европе начиная с первых веков нашей эры и продолжающего бытовать в наши дни в качестве городской легенды. Похожими можно считать культы Иакова Боровицкого, чье тело в конце XV или в XVI в. принесло в весенний ледоход по реке Мсте, и Артемия Веркольского, убитого молнией в 1545 г. во время работы в поле. Оба они были подростками, и их непогребенные нетленные тела вскоре начали исцелять людей от болезней и демонической одержимости. Гробики с телами Иоанна и Иакова вели себя подобно «уходящим» иконам: после погребения на погосте они явились охотникам на лесном озере, после чего будущие святые потребовали похоронить их на месте пришедшего в запустение Менюшского монастыря; впоследствии эта их могила тоже оказалась местом чудесных исцелений.

Некоторые устойчивые детали сюжета АТУ 1343* позволяют предположить, что на его сложение повлияла иконография библейской истории об Аврааме и Исааке [Панченко, 2012, с. 59–61], при том, что сама тема жертвоприношения здесь остается как бы факкультативной или имплицитной, в отличие, в частности, от фольклорных сюжетов, где речь прямо идет о принесении в жертву собственного ребенка [Драгоманов; Алпатов, с. 278–279]. Европейские и ближневосточные варианты АТУ 1343* зачастую выглядят как анекдотические истории о трагическом происшествии и акцентируют скорее бытовую, чем религиозную сторону дела. В некоторых из них, впрочем, встречается мотив нарушения религиозного запрета (работа в воскресный день), на что обращали внимание исследователи [Hansen, p. 81–82], однако и эту деталь можно считать факкультативной. Все это позволило С. В. Алпатову интерпретировать этот сюжет как «традиционное повествование о семейной трагедии... эксплицирующее типичные эмоциональные и нравственные реакции на катастрофу и регулярные вербальные формы ее проживания сообществом», а также «проецирующее на конкретный случай ментальные структуры, налагаемые социумом на хаос реальности» [Алпатов, с. 287–288]. По всей видимости, миметическая адаптивность АТУ 1343* во многом основана именно на эмоциональном эффекте нарратива, репрезентирующего непредсказуемую силу случайного насилия, приводящего в одном из подтипов сюжета к полному самоуничтожению всей семьи. Однако почему она все-таки оказалась одним из факторов в формировании культа малолетних новгородских святых? Следует ли думать, что «свернутая» семантика жертвоприношения сыграла здесь какую-то особую роль?

Характерной параллелью к почитанию Иоанна и Иакова Менюшских можно считать известный с XIII в. французский культ св. Гинефора – борзого пса, спасшего младенца от гигантской змеи и затем по ошибке убитого: хозяевам показалось, что это собака пыталась загрызть ребенка [Schmitt; Saint Guignefort; Панченко, 2012, с. 212–216]. Гинефор тоже считался покровителем детей, а на его могиле совершались обряды, призванные избавить младенцев от болезни. История о Гинефоре также представляет собой вариант международного фольклорного сюжета (АТУ 178А), известного во многих регионах Евразии. Здесь опять-таки идет речь о случайном или ошибочном убийстве (хотя и не приводящем к цепочке смертей), чья жертва становится объектом посмертного почитания. В целом оба эти сюжета могут быть прочитаны в контексте темы жертвоприношения и замены одного жертвенного существа другим (человека животным или животного человеком). Однако, если судить по доступным этнографическим данным, локальное почитание Гинефора и менюшских святых было преимущественно связано с исцелением больных детей без каких-либо отсылок к символике жертвоприношения Авраама, крестной жертвы Христа или житий-матриев.

Одна из примечательных деталей ритуалов, связанных с культом св. Гинефора и известных нам по свидетельству инквизитора Этьена де Бурбона, это особая роль мотива «подмененного» ребенка [Rist]. Представления о том, что демоны могут подменить человеческого младенца после рождения или даже в материнской утробе, были широко распространены в фольклоре христианской Европы [Haffter; Doulet; Виноградова]. Магические способы, направленные на совершение, так сказать, обратного обмена, то есть возвращения человеческого ребенка людям, а не человеческого – демонам, могли быть довольно разнообразными [см.: Виноградова]. В случае Гинефора матери оставляли на его могиле детей и уходили на некоторое время, призывая, как полагал Этьен де Бурбон, «лесных демонов» или «фавнов», чтобы те забрали больного младенца и вернули его здоровым. Гинефор, по-видимому, мог восприниматься и как святой, решающий, жить больному ребенку или умереть, и как своего рода посредник между людьми и лесными демонами, «подменяющими» младенцев [Rist].

В случае культа святых [Иоанна и Иакова Менюшских этнографические материалы не дают нам таких же четких указаний на поверья о «подменышах» или о судьбе ребенка, определяемой на могиле святых. Вместе с тем, в местном фольклоре присутствуют нарративы, основанные на сходных мотивах. В одном из рассказов о чудесах менюшских отроков повествуется, как они спасают жертву родительского проклятья от власти лесных демонов. В другом, наоборот, говорится, что они «забрали» младенца, которого родители купали на священном озере – месте явления их гробиков [Панченко, 2012, с. 260–262, 372–373, 377]. Таким образом, и в случае Гинефора, и в менюшском культе святые жертвы случайной и безвинной смерти воспринимаются не просто как покровители и заступники местных жителей, но и как своего рода демоны, посредничающие между миром людей и потусторонними силами.

В XVII в. русская религиозная культура, по наблюдениям А. А. Романовой, переживает своего рода всплеск прославления святых детей [Романова]. Его вряд ли можно объяснить насаждением «сверху» культа царевича Димитрия, хотя и этот фактор тоже стоит иметь в виду. Речь идет не только о подобных Иоанну и Иакову Менюшским безвинно погибших детях, но и о малолетних визионерах, которым являются Богородица, святые или иконы. «Наиболее известный случай явления Богоматери ребенку – девочке Матроне – привел к обретению Казанской иконы Богоматери. <...> В русской книжности XVII века сохранились сказания о видениях детям с наказаниями [Там же, с. 211]. По всей видимости, это связано с меняющимся отношением к детям в контексте массовых религиозных практик того времени. Культы преждевременно умерших детей встраиваются в данном случае и в более общий контекст почитания безвестных, а иногда и безымянных мертвецов, сформировавшегося в Московском государстве в XVI–XVII вв. и продолжавшего, несмотря на негативное от-

ношение церковных и светских властей, существовать в синодальный период и в советскую эпоху. Этнографические данные об этих культурах позволяют говорить не столько о связи насилия и святости, сколько именно о «демонизме» чтимых покойников, чьи смерть, обстоятельства обнаружения тел и нетление делают таких мертвецов надежными посредниками, служащими опять-таки задачам взаимной социализации крестьянской общины и потустороннего мира, населенного разнообразными нечеловеческими силами и агентами.

Священное без насилия

Таким образом, у нас вряд ли есть основания видеть связь насилия и священного применительно к русской крестьянской культуре Нового времени. Представления о жертве подчинены здесь нормам и правилам аграрной «моральной экономики», проецируемой на отношения с потусторонним миром. Жертвоприношение в данном случае указывает не на агрессию и насилие, а на обмен ресурсами и телесные контакты, позволяющие наладить прочные, предсказуемые и реципрокные связи с различными нечеловеческими агентами. Сходным образом дело обстоит и с темой святотатства: в обсуждаемых выше этиологических сюжетах речь идет о поисках приемлемых форм ритуального взаимодействия между людьми и потусторонними существами, а жертва представляет собой одну из таких форм, подразумевающую дар, совместную трапезу или совместное использование ресурсов.

Вполне возможно, что широко понимаемая религия вообще и практики жертвоприношения в частности восходят не к «учредительному насилию», а к правилам и нормам поведения в отношении «сущест, не все из которых являются человеческими», то есть к интерпретируемой по-новому анимистической космологии [Harvey, p. XI–XII]. Рассмотренные в этой статье примеры, хотя они и заимствованы из крестьянской культуры Нового времени, дают основания именно для такого прочтения. Вместе с тем более привычная для современного человека топика жертвы и жертвенности рисует совсем другую картину, где люди стремятся принести в жертву себе подобных или самих себя, а идея жертвенности сопряжена с темами страдания, греха и искупления. Из подобных мотивов рождаются довольно разные, но по-своему однородные сюжеты – от истории крестной жертвы Христа до легенд о еврейском ритуальном убийстве и мученической гибели «пионеров-героев». Стоит, однако, думать, что эта топика не имеет универсального характера и в существенной степени обязана своим появлением специфическим иудеохристианским «жертвенным нарративам», первоначально сформировавшимся в контексте древних средиземноморских ритуальных культур [Janowitz]. В контексте крестьянской «моральной экономики» они лишь отчасти адаптируются к локальным религиозным практикам, космологиям, социальным структурам и нормам.

Список литературы

Алпатов С. В. «Мысль семейная» в фольклорных нарративах на сюжет АТУ 1343* «The Children Play at Hog-Killing» // *Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции* / отв. ред. О. В. Белова. М. : [Б. и.], 2020. С. 273–293.

Антонов Д. И. Два «тела» иконы: апроприация силы у сакрального образа // *Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях* : материалы науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 16–17 июня 2017 г.) / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М. : Дело, 2017. С. 5–13.

Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» / пер. с нем. и англ. В. И. Акимовой ; под ред. Л. И. Акимовой и А. Н. Баранова // *Жертвоприношение : Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней* / науч. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кишин. М. : Языки рус. культуры, 2000. С. 405–480.

Виноградова Л. Н. Подменьш // *Славянские древности : этнолингвистич. словарь* : в 5 т. М. : Междунар. отношения, 1995–2014. Т. 4. С. 98–103.

Драгоманов М. П. Славянские сказания за пожертвование собственно дете // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* : в 15 кн. София : Державна печатница, 1889. Кн. 1. С. 65–97.

Жирав Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М. : Новое лит. обозрение, 2000. 396 с.

Майзульс М. Р. Образ святого: quasi-присутствие и quasi-телесность // *Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях* : материалы науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 16–17 июня 2017 г.) / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М. : Дело, 2017. С. 68–75.

Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене. К вопросу о возможных источниках // *Заједничко у словенском фолклору*. Београд : Балканолошки институт САНУ, 2012. С. 245–255.

Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica* : К 90-летию академика Н. И. Толстого. М. : Индрик, 2013. С. 212–233.

Народная Библия : Восточнославянские этимологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой ; отв. ред. В. Я. Петрухин. М. : Индрик, 2004. 576 с.

Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб. : Алетейя, 1998. 319 с.

Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 448 с.

Пономарев А. Я. Ладвинский приход // *Олонек. губернк. ведом.* 1890. № 83. 27 окт. С. 840.

Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке // *Научный диалог*. 2016. № 9 (57). С. 205–216.

Югай Е. Ф. Ярмарка благодати: материальное и духовное в обетный праздник и поминальные дни // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 1. С. 114–131. DOI 10.31857/S086954150008763-9.

ATU – The Types of International Folktales : A Classification and Bibliography Based on the System of A. Aarne and S. Thompson by H.-J. Uther : 3 Parts. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2004.

Boyer P. Religion Explained : The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. N. Y. : Basic Books, 2001. VII, 375 p.

Burkert W. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley et al. : Univ. of California Press, 1983. 334 p.

Doulet J.-M. Quand les démons enlevaient les enfants : Les changelins: étude d'une figure mythique. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003. 433 p.

- Girard R.* La violence et le sacré. Paris : Grasset, 1972. 456 p.
- Graf F.* Caloric Codes: Ancient Greek Animal Sacrifice // *Animals in Ancient Greek Religion* / ed. by J. Kindt. N. Y. : Routledge, 2021. P. 171–196.
- Haffter C.* The Changeling: History and Psychodynamics of Attitudes to Handicapped in European Folklore // *J. of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 3–4. 1968. P. 55–61.
- Hansen W.* Ariadne's Thread : A Guide to International Tales Found in Classical Literature. Ithaca : Cornell Univ. Press, 2002. XVIII, 550 p.
- Harvey G.* Animism: Respecting the Living World. N. Y. : Columbia Univ. Press, 2006. XXIV, 248 p.
- Ingold T.* From Trust to Domination : An Alternative History of Human-Animal Relations // *Animals and Human Society: Changing Perspectives* / ed. by A. Manning, J. Serpell. L. ; N. Y. : Routledge, 1994. P. 1–22.
- Ingold T.* From the Master's Point of View: Hunting *Is* Sacrifice // *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. 2015. № 1. P. 24–27. DOI 10.1111/1467-9655.12145.
- Janowitz N.* Inventing the Scapegoat : Theories of Sacrifice and Ritual // *J. of Ritual Studies*. Vol. 25. 2011. № 1. P. 15–24.
- Lambek M.* Afterthoughts on Sacrifice // *Ethnos*. Vol. 79. 2014. № 3. P. 430–437.
- Naiden F. S.* Smoke Signals for the Gods : Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods. Oxford : Oxford Univ. Press, 2013. 421 p.
- Oinas F.* Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations : Selected Papers. Helsinki : Finnish Acad. of Science and Letters, 1969. 214 p.
- Rist R.* The Papacy, Inquisition and Saint Guinefort the Holy Greyhound // *Reinardus : Yearbook of the Intern. Reynard Society*. Vol. 30. 2019. № 1. P. 190–211. DOI 10.1075/rein.00020.ris.
- Saint Guinefort : Légende, Archéologie, Histoire. Châtillon-sur-Chalaronne : Ass. Saint Guinefort, 2005. 63 p.
- Schmitt J.-C.* The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children Since the Thirteenth Century / transl. by M. Thom. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1983. 228 p.
- Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation / ed. by R. G. Hamerton-Kelly ; with an introd. by B. Mack ; a comment. by R. Rosaldo. Stanford : Stanford Univ. Press, 1987. 275 p.
- Willerslev R., Vitebsky P., Alekseyev A.* Sacrifice as the Ideal Hunt // *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. 2015. № 1. P. 1–23. DOI 10.1111/1467-9655.12142.

References

- Alpatov, S. V. (2020). "Mysl' semeinaya" v fol'klornykh narrativakh na syuzhet ATU 1343* "The Children Play at Hog-Killing" ["Family Subjects" in Folk Narratives of the Tale Type ATU 1343* "The Children Play at Hog-Killing"]. In Belova, O. V. (Ed.). *Sem'ya i semeinye tsennosti v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii*. Moscow, S. n., pp. 273–293.
- Antonov, D. I. (2017). Dva "tela" ikony: apropiatsiya sily u sakral'nogo obraza [The Icon's Two Bodies: Appropriating the Power of a Sacred Image]. In Antonov, D. I. (Ed.). *Izobrazhenie i kul't: sakral'nye obrazy v khristianskikh traditsiyakh. Materialy nauchnoi konferentsii (Moskva, RANKhiGS, 16–17 iyunya 2017 g.)*. Moscow, Delo, pp. 5–13.
- ATU – *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography Based on the System of A. Aarne and S. Thompson by H.-J. Uther. 3 Parts.* (2004). Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Belova, O. V., Petrukhin, V. Ya. (Eds.). (2004). *Narodnaya Bibliya. Vostochnoslavyanskije etiolicheskie legendy* [A Folk Bible. East-Slavic Etiological Legends]. Moscow, Indrik, 576 p.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. N. Y., Basic Books. VII, 375 p.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley et al., Univ. of California Press. 334 p.
- Burkert, W. (2000). Iz knigi "Homo Necans. Zhertvoprinoshenie v drevnegrecheskom ritual'e i mife" [From the Book *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek*

Sacrificial Ritual and Myth] / transl. by V. I. Akimova; ed. by L. I. Akimova, A. N. Baranov. In Akimova, L. I., Kifishin, A. G. (Eds.). *Zhertvoprinoshenie. Ritual v kul'ture i iskusstve ot drevnosti do nashikh dnei*. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury, pp. 405–480.

Doulet, J.-M. (2003). *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins: étude d'une figure mythique*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. 433 p.

Dragomanov, M. P. (1889). Slavjanskite skazaniya za pozhertvuvanie sobstvenno dete [Slavic Folktales about Child Sacrifice]. In *Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina v 15 kn*. Sofia, Derzhavna pechatnitsa. Book 1, pp. 65–97.

Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris, Grasset. 456 p.

Girard, R. (2000). *Nasilie i svyashchennoe* [La violence et le sacré] / transl. by G. Dashevsky. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 396 p.

Graf, F. (2021). Caloric Codes: Ancient Greek Animal Sacrifice. In Kindt, J. (Ed.). *Animals in Ancient Greek Religion*. N. Y., Routledge, pp. 171–196.

Haffter, C. (1968). The Changeling: History and Psychodynamics of Attitudes to Handicapped in European Folklore. In *J. of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 3–4, pp. 55–61.

Hamerton-Kelly, R. G. (Ed.). (1987). *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* / with an introd. by B. Mack and a comment. by R. Rosaldo. Stanford, Stanford Univ. Press. 275 p.

Hansen, W (2002). *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*. Ithaca, Cornell Univ. Press. XVIII, 550 p.

Harvey, G. (2006). *Animism: Respecting the Living World*. N. Y., Columbia Univ. Press. XXIV, 248 p.

Ingold, T. (1994). From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations. In Manning, A., Serpell, J. (Eds.). *Animals and Human Society: Changing Perspectives*. L., N. Y., Routledge, pp. 1–22.

Ingold, T. (2015). From the Master's Point of View: Hunting Is Sacrifice. In *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. No. 1, pp. 24–27. DOI 10.1111/1467-9655.12145.

Janowitz, N. (2011). Inventing the Scapegoat: Theories of Sacrifice and Ritual. In *J. of Ritual Studies*. Vol. 25. No. 1, pp. 15–24.

Lambek, M. (2014). Afterthoughts on Sacrifice. In *Ethnos*. Vol. 79. No. 3, pp. 430–437. DOI 10.1080/00141844.2012.747552.

Maizul's, M. R. (2017). Obraz svyatogo: quasi-prisutstvie i quasi-telesnost'. [Images of the Saints: Quasi-Presence and Quasi-Corporality]. In Antonov, D. I. (Ed.). *Izobrazhenie i kul't: sakral'nye obrazy v khristianskikh traditsiyakh. Materialy nauchnoi konferentsii (Moskva, RANkhiGS, 16–17 iyunya 2017 g.)*. Moscow, Delo, pp. 68–75.

Moroz, A. B. (2012). Legenda o zhertvennom olene. K voprosu o vozmozhnykh istochnikakh [The Legend about Sacrificial Deer and Its Possible Sources]. In *Zajednichko u slovenskom folkloru*. Belgrade, Balkanoloski institut Srpske akademije nauka i umetnosti, pp. 245–255.

Moroz, A. B. (2013). Legenda o zhertvennom olene: geografiya, varianty, istochniki, paralleli [The Legend about Sacrificial Deer: Geographical Distribution, Versions, Sources, Parallels]. In *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika N. I. Tolstogo*. Moscow, Indrik, pp. 212–233.

Naiden, F. S. (2013). *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*. Oxford, Oxford Univ. Press. 421 p.

Oinas, F. (1969). *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations. Selected Papers*. Helsinki, Finnish Acad. of Science and Letters. 214 p.

Panchenko, A. A. (1998). *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyani Severo-Zapada Rossii* [Studies in Popular Orthodoxy. Local Sacred Places in Northwestern Russia]. St Petersburg, Aleteiya. 319 p.

Panchenko, A. A. (2012). *Ivan i Yakov – neobychnye svyaty iz bolotistoi mestnosti: "Krest'yanskaya agiologiya" i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – Unusual Saints from a Marshland: "Popular Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 448 p.

Ponomarev, A. Ya. (1890). Ladvinskii prikhod [Ladva Parish]. In *Olonetskie gubernskie vedomosti*. No. 83. Oct. 27, p. 840.

Rist, R. (2019). The Papacy, Inquisition and Saint Guinefort the Holy Greyhound. In *Reinardus. Yearbook of the Intern. Reynard Society*. Vol. 30. No. 1, pp. 190–211. DOI 10.1075/rein.00020.ris.

Romanova, A. A. (2016). Pochitanie svyatykh detei kak fenomen russkoi svyatosti v XVII veke [The Veneration of Holy Children as a Phenomenon of Russian Holiness in the 17th Century]. In *Nauchnyi dialog*. No. 9 (57), pp. 205–216.

Saint Guinefort. Légende, Archéologie, Histoire. (2005). Châtillon-sur-Chalaronne, Ass. Saint Guinefort. 63 p.

Schmitt, J.-C. (1983). *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children Since the Thirteenth Century*. Cambridge, Cambridge Univ. Press. 228 p.

Vinogradova, L. N. (1995–2014). Podmenysh [Changeling]. In *Slavyanskije drevnosti. Etmolingvističeskij slovar' v 5 t.* Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya. Vol. 4, pp. 98–103.

Willerslev, R., Vitebsky, P., Alekseyev, A. (2015). Sacrifice as the Ideal Hunt. In *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. No. 1, pp. 1–23. DOI 10.1111/1467-9655.12142.

Yugai, E. F. (2020) Yarmarka blagodati: material'noe i dukhovnoe v obetnyi prazdnik i pominal'nye dni [The Fair of Grace: The Material and the Spiritual during the Votive Feast and Memorial Days]. In *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 1, pp. 114–131. DOI 10.31857/S086954150008763-9.

The article was submitted on 02.08.2021

«Жажда мучения» vs страдание «правды ради»: полемика о старообрядческой жертвенности на переломе эпох*

Алексей Попович

Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия

A ‘Thirst for Torment’ vs Suffering ‘for Righteousness’: The Polemics of Old Believer Sacrifice at the Turn of the Era**

Alexey Popovich

Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia

This article describes Old Believer polemics about sacrifice via self-immolation and other forms of ‘self-inflicted death’ between the late seventeenth and early eighteenth centuries. The main object of condemnation by the Russian state and church authorities was the Old Believer system of sacralising one’s own sufferings (the creation and distribution of related narratives, appeals to popular religiosity, and the veneration of new martyrs). The author examines Old Believer writings and decrees, admonitions, and texts created by the authorities as parts of one discursive field and concludes that rational methods for combating Old Believer martyrs were consolidated in the Petrine era at the conceptual level in order to preserve the taxable population. Feofan (Prokopovich) offered the most original explanation for the widespread Old Believer veneration of new martyrs by interpreting it as bliss at being ‘persecuted for righteousness’ (1722): this interpretation was the basis for his admonition *On the Invalidity*

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 19–18–00186 «“Культура духа” vs “культура разума”: интеллектуалы и власть в Британии и России в эпоху перемен (XVII–XVIII вв.)».

** Citation: Popovich, A. (2021). A ‘Thirst for Torment’ vs Suffering ‘for Righteousness’: The Polemics of Old Believer Sacrifice at the Turn of the Era. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1259–1277. DOI 10.15826/qr.2021.4.638.

Цитирование: Popovich A. A ‘Thirst for Torment’ vs Suffering ‘for Righteousness’: The Polemics of Old Believer Sacrifice at the Turn of the Era // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1259–1277. DOI 10.15826/qr.2021.4.638 / Попович А. «Жажда мучения» vs страдание «правды ради»: полемика о старообрядческой жертвенности на переломе эпох // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1259–1277. DOI 10.15826/qr.2021.4.638.

of Unauthorised Suffering. The active disciplinary intervention of the authorities in the sacrificial discourse and the misinterpretation of self-sacrifice that spread among the Old Believers led their leaders to speak of piety as an indispensable condition for salvation. The desire of various participants in the discourse to speak on this topic generated, if not to a specific “language”, then a whole set of experiences embodied in genetically different rhetoric.

Keywords: sacrifice, martyrdom, self-immolation, admonition, Old Belief, Patriarch Joachim, Feofan Prokopovich, popular religiosity, Petrine era

Описывается полемика о старообрядческой жертвенности конца XVII – начала XVIII в., вызванная многочисленными случаями саможжений и других вариантов «самогубительной смерти». Основным объектом обличений со стороны российской государственной и церковной власти была система сакрализации староверами собственных страданий: создание и распространение соответствующих нарративов, апелляция к народной религиозности и почитание новомучеников. Рассматривая разножанровые старообрядческие сочинения и созданные властью постановления, увещания и другие тексты, предназначенные для всенародного внимания, как части одного дискурсивного поля, автор приходит к выводу о закреплении в Петровскую эпоху рациональных методов борьбы со старообрядческими мучениками на понятийном уровне в рамках курса на сбережение податного населения. Наиболее оригинальные объяснения «бума» почитания старообрядцами новомучеников были предложены Феофаном Прокоповичем в толковании на блаженство изгнанных «правды ради» (1722), послужившем основой увещания «О недействительности самовольного страдания». Активное дисциплинарное вмешательство власти в жертвенный дискурс и превратное толкование самопожертвования, распространявшееся среди староверов, заставляли их лидеров высказываться о благочестии как непрременном условии спасения. Стремление разных участников дискурса высказываться на эту тему породило если не особый язык, то целый набор переживаний, воплощенных в генетически различной риторике.

Ключевые слова: жертвенность, мученичество, саможжение, увещание, старообрядчество, патриарх Иоаким, Феофан Прокопович, народная религиозность, Петровская эпоха

Ну, мученики, чево ж лутче сего хотеть?
Аввакум Петров

Старообрядчеству в России с самого его зарождения была свойственна необычайная смелость публичного поступка и высказывания. За внешним консерватизмом староверов стоял непрерывающийся процесс конструирования собственной аксиологии, риторики и культуры. Готовность пострадать за веру, уподобиться мученикам и Христу, быть «изгнанными правды ради» и самим образом жизни ежедневно приносить Господу жертву духовную являются общими местами древнерусской и в целом христианской культуры, однако первый век старообрядчества стал исключительным в этой устремленности даже по раннехристианским меркам. Проповедь аскетических форм жизни и готовности к страданиям, организация собственных поселений со строгими самоограничениями, а также такие радикальные практики, как самосожжение, стали не только проявлениями эсхатологических ожиданий, но и демонстрацией нового взгляда на человека переходной эпохи.

Процесс сакрализации старообрядческой жертвенности, в первую очередь через создание соответствующих нарративов¹, был неотрывен от ее практического воплощения и обсуждения. Это дискурсивное по своей сути явление хотя и имело меньшее хождение, чем «слово и дело государево», привело к вполне сопоставимому числу человеческих жертв. Не каждое претерпевание страданий и лишений можно отнести к «жертвенному» дискурсу. Страдания субъекта должны были проинтерпретированы соответствующим образом кем-либо из его соучастников. В христианской культуре ориентиром жертвенности является Христос, распятый во искупление грехов человечества и отменивший этим ветхозаветное жертвоприношение. Крайней степенью религиозной жертвенности было мученичество как добровольное принятие смерти за веру.

В национальной культуре христианская трактовка жертвенности в том виде, в котором она была сформулирована в корпусе священных текстов, зачастую трансформировалась: акцентировались или замалчивались детали, актуальные или нежелательные для государственных и церковных институтов, социальных групп и отдельных личностей. Жертвенность могла интерпретироваться и в негативном, неблагочестивом ключе, например, как порожденная гордыней и честолюбием. Не исключены и взаимовлияния друг на друга противоположных сторон дискурса: так, замечание А. А. Панченко

¹ Традиция почитания мучеников за веру в старообрядческой литературе складывается уже в текстах раннего старообрядчества. См., например: [Демидова].

о том, что логика категоризации старообрядцев и сектантов, характерная для России синодального периода, «имела известное влияние и на идентичность, религиозные идеи и практики самих религиозных диссидентов, так что мы можем считать государственных служащих, духовенство, миссионеров и сектантов игроками (хотя и не равноправными) на общем “дискурсивном поле”» [Панченко, с. 29], приложимо и к более ранней истории старообрядчества. Официальная церковь и государство достаточно рано обратили внимание на пафос жертвенности, который был характерен не столько для письменных текстов староверов (обобщающие мартирологи еще не были написаны), сколько для их устных выступлений. Призывы отдать жизнь за старую веру, которые в большом количестве можно встретить в публицистических сочинениях протопопа Аввакума и других лидеров раннего старообрядчества², распространялись в народной среде, часто не имевшей прямого доступа к текстам, со стремительной скоростью (нередко в виде слухов и видений³), и аргументация основных сторон полемики ни для кого не была секретом.

Заклание агнцев в «Слове благодарственном» патриарха Иоакима

Формировавшееся «дискурсивное поле» было более чем конфликтным. Первое столкновение разных взглядов на жертвенность старообрядцев относится к периоду патриаршества Иоакима, на который, помимо активной богословской и законодательной антистарообрядческой полемики (см.: [Панич; Белянкин, с. 104–166]), пришелся спор о вере 1682 г.⁴ В «Слове благодарственном о избавлении церкви от отступников» (1683) Иоаким описывает замыслы организатора спора суздальского священника Никиты, прозванного Пустосвятом, следующим образом:

И тако бы насъ лестно, аки для состязания о вѣрѣ, яко иновѣрных за градъ кремль, на мѣсто лобное изведше⁵, всѣх со правовѣрными и, яко агнцев закланию, или инымъ свирѣпѣйшимъ мучениемъ, ругателнѣ поноснаѣ напрасно смерти предати [Иоаким, с. 44].

Упоминание лобного места можно считать не только топографической деталью: Иоаким стремится воссоздать ветхозаветную обстановку заклания агнцев при стечении большого числа людей на от-

² Достаточно обратить внимание на такие памятники, как «Ответ православных» (1660-е), «Исповедание» Игнатия Соловецкого (1682), «Послание к некоему брату» Аввакума (или Псевдо-Аввакума) и др.

³ См. об этом, например: [Пулькин, с. 52–58].

⁴ Подробнее о его обстоятельствах см.: [Буганов, с. 210–235].

⁵ Здесь и далее курсивом выделены топосы, используемые разными сторонами полемики. – А. П.

крытой местности⁶, способствуя тем самым оценке происходящего как проявления неблагочестивости.

Издание «Слова» должно было транслировать точку зрения церкви на события июля 1682 г.: оно располагало подробнейшим рубрикатором для быстрого отыскания нужных мест, отдельные части предназначались для произнесения перед паствой, воспроизводя черты проповеди. Переходя к обличению самосожжений, Иоаким использует деконструкцию «методов» убеждения к тому, чтобы пожертвовать жизнью за старую веру:

К тому же и се они окаянии злии прелестницы народу на злѣйшую прелесть повѣдуютъ. Яко бы они се все дѣлають и правую вѣру старую имъ проповѣдуть *не для славы или каковыя либо своя от человекъ корысти. Но ради себѣ за то от Бога милости, и народу ради душевнаго спасения.* Тѣмъ же и бѣды, гонения и страдания они терпятъ. И то себѣ за великое спасение они прелестницы полагають [Иоаким, с. 74–75].

Говоря о «прельщении» народа собственными гонениями, страданиями и обещаниями спасения, Иоаким довольно точно передает аргументы староверов о приходе антихриста и спасении самосожжением:

Инии же из нихъ яко бы злѣйшии дуси, нѣкакими волхвовани *прелстивше невинныя простыя души*, сжигати самим себе повелѣвають, и глаголют имъ таковую злоковарную лесть на ихъ погибель: яко уже нынѣ антихристъ в мирѣ. Друзии же глаголют: яко уже и царствует. Инии глаголють: яко вскорѣ имать правовѣрныхъ рабовъ христовых мучити. А есть ли кто ихъ нынѣ послушаетъ, якоже они проклятии глаголють, и сам себе сожжетъ, и той и от антихристова мучения уйдетъ и *со Христомъ, и со всѣми святыми в небѣ царствовати вѣчно будет* [Там же, с. 76–78].

«Слово» начинается благодарственной духовной жертвой – молитвой, противопоставленной той несправедливой жертве, которую приносят староверы, сравниваемые патриархом со злыми духами, способными к волхвованию⁷. Одна из четырех частей «Слова» посвящена библейским и византийским образцам благодарственных жертв, среди которых упомянуты жертва всесожжения Ноя, десятина Авраама, дочерняя жертва Иеффая, отданный на службу Богу сын пророчицы Анны пророк Самуил и т. д. В этот же ряд Иоаким помещает и собственное сочинение, демонстрируя его богоприятный характер.

⁶ Можно предположить и историческую аллюзию такого выбора места староверами: именно на лобное место были вынесены тела убитых при стрелецком бунте 1682 г. приближенных к Нарышкиным бояр. Иоаким мог воспринимать выбор этого места как зловещий знак.

⁷ Это была устойчивая для данного времени топика, восходившая по крайней мере к раннему Средневековью и связанная с легендой о ритуальном убийстве. В колдовских приемах склонения людей к самосожжениям раскольников обвиняли Игнатий (Римский-Корсаков) (сибирские послания 1690-х) и Димитрий Ростовский («Розыск о раскольнической брынской вере», 1709).

Предающих себя добровольной смерти автор сравнивает с «самовольными убийцами», которые навечно погубили свою душу, таковых он насчитывает «много тысящъ душъ христіанскихъ» [Иоаким, с. 79–80]. Переходя далее к плачу по погубленным душам, патриарх сравнивает действия проповедников самосожжения с братоубийством Каина:

Аще бо единого Авеля, от брата убиение, прежде закона и благодати заколение, не минуло от Бога без великаго ему наказания, како убо тии престлнцы... убѣгнут по дѣлом от Бога праведнаго воздаянія.

Каин убо Авеля уби, точию тѣлеснѣ, а сии бѣднѣхъ человѣковъ прежде ядом лукаваго своего бѣсовскаго прелщения, души убиваютъ... А потом и тѣлеса сожжениемъ погубляют [Там же, с. 83–84].

Подобная трактовка старообрядческого самопожертвования, а также приписывание староверам желания принести в жертву никониан, «яко агнцев», выводят полемику за пределы «закона и благодати» и обнажают несоответствие ни ветхозаветным, ни новозаветным образцам. Иоаким обвиняет староверов в корыстном желании обставить страдания и самосожжения сакральным контекстом «для славы» и говорит об опасности распространения их идей. А как пример истинной добровольной жертвы, готовой на заклание, если на то будет воля Божья, он изображает себя и других участников спора о вере. Это свидетельствует об общности данной топики, которая искусно приспособилась под нужды противоположных сторон дискурса посредством перенесения аргументации противника на самохарактеристику.

Старообрядцы о мученичестве в раннее Новое время

Культурная ситуация переходного времени была связана с перераспределением мирских и сакральных ценностей⁸, мировоззренческими сдвигами, перезаполнением понятийно-семантической сетки и усложнением риторики. Уже во второй половине XVI в. возмущение Ивана Грозного вызвала подмена устойчивых сакральных понятий: Андрей Курбский провозгласил мучениками и страдальцами за веру изменников, «справедливо» наказанных единоверным царем. Заявив в полемическом запале, что мучеников за веру в их время нет, царь не только сформулировал собственную точку зрения в ответ на попытки Курбского канонизировать людей, казненных царем-мучителем, но и выразил мнение определенной части русского общества. Царь, предполагая, что признал собственную правоту догматическими рассуждениями, формально снимал с себя ответственность за произошедшее. Казнь за инакомыслие волей-неволей придавала мученический ореол, чему способствовало и то, что Курбский

⁸ Этот процесс не был однонаправленным: наряду с обмирщением (секуляризацией) шли процессы дополнительной сакрализации тех или иных мирских объектов.

исходил из представлений о невинных страданиях, формально подтвержденных примерами из Священного Писания [подробнее см.: Попович, 2020a].

Если во времена Ивана Грозного прославление подобного рода новомучеников не получило сколь-либо заметного масштаба, то начиная со второй половины XVII в. почитание собственных мучеников охватило значительную часть старообрядчества и распространилось за его пределы⁹. Массовое сочувствие староверам объясняется прежде всего тем, что сопротивление церковным реформам, наделавшееся раннехристианскими чертами страданий и гонений за веру и правду, представлялось не чем иным как жертвенным подвигом. Сотни староверов поминались в синодиках если не в чине мучеников, то во всяком случае как «за благочестие пострадавшие» или «сожженные благочестия ради» [см.: Пыпин, с. 21–28].

Жертвы мучителей прославлялись в памятниках разной жанровой природы: от текстов малых жанров до монументальных историко-агиографических повествований, созданных в первой половине XVIII в. в Выго-Лексинской пустыни – центре Поморского согласия («Виноград Российский», «История об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова, «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова). Не только раннехристианский контекст, но и композиционная схема мартиролога были действенными приемами старообрядческих сочинений, имевшими конечной целью прославление сонма новых святых и их канонизацию¹⁰. Этому немало способствовали фактические обстоятельства жизни и смерти пустозерских страдальцев и соловецких монахов, погибших за старую веру, а также других старообрядцев, лишивших себя жизни в многочисленных горях¹¹.

Большинство исследователей феномена старообрядческих самоожжений рассматривают их исключительно в системе причинно-следственных связей [см. об этом: Пулькин, с. 24; Романова, с. 31–32]. Е. В. Романова предлагает трактовать их как «комплекс религиозных практик, выработанных и принятых теми религиозными движениями, связанными с церковными реформами середины XVII в., которые позже стали известны как старообрядчество» [Романова, с. 44]. Действительно, практики самосожжения находились в русле более общей тенденции времени – «самосакрализации» личности

⁹ Локальные практики почитания страдальцев частично описаны в работе: [Пулькин, с. 221–224].

¹⁰ Примеры контекстуализации и наполнения старообрядческих текстов соответствующей топикой достаточно многочисленны, основные линии «словесного» воплощения жертвенного подвига описаны в работе: [Попович, 2020b].

¹¹ В отношении большинства старообрядческих самоожжений можно согласиться с мнением Е. М. Юхименко, что это была крайняя и к тому же вынужденная мера [Юхименко], что, однако, не внесло значимых коррективов в дискурс самопожертвования и скорее, наоборот, способствовало его укреплению.

[Плюханова], не обязательно подразумевающей обретение голоса частным человеком, единицей «безмолвного большинства». Голос личности укреплялся не на фоне других голосов, по какой-то причине оказавшихся менее значимыми, а в рефлексии и осознании самостоятельности и свободы сделанного для спасения души выбора.

Полемика о жертвенности староверов представлена по меньшей мере тремя общими «голосами»: официальной церкви (и со временем все более определяющей ее позицию государственной власти), радикально настроенных лидеров старообрядчества (позиция которых, по-видимому, находила значительный отклик в народной религиозности), а также тех староверов, которые выступали категорически против самосожжений, но настаивали на жертвенности другого типа.

Старообрядцы, обличавшие самосожжения, фактически выступили против самоубийств и их трактовки как мученичества, апеллируя к ответственности старообрядческих наставников за внушаемые пастве пагубные идеи. Наиболее яркий текст, написанный в этом направлении, – «Отрастительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» инока Евфросина (1691), в котором полемически для своего времени зазвучала тема ценности человеческой жизни [Елеонская], обоснованная, однако, в совершенно определенном ключе. Если сторонники самосожжений считали их едва ли не высшим подвигом за веру, то Евфросин призывает староверов к подвигам иного рода:

Великий даръ Божий, что намъ долго жить на семь свѣте, долгия тѣ труды и поты к мученикомъ нас равняютъ; да не в блудѣ же и в пьянстве житие бѣ толко шло, но скитатися в вѣре похвално зѣло; зѣло себѣ саможженцы и люто прелстили, *гонения не терпятъ*, постится не хотятъ, дѣвственнаго терпѣнія бѣгають, что медвѣдя; дѣвки и дѣтины скоряя в огонь да в воду; полно колкотится! [Отрастительное писание, с. 62].

К смирению, терпению скорбей и гонений и благим делам призывают и немногочисленные тексты того времени, подготовленные сторонниками Евфросина и сохранившиеся в кижском сборнике-конволюте XVI–XVIII вв.¹²: «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691), выписки из Священного Писания и святоотеческих творений о греховности самоубийства, а также «Писание отчасти». В ряду прочих сочинений эти тексты звучали негромко, но были направлены против «самовольномученичества». Все участники внутренней старообрядческой полемики признавали истинную веру важнейшей составляющей своей жизни, однако по-разному формулировали, каким должен быть личный подвиг и какова истинная жертва Богу.

¹² Его описание см. в издании: [Памятники книжной старины, с. 293–300].

«Увещание» Прокоповича: «бешеная похоть», меланхолия, зависть

В начале XVIII в. в полемику о возможности обрести мученический венец путем самоубийственной смерти с собственными задачами включается государство. Создатель «Духовного регламента» Феофан Прокопович стал ключевой фигурой длительной борьбы с «самовольным страданием». Именно такая формулировка содержится в заглавии увещания, подготовленного Священным синодом по распоряжению Петра I: «О недействительности самовольного страдания, навлекаемого законопреступными деяниями» (16 июля 1722)¹³ [ПСЗ-1, т. 6, с. 742–746].

Предыстория создания этого текста, несмотря на достаточное количество имеющихся источников, не до конца ясна. В одной из недатированных записных книжек Петра I мученики, которые «противятся в светских делах», упоминаются в контексте тех мер, которые необходимо предпринять в отношении старообрядцев:

Чтоб написат книгу о ханжах и изявит блаженствы (кротость Давидову и прот.), то не так, как оне думают; и приплесь к Требникам, а в предисловии явит то делцом Ростовского с товарищи.

Также не противилис мученики в светских делах [Законодательные акты Петра I, с. 336].

Исследователи расходятся во мнениях о том, к какому времени относятся эти записи. В. В. Калугиным убедительно показано, что в первой записи речь идет о двух антистарообрядческих подделках 1710-х: «Соборном деянии» («книги о ханжах») и «Требнике Феогноста», что датирует ее 1710–1713 гг. [Калугин, с. 127–131]. Другие исследователи справедливо видят во фразе «изявит блаженствы» указание на книгу Прокоповича «Христовы о блаженствах проповеди толкование», вышедшую 16 марта 1722 г. (в том же году 24 апреля и 28 августа вышли ее второе и третье издания), на что намекает и сформулированная менее конкретно запись о мучениках [Лилеев, с. 420–421, прим. 1]. Вряд ли Петр I делал эти записи с большим разрывом во времени, скорее можно говорить о том, что уже в начале 1710-х наметилась проблема проникновения мученического дискурса в «светские дела».

Сам Прокопович еще 10 мая 1720 г. в письме к своему другу и ученику Якову Маркевичу сообщает, что работает над «небольшим

¹³ Нельзя согласиться с мнением Е. В. Анисимова, что «указ о запрете добровольного страдания вызван делом старообрядца В. С. Левина, отдавшего себя в руки властей с тем, чтобы пострадать за веру» [Биохроника Петра Великого]. У создания увещания были более серьезные предпосылки, а формулировка «законопреступные деяния» распространилась и на религиозные убеждения. Не менее резонансным было упомянутое в другом увещании Синода (27 января 1722) дело Г. Талицкого, который «ни для чего, только вмѣняя то за истину, страдать радъ быть» [ПСЗ-1, т. 6, с. 495].

трактатом о мученичествѣ» [Прокопович, 1865, с. 292], который ему поручил писать император, «сожалѣя о слѣпотѣ окаяннѣйшихъ фанатиковъ, которые, *чтобы приобрѣсти имя мучениковъ*, принимаютъ на себя глупую ревность и съ величайшею дерзостію и наглостію кидаются на пастырей и даже на самаго государя» [Там же]. «Трактат» этот был не чем иным как частью книги «Христовы о блаженствахъ проповеди толкование»¹⁴. Толкование на блаженство «изгнанныхъ правды ради» было наиболее развернутым среди прочих толкований, составивших эту книгу¹⁵.

28 апреля 1722 г. Петр, «будучи в Преображенском, указал о такихъ продерзателѣхъ, которые от невѣжества или от крайнея злобы, *прельщающесея именемъ страдания*, дерзають наразсудно на мучение и сами своей погибели бывають выновни» [РГИА. Ф. 796. Оп. 2. Д. 528. Л. 1], а уже 30 апреля члены Синода постановили: «Оное увѣщание выбравъ из новопечатныхъ толкования евангельскихъ блаженствъ книжицъ напечатать слѣдующимъ образомъ и разпубликовать по обикновению немедленно во всѣ епархії ко архиереомъ послать», чтобы священники их «в воскресные дни и господские праздники во услышание всѣмъ читали, не отлагая времени до времени, и имѣли бѣ всегда за неисполнение сего страхъ лишения священства» [Там же. Л. 1 об.]. Только по этому указу было разослано 12 362 листа увещания [Там же. Л. 13], и в дальнейшем подобные указы продолжали выходить с неизменной установкой на произнесение перед широкой аудиторией¹⁶.

А. С. Елеонская считает, что позиция Евфросина была «значительно ближе к точке зрения носителя новой идеологии Феофана Прокоповича, чем к взглядам единомышленников по вере» [Елеонская, с. 206]. Противников самосожжения объединяют стремление опровергнуть рассуждения о душеспасительности самовольной смерти и убежденность в том, что простой народ легко соблазнить «баснословиями многоплетенныхъ лживыхъ словесъ» [Памятники книжной старины, с. 482]. Между тем, Прокопович саркастически развивает аргументацию староверов, обвиняя их в тщеславном желаніи славы мученика и обличителя власти¹⁷:

¹⁴ «Трактат», созданный Прокоповичем, имеет сложную текстологическую историю, в каждом отдельном случае есть отличия, принадлежащие не только автору, но и императору, членам Синода, работникам типографии и иным лицам, причастным к законотворчеству. Исследователи, упоминающие данный указ, как правило, оставляют совершенно без внимания предшествующую его составлению историю текста и некорректно считают Прокоповича единоличным автором-составителем.

¹⁵ О важности этого раздела прямо говорится в объявлении Синода от 5 июля 1725 г.: «Аще же объявительное сие увѣщание и во всѣхъ дѣлахъ и дѣяніяхъ христианскихъ нужно есть, но наипаче *въ страдальческихъ подвигахъ*» [Объявление, с. 161].

¹⁶ Так, в постановлении от 20 ноября 1723 г. «О мерахъ к пресечению самосожигательства раскольниковъ» вновь приказывается «увѣщаніямъ исполнение чинить неотложно» [Полное собрание постановлений, т. 3, с. 227].

¹⁷ Тех же проблем в дальнейшем касалось и объявление Синода 1725 г.: «И да отвержется всякъ и поплюетъ, аще на мысль найдуть ему *мечтательныя суетнаго и погубительнаго страдальчества помыслы*» [Объявление, с. 160].

Таковии же треокаяннии чловѣцы прельщаются, симъ будущия славы мечтаниемъ услаждающе себе, хвалимъ буду, и блажмъ отъ всѣхъ, аще за сие протражду, напишется о мнѣ история, пронесется всюду похвала, не единъ удивляясь скажетъ о мнѣ, великодушень мужъ былъ, Царя обличилъ, мукъ лютыхъ не убоялся [ПСЗ-1, т. 6, с. 744].

Прокопович предостерегает от веры устным историям о новых мучениках и отвергает их письменную фиксацию, прежде всего в жанре мученических житий. В продолжение этой мысли автор высказывает догадку о влиянии на людей чтения (или «слышания») историй о мучениках¹⁸, которым те завидуют и мечтают о такой же славе, подобно еретикам-донатистам (IV в.):

Отвергаются отъ блаженства въ самую адскую пропасть и онии неистовии страдальцы, котории слышаниемъ или чтениемъ славныхъ подвиговъ мученическихъ услаждаеми, ищут и безъ причины страдания, или сами себе смерти предають. Каковии древле во Африкѣ были донатисты еретики, которые сами себя убивали или напрашивали и накупали [ПСЗ-1, т. 6, с. 744].

Како не запрещаетъ тожде Божие слово ни за что безъ гонения смерти себе предати или ея искати, аки завидя славы святымъ мученикамъ, каковии и они суть, которые нѣкоторою бѣшеною похотию жаждуще мучения, а въ мирѣ церковномъ отъ единовѣрныхъ себѣ обрѣсти не могутъ, таковымъ образомъ славы искали, не разсуждающе добрая ли, токмо бы великая была [Там же, с. 745].

В народной среде сочувствие к страдальцам было тесно связано с многочисленными локальными культами не канонизированных официальной церковью святых, процветала вера в чудеса, совершаемые на их могилах [см.: Лавров, с. 167–243], вызывая к жизни «остросюжетные» описания в житиях и устных нарративах¹⁹. Этим отчасти объясняется риторика государства и официальной церкви, направленная на десакрализацию текстов о жертвенности староверов, придание им черт порождений уязвленного воображения.

¹⁸ В этом контексте интересны наблюдения американского исследователя старообрядчества Р. Крамми, рассматривающего его как сложное взаимодействие «народной» и «элитарной» культур, книжности и устных традиций. Плоды такого взаимодействия, в частности, он видит в аскетическом движении Капитона и преобладании «чудесного» над мученичеством в сочинениях пустозерских страдальцев [Crummey, p. 52–67, 85–96].

¹⁹ Именно к такого рода повествованиям относятся жития Адриана Пошехонского, Иоанна и Логгина Яренгских, Варлаама Керетского и Артемия Веркольского, созданные на Русском Севере в конце XVI – начале XVII в. Л. А. Дмитриев отмечает «проникновение в жития рассказов о ярких случаях из реальной жизни, обыденно-бытовых историй» и называет это «тенденцией к секуляризации церковного жанра» [Дмитриев, с. 268, 269].

Очевидно, что об аргументах увещания имел представление едва ли не каждый прихожанин церкви, слышавший его хотя бы раз в жизни. Пытаясь нивелировать сакральность самопожертвования староверов, называя его страданием «за мнимую имъ правду» [ПСЗ-1, т. 6, с. 744], власть обставляла его профанным контекстом: такое уничижение, учитывая масштаб распространения увещания, имело целью не только конкретную богословскую или общественную полемику, но и создание негативного образа «раскольника» в глазах общества.

Показательно, что не все примеры из толкования на блаженство были включены в текст увещания. Составители не стали включать в него рассуждения о душевных болезнях как причине почитания самовольных мучеников:

*Мнози не смотря на вину, коея ради страждетъ кто, токмо самага ради страдания ублажаютъ страждущаго. Сии суть от числа оныхъ меланхоликовъ*²⁰, котории аки бы присяжнии враги добра чуждаго, когда видятъ челоуѣка во здравии, чести и всякомъ благосостоянии пребывающаго, ненавидятъ его аки бы за самое то виннаго: видяще же другаго злостраждуща, аще и праведно, за злодѣйство, любятъ и ублажаютъ яко сего блаженства участника [Прокопович, 1722, л. 107].

Меланхолией в первой половине XVIII в. довольно часто объяснялось девиантное поведение [см.: Махотина], однако Прокопович едва ли не первым в России называет ее одной из возможных причин почитания новых мучеников за веру. Не рискнули составители увещания включить в него упоминание о «недостоверных» повестях и писателей «темных времен», сохранив, тем не менее, критику противоречащих кроткому образу мученика хулы и укоров в адрес власти:

И когда набредутъ на нѣкия *повѣсти о мученикахъ недостовѣрныя* (яковыхъ в разная темная времена безчисла наплетено) и увидятъ, что будто страдалецъ хулително и укоризненно кричалъ на властей, услаждаются тѣмъ яко мужественнымъ нѣкиим, по мнѣнию своему, дерзновениемъ, и ак бы Илииною ревностию, и точас и въ самихъ себѣ подобный пламень ощущаютъ: и тако, когда позоветъ случай, *часто же такового случая и нарочно ищутъ*, тогда слѣпою на муки отвагою вооружившеся, безстыдно гремятъ лаями и укоризнами на властей, мечтающе непрестанно въ помыслахъ своихъ, *какъ то ихъ дерзновение дивно и славно в народѣ будетъ*: ни мало же помышляютъ, каковое оно явится на судѣ Божии [Прокопович, 1722, л. 134–134 об.].

²⁰ Автор дважды употребляет это слово. Второй раз в контексте: «Человѣкъ быть природы не веселыя, ума остраго, но сумрачнаго» [Прокопович, 1722, л. 126]. Очевидно, что здесь он опирается на древнегреческую трактовку слова: «развѣ будетъ и толь желчнаго, и толь гордаго сердца челоуѣк» [Там же, л. 127 об.].

Стремясь увеличить число аргументов, Прокопович допускает некоторую непоследовательность, словно оставляя старообрядцам почву для сравнения нынешнего времени с временами древних мучителей. Кроме того, в составленном в 1723 г. Феофилактом, епископом Тверским и Кашинским²¹ «Увещании к православным христианам об остерегательстве от лжеучения раскольников, об обличении скрывающихся из них и о представлении таковых к суду», отпечатанном на восьми тысячах листов для повсеместного чтения (указ от 14 декабря 1724 г.), старообрядцам вменяется в вину отказ давать ответ о христианской вере перед «мучителями»:

Древнии бо христиане *еще себѣ сами мучителемъ и не предавали напрасно*, обаче когда ихъ ко отвѣту о христианствѣи вѣрѣ призывано, или хотя и не призывано, но токмо имъ воля дана была на сие, еще и не безъ опасения мукъ и смерти, съ великою охотою представляли себе вопрошающимъ... Тако поступали древнии христиане. Наши же *суевѣрцы* не восхотѣли тако творити, еще и старовѣрцами себе нарицають [Полное собрание постановлений, т. 4, с. 297].

Добавленная к увещанию 1722 г. оговорка, отсутствующая в толковании, по-видимому, была призвана указать на невозможность сравнения разных эпох и государств: «Хотя такового *правды ради гонения* никогда въ Российскомъ, яко православномъ Государствѣ, опасатися не подобаетъ, понеже то и быти не можетъ» [ПСЗ-1, т. 6, с. 743].

Страдания за веру или «за дела незаконные»

Увещание не произвело ожидаемого эффекта и не сократило число старообрядческих самосожжений. Ответ на обвинения в незаконном самовольном страдании в «трактате» Прокоповича был сформулирован Семеном Денисовым в «Повести о сибирских страдальцах» (1722), посвященной Тарскому «бунту» и Елунской гары 1722 г.:

Да заградятя прочее уста, глаголющия *неправедная беззаконие гордынею неправилнаго самосожжения и уничижением самоволнаго самоубийства* и сего ради недостойнством помяновения осуждающия и с православноумершими от веков несочетающия. И всяк язык да исповест, яко воистину не точию помяновения правилнаго от православных со всеми православноумершими достойни, но и ублажению со всеми тако по ревности Божии различно благочестно с самоскончавшимися достодолжни, и славы, и похвалам от благочестивых подоболепни [Мальцев, с. 240].

Как полемика с обвинениями в баснословии звучат слова Ивана Филиппова из «Истории Выговской пустыни»:

²¹ Феофилакт (Лопатинский), будучи архимандритом Чудовского монастыря, был одним из основных лиц Синода, причастных к составлению увещания 1722 г. [РГИА. Ф. 796. Оп. 2. Д. 528. Л. 12 об.].

Вам же любезно да будет слышати добрыя повести о благочестивых мужех, *не бо басни и кощуну глаголем*, но самую известную истину, ниже еллинских поганых человек дела предлагаем, но мужей честных и добродетельных... [Иван Филиппов, с. 87].

Это не означает, что лидеры беспоповцев были активными сторонниками самосожжений. Иван Филиппов описывает в «Повести о злочючении на Выговскую пустыню» проезд комиссии из Синода в 1739 г.: выговцы были готовы повторить Палеостровскую гарь, однако Семен Денисов не дал на это своего благословения [Там же, с. 318]. Кроме того, в «Описании нелепых случаев» (1740-е), автором которого Н. С. Гурьянова небезосновательно считает Ивана Филиппова, условием подлинной жертвенности названо благочестие. Автор с горечью замечает непорядок в жизни Выга, частично признавая справедливость ряда официальных указов:

Аще ли же за злая и беззаконная дела страждем, не точию не блаженно, но и окаянни есмы, яко начало болезнем терпим. <...> Аще ли же кто и спасется от них, но покаянием спасется, а не *злостраданием* своим, ибо и со Христом распятый злодей покаянием рай обрете, а не смертию своею.

За что убо страждем? За веру ли святую или за дела беззаконная? Но како можем и помыслити, яко за веру страждем! Ибо и Синод, и коммисия, и канцелярии не веру нашу следствуют уже, но дела [Гурьянова, с. 244].

Было бы неверно следовать за оценками официальной церкви в интерпретации самопожертвования староверов, однако обсуждение проблемы искренности и богоугодности подвига самими лидерами старообрядчества свидетельствует о признании того, что в ряде случаев за ним могут стоять далеко не героические помыслы. Староверы, по-видимому, изначально видели в самопожертвовании определенную последовательность (ритуал) благочестивых действий: даже если это было добровольное самосожжение²², они стремились соответствующим образом контекстуализировать жизнь и смерть и внутренне подготовиться к духовной жертве. Власть видела в этом искусственную самосакрализацию и включилась в публичное обсуждение путей обретения мученического венца, рассчитывая, с одной стороны, на ресурсы репрессивного аппарата, а с другой – на богобоязненность своей паствы. Спасение души, неважно, коллективное или индивидуальное, было важнейшим рычагом, приводимым в действие той и другой сторонами полемики.

Жертвенность входила в эмоциональную культуру своего времени, и старообрядцы едва ли не первыми открыли для себя новые грани переживаний, абсолютизируя протест и неприятие насилия как в глу-

²² См. описание обрядов перед самосожжением: [Пулькин, с. 166–173]. Предположение о мистериальной связи старообрядческих самосожжений высказано А. Т. Шашковым [Шашков].

бинном смысле – в вере, так и в поведенческом (от внешности до речи и т. д.). Безусловно, они декларировали это приверженностью к древним образцам, но делая это так, что власть, стремившаяся привести религиозность к знаменателю закона, ужаснулась неподконтрольному внутреннему освобождению человека. Аргументация власти прошла определенный путь от иррациональных и субъективных высказываний авторов конца XVII в. до рационалистического подхода Прокоповича и осознания государственного статуса самой задачи. Обличение старообрядческого мученичества вписывалось в более общую тенденцию борьбы с широко трактуемыми суевериями²³.

Обвинения в меланхолии, чрезмерном воображении, чтении недостоверных повестей о мучениках и нерассудительности в почитании святых были продиктованы едва ли не исключительно государственным интересом сбережения податного населения. Подспудно в увещании проводилась распространенная в Петровскую эпоху мысль о том, что государственная служба является «главным инструментом христианского спасения» [Живов, р. 362]. На это работает переключавшее из книги Прокоповича сравнение истинного мученика с воином на поле боя, который без указа начальника не идет на смерть. И если в сочинении Евфросина сравнение старообрядческих лжеучителей с полковниками носило иронический характер («Полковников не бѣ и полки не явлены» [Отразительное писание, с. 59]), то Прокопович говорит об этом совершенно серьезно: «Паче же долженствуемъ не дерзати сами собою на толикий подвигъ безъ собственнаго Божия вдохновения, якоже не дерзаетъ воинъ на бой безъ указа начальника своего» [ПСЗ-1, т. 6, с. 743]. Автор имплицитно предлагает альтернативу, говоря если не об «общем благе», то во всяком случае о преданности и верности государю, которые можно показать в более рациональной жертвенности на войне.

В аксиологии старообрядцев жизнь была величайшей ценностью, которой они были готовы пожертвовать во имя старой веры. Предлагаемые государством альтернативы полезной отечеству реализации этого Божьего дара отвергались староверами как навязываемые модели поведения. Они исходили из того, что в обстановке гонений и прихода антихриста спасти душу можно было, только сохранив в себе истинную веру. Спротивление прославлению новомучеников в конечном итоге уверяло староверов в святости мучеников последних времен и ценности собственного выбора, какие бы мотивации им ни пытались приписать их обличители.

²³ Так, например, Большой Московский собор 1666–1667 гг. очень похожим образом осудил отшельников и юридивых, которые «наги и боси ходятъ по градам и селамъ въ міре тщеславія ради, да воспріимуть славу от народа, и да почитаютъ ихъ во святыхъ, ко прелести простымъ и невеждамъ» [цит. по: Живов, р. 358].

Список литературы

- Белякин Ю. С.* Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности московского Печатного двора) : дис. ... канд. ист. наук. М. : [Б. и.], 2012. 289 с.
- Биохроника Петра Великого (1672–1725 гг.) : [сайт]. URL: <https://spb.hse.ru/hu-mart/history/peter/biochronic/246798653> (дата обращения: 10.08.2021).
- Буганов В. И.* Московские восстания конца XVII века. М. : Наука, 1969. 440 с.
- Гурьянова Н. С.* «Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действах, внесшихся от своевольников» // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск : Сиб. хронограф, 1996. С. 225–246.
- Демидова Л. Д.* Об истоках традиции почитания мучеников за веру // Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI–XXI вв. Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2015. С. 41–57.
- Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII веков : Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л. : Наука, 1973. 303 с.
- Елеонская А. С.* Утверждение ценности жизни («Отразительное писание» инока Евфросина) // Елеонская А. С. Русская публицистика второй половины XVII века. М. : Наука, 1978. С. 186–231.
- Живов В.* Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII столетия // Cahiers du monde russe. Т. 53. 2012. № 2–3. Р. 349–374. DOI 10.4000/monderusse.9386.
- Законодательные акты Петра I : Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники : сб. док. : в 3 т. / сост. Н. А. Воскресенский ; отв. ред. Е. В. Анисимов ; предисл. и подг. текста Д. О. Серова ; археограф. предисл. А. А. Богданова. М. : Древлехранилище, 2020. Т. 2. Акты об общественных классах. Т. 3. Акты о промышленности и торговле. 848 с.
- Иван Филиппов.* История Выговской старообрядческой пустыни. М. : Третий Рим, 2005. 377 с.
- Иоаким, патриарх.* Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников. М. : Печатный двор, 1683. 128 с.
- Калугин В. В.* Киевские фальсификаторы начала XVIII века («Требник 1329 г. митрополита Феогноста») // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) : сб. науч. тр. Вып. 5. М. : Языки славян. культуры, 2013. С. 127–183.
- Лавров А. С.* Колдовство и религия в России : 1700–1740 гг. М. : Древлехранилище, 2000. 575 с.
- Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. Вып. 1. XII, 596 с.
- Мальцев А. И.* Неизвестное сочинение С. Денисова о тарском «бунте» 1722 г. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск : Наука, 1982. С. 224–241.
- Махотина Е.* Меланхолия приходит в Россию : Монастыри как долгаузы в России в XVIII веке // Вивлиофика : E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. Vol. 7. 2019. Р. 21–46. DOI 10.21900/j.vivliofika.v7.783.
- Объявление от Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода во увещание обретающимся во всем Российском государстве раскольникам (5 июля 1725 г.) // Барсов Е. В. Новые материалы для истории старообрядчества XVII–XVIII веков. М. : Университет. тип., 1890. С. 157–161.
- Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей : Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года / сообщ. Х. Лопарева. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1895. [4], 72, 160 с.
- Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / сост., отв. ред. и авт. предисл. А. В. Пигин. СПб. : Дмитрий Буланин, 2010. 604 с.

Панич Т. В. Книга «Щит веры» в историко-литературном контексте конца XVII века. Новосибирск : Сиб. хронограф, 2004. 327 с.

Панченко А. «Старые секты» на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 3 (38). С. 7–37. DOI 10.22394/2073-7203-2020-38-3-7-37.

Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. 2-е изд. М. : Языки рус. культуры, 2000. Т. 3. С. 380–459.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб. : Синод. тип., 1869–1911. Т. 3 [10], 260 с. Т. 4. [2], 16, 366 с.

Попович А. И. «Изображая жертву»: пафос обличения и мученичества в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского // Проблемы исторической поэтики. Т. 18. 2020а. № 4. С. 67–98. DOI 10.15393/j9.art.2020.8743.

Попович А. И. Осмысление конфликта с государством через понятие жертвы в старообрядческих сочинениях XVIII века // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения : (К 400-летию со дня рождения протопопы Аввакума). М. : Ин-т рос. ист. РАН, 2020б. С. 129–142.

Прокопович Ф. Христовы о блаженствах проповеди толкование. 1-е изд. СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 1722. 141 л.

Прокопович Ф. Письмо к Якову Маркевичу – из Петербурга от 10 мая 1720 года // Тр. Киев. духов. акад. Т. 1. Киев : Тип. Киево-Печерской лавры, 1865. С. 287–294.

ПСЗ. Собр. 1. Т. 6.

Пулькин М. В. Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.). М. : Рус. фонд содействия образованию и науке, 2013. 336 с.

Пытин А. Н. Сводный старообрядческий синодик. 2-е изд. СПб. : Тип. Добродеева, 1883. [2], V, 60 с.

РГИА. Ф. 796. Оп. 2. Д. 528.

Романова Е. В. Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX веках. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2012. 288 с.

Шашков А. Т. «Неоскверняемое крещение огнем» // Шашков А. Т. Избр. тр. Екатеринбург : Баско, 2013. С. 163–179.

Юхименко Е. М. Каргопольские «гари» 1683–1684 годов : (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России : сб. науч. тр. Вып. 1. М. : Археогр. центр, 1994. С. 64–119.

Crummey R. O. *Old Believers in a Changing World*. DeKalb : Northern Illinois Univ. Press, 2011. XIII, 267 p.

References

Belyankin, Yu. S. (2012). *Tserkov' i gosudarstvo v polemike so staroobryadtsami vo vtoroi polovine XVII v. (na primere deyatel'nosti Moskovskogo Pechatnogo dvora)* [Church and State in their Polemics with Old Believers in the Second Half of the 17th Century (with Reference to the Activities of the Moscow Printing House)]. Dis. ... kand. ist. nauk. Moscow, S. n. 289 p.

Biokhronika Petra Velikogo (1672–1725 gg.) [The Biochronicle of Peter the Great (1672–1725)]. [website]. (N. d.). URL: <https://spb.hse.ru/humart/history/peter/biochronic/246798653> (accessed: 10.08.2021).

Buganov, V. I. (1969). *Moskovskie vosstaniya kontsa XVII veka* [Moscow Uprisings of the Late 17th Century]. Moscow, Nauka. 440 p.

Crummey, R. O. (2011). *Old Believers in a Changing World*. DeKalb, Northern Illinois Univ. Press. XIII, 267 p.

Demidova, L. D. (2015). Ob istokakh traditsii pochitaniya muchenikov za veru [On the Origins of the Tradition of Venerating Martyrs for the Faith]. In *Religioznye i politicheskie idei v proizvedeniyakh deyateli russkoi kul'tury XVI–XXI vv.* Novosibirsk, Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya RAN, pp. 41–57.

Dmitriev, L. A. (1973). *Zhitiinye povesti russkogo Severa kak pamyatniki literatury XIII–XVII vekov. Evolyutsiya zhanra legendarno-biograficheskikh skazanii* [Hagiographic Stories of the Russian North as Literary Aretfacts of the 13th–17th Centuries. The Evolution of the Genre of Legendary Biographical Legends]. Leningrad, Nauka. 303 p.

Eleonskaya, A. S. (1978). Utverzhenie tsennosti zhizni (“Otrazitel’noe pisanie” inoka Evfrosina) [Assertion of the Value of Life (“The Opposite Scripture” of Monk Evfrosin)]. In Eleonskaya, A. S. *Russkaya publitsistika vtoroi poloviny XVII veka*. Moscow, Nauka, pp. 186–231.

Gur’yanova, N. S. (1996). “Opisanie o nelepnykh sluchayakh i neobychnykh pustynnomu zhitiyu deistvakh, vnesshikhnya ot svoevol’nikov” [“Description of the Absurd Cases and Unusual Hermit Activities from the Svoevol’niki”]. In *Russkoe obshchestvo i literatura pozdnego feodalizma*. Novosibirsk, Sibirskii khronograf, pp. 225–246.

Joachim, patriarch (1683). *Slovo blagodarstvennoe o izbavlenii tserkvi ot otpupnikov* [A Sermon of Thanks for the Deliverance of the Church from Apostates]. Moscow, Pechatnyi dvor. 128 p.

Ivan Filippov (2005). *Istoriya Vygovskoi starobryadcheskoi pustyni* [History of the Vyg Old Believer Hermitage]. Moscow, Tretii Rim. 377 p.

Kalugin, V. V. (2013). Kievskie fal’sifikatory nachala XVIII veka (“Trebnik 1329 g. mitropolita Feognosta”) [Kiev Falsifiers of the Early 18th Century (*The 1329 Trebnik by Metropolitan Feognost*)]. In *Starobryadchestvo v Rossii (XVII–XX vv.)*. *Sbornik nauchnykh trudov*. Iss. 5. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul’tury, pp. 127–183.

Lavrov, A. S. (2000). *Koldovstvo i religiya v Rossii: 1700–1740 gg.* [Witchcraft and Religion in Russia: 1700–1740]. Moscow, Drevlekhranilishche. 575 p.

Lileev, M. I. (1895). *Iz istorii raskola na Vetke i v Starodub’e* [From the History of the Schism in Viatka and Starodubye]. Kiev, Tipografiya G. T. Korchak-Novitskogo. Iss. 1. XII, 596 p.

Makhotina, E. (2019). Melankholiya prikhodit v Rossiyu : Monastyri kak dolgauzy v Rossii v XVIII veke [Melancholia Arrives in Russia: Monasteries as Asylums in Eighteenth-Century Russia]. In *Vivliofika. E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies*. Vol. 7, pp. 21–46. DOI 10.21900/j.vivliofika.v7.783.

Mal’tsev, A. I. (1982). Neizvestnoe sochinenie S. Denisova o tarskom “bunte” 1722 g. [S. Denisov’s Unknown Work about the Tara “Revolt” (1722)]. In *Istochniki po kul’ture i klassovoi bor’be feodal’nogo perioda*. Novosibirsk, Nauka, pp. 224–241.

Ob’yavlenie ot Svyateishogo Pravitel’stvuyushchego Vserossiiskogo Sinoda vo uveshchanie obretayushchimsya vo vsem Rossiiskom gosudarstve raskol’nikom (5 iyulya 1725 g.) [Announcement from the Most Holy Governing All-Russian Synod in Exhortation to Schismatics Found throughout the Entire Russian State (5 July 1725)]. (1890). In Barsov, E. V. *Novye materialy dlya istorii starobryadchestva XVII–XVIII vekov*. Moscow, Universitetskaya tipografiya, pp. 157–161.

Loparev, Kh. (Ed.). (1895). *Otrazitel’noe pisanie o novoizobretennom puti samoubi-istvennykh smertei. Vnov’ naidennyi starobryadcheskii traktat protiv samosozhzheniya 1691 goda* [Opposite Scripture on the Newly Invented Path of Suicidal Death: A Newly Found Old Believer Treatise against Self-Immolation (1691)]. St Petersburg, Tipografiya I. N. Skorokhodova. [4], 72, 160 p.

Pigin, A. V. (Ed.). (2010). *Pamyatniki knizhnoi stariny Russkogo Severa: kolleksii rukopisei XV–XX vekov v gosudarstvennykh khranilishchakh Respubliki Kareliya* [The Book Antiquities of Northern Russia: Manuscript Collections from the 15th–20th Centuries in the State Depositories of the Republic of Karelia]. St Petersburg, Dmitrii Bulanin. 604 p.

Panchenko, A. (2020). “Starye sekty” na novyi lad: problemy i perspektivy izucheniya russkikh religioznykh dissidentov XVIII–XX vv. [“Old Sects’ in a New Light: How to Study Russian Religious Dissent, 1700–1900]. In *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*. No. 3 (38), pp. 7–37. DOI 10.22394/2073-7203-2020-38-3-7-37.

Panich, T. V. (2004). *Kniga "Shchit very" v istoriko-literaturnom kontekste kontsa XVII veka* [The *Shield of Faith* in the Historical and Literary Context of the Late 17th Century]. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 327 p.

Plyukhanova, M. B. (2000). O natsional'nykh sredstvakh samoopredeleniya lichnosti: samosakralizatsiya, samosozhzhenie, plavanie na korabe [On National Means of Personal Self-Determination: Self-Sacralisation, Self-Immolation, Sailing on a Ship]. In *Iz istorii russkoi kul'tury*. 2nd Ed. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury. Vol. 3, pp. 380–459.

Polnoe sobranie postanovlenii i rasporyazhenii po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniya Rossiiskoi imperii [Complete Collection of Decrees and Orders for the Department of the Orthodox Confession of the Russian Empire]. (1869–1911). St Petersburg, Sinodal'naya tipografiya. Vol. 3. [10], 260 p. Vol. 4. [2], 16, 366 p.

Popovich, A. I. (2020a). "Izobrazhaya zhertvu": pafos oblicheniya i muchenichestva v sochineniyakh Ivana Groznogo i Andrey Kurbskogo ["Playing the Victim": The Message of Denunciation and Martyrdom in the Works of Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky]. In *Problemy istoricheskoi poetiki*. Vol. 18. No. 4, pp. 67–98. DOI 10.15393/j9.art.2020.8743.

Popovich, A. I. (2020b). Osmyslenie konflikta s gosudarstvom cherez ponyatie zhertvy v staroobryadcheskikh sochineniyakh XVIII veka [Understanding the Conflict with the State through the Concept of Sacrifice in 18th-Century Old Believers' Writings]. In *Staroobryadchestvo v istorii i kul'ture Rossii: problemy izucheniya. (K 400-letiyu so dnya rozhdeniya protopopa Avvakuma)*. Moscow, Institut rossiskoi istorii RAN, pp. 129–142.

Prokopovich, F. (1722). *Khristovy o blazhenstvakh propovedi tolkovanie* [An Interpretation of Christ's Sermons on the Beatitudes]. 1st Ed. St Petersburg, Tipografiya Aleksandro-Nevskogo monastyrya. 141 l.

Prokopovich, F. (1865). Pis'mo k Yakovu Markevichu – iz Peterburga ot 10 maya 1720 goda [A Letter to Yakov Markevich from St Petersburg (May 10, 1720)]. In *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*. Vol. 1. Kiev, Tipografiya Kievo-Pecherskoi lavry, pp. 287–294.

PSZ [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Collection 1. Vol. 6.

Pul'kin, M. V. (2013). *Samosozhzheniya staroobryadtsev (seredina XVII – XIX v.)* [The Self-Immolation of Old Believers (mid-17th – 19th Centuries)]. Moscow, Russkii fond soдействия obrazovaniyu i nauke. 336 p.

Pypin, A. N. (1883). *Svodnyi staroobryadcheskii sinodik* [Consolidated Old Believer Synodik]. 2nd Ed. St Petersburg, Tipografiya Dobrodeeva. [2], V, 60 p.

RGIA [Russian State Historical Archive]. Stock 796. List 2. Dos. 528.

Romanova, E. V. (2012). *Massovye samosozhzheniya staroobryadtsev v Rossii v XVII–XIX vekakh* [The Mass Self-Immolations of Old Believers in Russia in the 17th–19th Centuries]. St Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 288 p.

Shashkov, A. T. (2013). "Neoskvernayaemoe kreshchenie ognem" ["The Undeclared Baptism with Fire"]. In Shashkov, A. T. *Izbrannye trudy*. Yekaterinburg, Basko, pp. 163–179.

Voskresenskii, N. A., Anisimov, E. V. (Eds.). (2020). *Zakonodatel'nye akty Petra I. Re-daktsii i proekty zakonov, zametki, doklady, donosheniya, chelobit'ya i inostrannye istochniki. Sbornik dokumentov v 3 t.* [Legislative Acts of Peter I. Versions and Drafts, Notes, Reports, Denunciations, Petitions and Foreign Sources. Collection of Documents. 3 Vols.] / introd. by D. O. Serov, archival introd. by A. A. Bogdanov. Moscow, Drevlekhranilishche. Vol. 2. Akty ob obshchestvennykh klassakh. Vol. 3. Akty o promyshlennosti i trgovli. 848 p.

Yukhimenko, E. M. (1994). Kargopol'skie "gari" 1683–1684 godov. (K probleme samosozhzheniya v russkom staroobryadchestve) [Kargopol "Fumes" of 1683–1684. (On the Issue of Self-Immolations in Russian Old Belief)]. In *Staroobryadchestvo v Rossii. Sbornik nauchnykh trudov*. Iss. 1. Moscow, Arkheograficheskii tseñtr, pp. 64–119.

Zhivov, V. (2012). Dva etapa distsiplinarnoi revolyutsii v Rossii XVII i XVIII stoletiya [Two Stages of the Disciplinary Revolution in Russia: The Seventeenth and Eighteenth Centuries]. In *Cahiers du monde russe*. Vol. 53. No. 2–3, pp. 349–374. DOI 10.4000/monderusse.9386.

Самосожжение как метафора и поступок в субкультурах поздней Российской империи*

Валерий Мароши

Новосибирский государственный педагогический университет,
Новосибирск, Россия

Self-Immolation as a Metaphor and Act in the Subcultures of the Late Russian Empire

Valery Maroshi

Novosibirsk State Pedagogical University,
Novosibirsk, Russia

This article examines the historical continuity between the self-immolations of the Old Believers and the radical aspirations of Russian revolutionary intellectuals, the aesthetics of sacrifice in the civil poetry of the 1880s, and the Russian modernism and avant-garde of the early twentieth century. The relevance of the article is due to its search for a metaphor that unites different spheres of Russian political and cultural life at the turn of the century. The author analyses self-immolation as a metaphor in the essays of G. Fedotov and D. Merezhkovsky, the paintings of G. Myasoedov and I. Repin, the poems of S. Nadson, K. Fofanov, V. Bryusov, N. Klyuev, V. Ivanov, and A. Blok, and the novels of M. Gorky and A. N. Tolstoy. The extreme symbolism of self-sacrifice united different strata of Russian culture, primarily the subcultures of the *narodniks* and literary bohemians. The most detailed metaphor of the creative and comprehensive ritualisation of intellectual subcultures is provided in O. Mandelstam's memoirs *The Noise of Time*. Virtual self-immolation could become real, as when M. Grachevsky and M. Vetrova committed suicide in prison by self-immolation. The methodology of this article is based on historical and comparative analysis of poetic metaphors, characters, and visual motifs of paintings on historical topics and the socio-psychological attitudes of political radicals as manifestations of a ritual-like self-sacrifice plot.

* Citation: Maroshi, V. (2021). Self-Immolation as a Metaphor and Act in the Subcultures of the Late Russian Empire. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1278–1297. DOI 10.15826/qr.2021.4.639.

Цитирование: Maroshi V. A Self-Immolation as a Metaphor and Act in the Subcultures of the Late Russian Empire // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1278–1297. DOI 10.15826/qr.2021.4.639 / Мароши В. Самосожжение как метафора и поступок в субкультурах поздней Российской империи // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1278–1297. DOI 10.15826/qr.2021.4.639.

Even though self-immolations among Old Believers had almost completely stopped, the phenomenon was a challenge for Russian intellectuals. It turned into a metaphor in both the aesthetics of Russian political poetry and Russian symbolism. The cult of self-immolation in lyrical poetry found reflection in the extremely intense psycho-emotional and creative sentiments of biographical authors and their characters, where self-immolation is portrayed as the most perfect form of self-destruction. During and after the revolution, Russian philosophers and writers used this metaphor to condemn the Russian mentality and analyse the failure of the Russian intelligentsia's mission to enlighten the people.

Keywords: metaphor, self-sacrifice, self-immolation, ritual, Old Believers, radicalism

Исследуется историческая преемственность между самосожжениями старообрядцев и радикальными устремлениями русских революционеров, эстетикой жертвенности в гражданской поэзии 1880-х гг., модернизме и авангарде начала XX в. Актуальность обусловлена поиском метафоры, объединяющей разные сферы российской политической и культурной жизни рубежа веков. Основными источниками стали сочинения русских публицистов Г. П. Федотова, Д. С. Мережковского, картины русских передвижников Г. Г. Мясоедова, И. Е. Репина, стихи С. Надсона, К. Фофанова, В. Брюсова, Н. Клюева, Вяч. Иванова, А. Блока, романы М. Горького и А. Н. Толстого. Экстремальная символика самопожертвования объединяла различные слои русской культуры, прежде всего субкультуры народников и литературной богемы. Наиболее развернутая метафора всесторонней ритуализации интеллигентской субкультуры была дана в мемуарах О. Манделштама «Шум времени». Виртуальное самосожжение стало реальностью в тюремном самосожжении М. Грачевского и М. Ветровой. В основе методологии исследования – историко-сопоставительный анализ поэтических метафор, визуальных мотивов и персонажей картин на историческую тему и социально-психологических установок политических радикалов как проявлений подобного ритуалу сюжета о самопожертвовании. Несмотря на исчерпанность самосожжений старообрядцев, этот феномен стал вызовом для радикальной части интеллигенции, а в качестве метафоры – элементом эстетики как русской гражданской поэзии, так и русского символизма. Культ самосожжения как события внутреннего мира в поэзии привел к предельной интенсивности переживания лирического автора и его героев, которое было воплощено в метафоре саморазрушения. После революции эта метафора была использована русскими философами и литераторами скорее для осуждения экстремизма, присущего русской ментальности, и для анализа провала культуртрегерской миссии русской интеллигенции.

Ключевые слова: метафора, самопожертвование, самосожжение, старообрядцы, радикализм, ритуал

Масштабные массовые самосожжения русских старообрядцев стали уникальным феноменом в истории. Подобные события в раннем Средневековье носили более локальный и вынужденный характер, например, монтанисты во Фригии сжигали себя в церквях из-за гонений на них Юстиниана [см.: Procopius Caesariensis, p. 74–75], а пугающие сведения, распространявшиеся о некоторых сектах Северной Африки (в частности, циркумцеллионах), признаются сейчас недостоверными [см.: Shaw].

Очевидны два разных направления обсуждения феномена: во-первых, его соотнесенность с культами мученичества и самопожертвования в самых разных религиозных традициях Запада и Востока [Salisbury; Benn; Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation], во-вторых, политические и суицидологические аспекты актуальных самосожжений, связанные с радикальными формами протеста или аутоагрессией [Crosby, Holland, Rhee; Biggs].

Впервые практика массовых самосожжений стала предметом внимания российских историков во второй половине XIX в. В историографии последней трети XX в. феномен самосожжений старообрядцев рассматривался сначала как одна из форм по преимуществу социального протеста (новосибирская «школа» Н. Н. Покровского [см.: Покровский; Шашков]), с конца века акцент сместился в сторону специфики их религиозно-эсхатологических представлений [Юхименко; Плюханова; Романова; Пулькин].

С начала 1960-х в связи с возросшим интересом западной славистики к Серебряному веку метафора самосожжения, широко распространенная в русском модернизме, стала использоваться и в филологическом дискурсе в качестве метапоэтической. Так, в книге В. Эрлиха она становится одним из атрибутов образа поэта-пророка в русской романтической и неоромантической традиции [Erllich]. Однако далее осмысление этого «общего места» происходило в русле исследований индивидуальных поэтик Серебряного века. В 1974 г. Ю. М. Лотман и З. Г. Минц высказали предположение, что странный замысел А. Блока о герое, который кончает с собой, сев на лампу, связан с обстоятельствами самосожжения революционера М. Ф. Грачевского, известными поэту [Лотман, Минц]. Симпатии Блока по отношению к политическому радикализму, сказавшиеся позже в его оценке личности М. Бакунина и революции, чуть было не привели к буквальному воплощению в сюжете этой символики огненного самопожертвования.

В конце 1980-х Г. Фрейдин в своей монографии о Мандельштаме уже отметил его «чувствительность к самосожжению русских старообрядцев» [Freidin, p. 24], а затем развил это положение в целую концепцию «жертвующего собой кенотического поэта», в свою очередь, продолжающего подвижническую миссию русского интеллигента, для которого метафора «горения» становится словесным обозначением этого предназначения [Фрейдин, с. 19, 20]. Масштабным прорывом в сфере не столько филологии, сколько научной «мифопоэтики» стала монография А. Эткинды, в которой самосожжения были

поняты как частный мотив мифа об экстатической жертвенности русской культуры и литературы по отношению к «природе», стихии, воплощением которой автор счел русское сектантство и старообрядцев [Эткинд]. Как мы увидим далее, концепция Эткинда представляет собой современную фундированную версию рефлексии русской интеллигенции о печальных для нее итогах революции.

Мифологизированное предание о массовых самосожжениях, хранившееся прежде всего в старообрядческой субкультуре, могло быть использовано и другими субкультурами, находившимися в оппозиции к официальной идеологии. В феноменах политического и эстетического радикализма двух разных субкультур – русского народничества последней трети XIX в. и богемы Серебряного века – закономерна ритуализированная преемственность воображаемого индивидуального и коллективного самосожжения. Во второй половине XIX – начале XX в. установка на жертвенность русской интеллигенции нашла себе применение как на поле единичных политических акций, так и в сфере имагинативно-метафорической, области множественных визуальных и словесных проекций. Преувеличивать роль метафоры именно этого источника с нашей стороны было бы опрометчиво: для русских революционеров гораздо более значимым был специфический вариант *imitatio Christi*, а модернизм и авангард в поэзии в поиске образов для воплощения самоотрицания и саморазрушения актуализировали и романтические метафоры огненного Эроса, и библейскую символику «огня поядающего».

Подытоживая по разные стороны границы в конце 1920-х гг. драму самоуничтожения в процессе революции радикальной субкультуры русской интеллигенции, Г. Федотов и Г. Чулков использовали одну и ту же метафору самосожжения, лишив, правда, ее конкретного исторического субстрата. У обоих самосожжение – это эффектный троп, обозначающий отрицание интеллигенцией своей устойчивой идентичности и высокой культуры:

Каждое поколение интеллигенции определяло себя по-своему, отрекаясь от своих предков и начиная – на десять лет – новую эру. Можно сказать, что столетие самосознания русской интеллигенции является ее непрерывным саморазрушением. Никогда злоба врагов не могла нанести интеллигенции таких глубоких ран, какие наносила себе она сама в вечной жажде *самосожжения*¹ [Федотов, с. 146].

Эстет Леонид Семенов, написавший когда-то книжку изысканных стихов, решает вдруг «опроститься» и идет по тому же пути, по какому пошел Александр Добролюбов – тоже бывший декадент, а потом сектант, непротивленец, променявший ценности европейской культуры на «сестрицу Ницет», как выражался Франциск Ассизский.

¹ Здесь и далее курсив наш. – В. М.

Это «самоожжение» наших интеллигентов совершенно непонятно европейцам. <...> Мятая и все отрицающая душа русского человека воистину *сгорит* и погибнет в этом своем бунте, если не найдет себе более высокого оправдания [Чулков, с. 508].

В хроникальных романах 1920-х, в значительной степени изображавших авторефлексию русской интеллигенции дореволюционной эпохи, подобная метафорическая самооценка стала общим местом. Например, в романе «Сестры» (1922), первой части трилогии «Хождение по мукам» А. Толстого, вполне типажный русский интеллигент-либерал Николай Иванович Смоковников, читая статью революционерки Акундина о Бакунине, в радикальном духе солидаризируется с ним: «Россия сгнила, дунь на нее – рассыплется в прах. Так жить нельзя... Нам нужно какое-то *самоожжение, очищение в огне...*» [Толстой, с. 123]. В первой части другого романа об интеллигенции, «Жизнь Климата Самгина» М. Горького (1925–1927), один из персонажей, Лютов, прототипом которого считают Савву Морозова, сетует в своем монологе на отсутствие в русской ментальности границ, на совпадение противоположностей в русской истории. «Самосожигательство» становится одной из метафор неустрашимого хаоса русского сознания («летим», «падаем», «задыхаемся»):

Безграничие и ненасытность. Умов у нас не обретается, у нас – безумные таланты. И все задыхаемся, все – снизу до верха. Летим и падаем. <...> А где еще найдете такое разнообразие и обилие сект, как у нас? И – самых изуверских: скопцы, хлысты, красная смерть. *Самосожигатели, в мечте горим*, от Ивана Грозного и Аввакума протопопа до Бакунина Михайлы, до Нечаева и Всеволода Гаршина [Горький, т. 12, с. 255].

Об исторической конкретности этого образа и речи не идет: он используется как аллюзия на будущую революцию или как одно из проявлений русской ментальности вообще. Самоожжение в дискурсе русского романа становится не столько констатирующей метафорой жертвенности русской интеллигенции, сохранявшей тем самым свой «социальный» и «символический» капитал и добровольно отказывавшейся от роли элиты общества, сколько знаком отрицающей себя идентичности русского человека, символом избыточного экстремизма всей России и всех слоев русской культуры, от народной до интеллигентской.

К 1920-м эта национальная метафора уже не была неожиданной: она входила в топику тем и образов, интенсивно обсуждавшихся после трагических или промежуточных итогов революции 1905 г. Задолго до философов-«сменовеховцев» ее инициаторами стали ведущие идеологи русского символизма Д. С. Мережковский и Вяч. Иванов. У первого она стала знаковой для русской ментальности в целом, зараженной культурным нигилизмом:

Самоотрицание, *самосожжение* – нечто, нигде, кроме России, невообразимое, невозможное. Между протопопом Аввакумом, готовым *сжечься и жечь других* за старую веру, и анархистом Бакуниным... между этими двумя русскими крайностями – гораздо больше сходного, чем это кажется с первого взгляда [Мережковский, 1991, с. 37].

В России, в стране всяческого – революционного и религиозного – максимализма, стране *самосожжений*, стране самых неистовых чрезмерностей... [Мережковский, 1995, с. 475].

Отметим, что задолго до Горького и А. Толстого Мережковский сближает «икону» русского радикализма М. Бакунина с главным идеологом самосожжения протопопом Аввакумом.

Символист Вяч. Иванов, начав с описания стратегий поведения культурной элиты, приходит к констатации своего излюбленного дионисийского «саморасточения» и «упоения» русской интеллигенции, да и всего русского этноса в целом:

Интеллигенция тяготилась быть классом господствующим и образованным и явила исключительный в истории пример воли к обнищанию, опрощению, самоупразднению, нисхождению. <...> ...Наши привлекательнейшие, благороднейшие устремления запечатлены жаждою саморазрушения, словно мы тайно обречены неборимым чарам своеобразного Диониса, творящего саморасточение вдохновительнейшим из упоений... мы же, *народ самосожигателей*, представляем в истории то живое, что, по слову Гёте, как бабочка-Психея, *тоскует по огненной смерти* (имеются в виду стихотворение Гёте «Selige Sehnsucht» и строка «Das nach Flammentod sich sehnet» из него. – В. М.) [Иванов, 1994, с. 368].

В отличие от своих предшественников, Г. Федотов первым связал максимализм русской интеллигенции и с кенотическим типом религиозности, и с мифопоэтикой стихий, увидев их истоки в радикализме раскола XVII в.:

Максималист в служении идее, он мало замечает землю, не связан с почвой – святой беспочвенник (как и святой бессребреник) в полном смысле слова. Из четырех стихий ему всего ближе *огонь*, всего дальше земля, которой он хочет служить, мысля свое служение в терминах пламени... В терминах религиозных это эсхатологический тип христианства, не имеющий земного града, но взыскующий небесного. Впрочем, именно не небесного, а «нового неба» и «новой земли». <...>

В них живет по преимуществу кенотический и христоцентрический тип русской религиозности, вечно противостоящий в ней бытовому и литургическому ритуализму. Эти кенотические силы народной религиозности были освобождены вместе с расколом XVII века... [Федотов, 1938, с. 243].

Федотов попытался объяснить культ мученичества в среде русских радикалов не только их явным желанием уподобить себя Христу, но и неосознаваемыми эсхатологическими устремлениями, как и у старообрядцев-самосожженцев:

Религиозный ключ к народникам и народолюбцам дает не только имя Христа, но и особое отношение к мученикам раскола. Когда в Шлиссельбурге другая праведница более сурового склада Вера Николаевна Фигнер получила возможность читать книги, она вспоминает, что ничто так не потрясало ее в русской истории, как образы боярыни Морозовой и протопопы Аввакума. Через 200 лет мученикам двуперстия откликаются мученики социализма. Это дает право понять природу нового движения как христианской секты, сродной тем, что возникли на почве раскола, бегунам, беспоповцам, взыскующим града, с эсхатологической устремленностью, с *жаждой огненной смерти* [Федотов, 1927, с. 173–174].

Федотов явно навязывает свою оценку, опираясь на фрагмент воспоминаний В. Н. Фигнер, одной из участниц подготовки покушения на Александра II и члена организации «Народная воля». В самом деле, познакомившись в ссылке с репродукцией картины В. И. Сурикова «Боярыня Морозова» (1887), она писала: «Гравюра говорит живыми чертами: говорит о борьбе за убеждения, о гонении и гибели стойких, верных себе. Она воскрешает страницу жизни... колесницы цареубийц» [Фигнер, т. 4, с. 252–253]. Комментируя позже биографию и самосожжение в тюрьме революционера В. Грачевского, она и в самом деле сравнила его подвиг с массовыми самосожжениями старообрядцев:

...Разве не подвижник, не аскет этот человек, «душу свою полагающий за други своя» и в стенах тюрьмы приносящий в жертву последнее достояние свое – жизнь, чтобы добиться «правды», как он ее понимает? И не напоминает ли он суровые образы наших раскольников, в *огне костров* искавших выхода из жизни, полной страданья и гонений [Там же, т. 4, с. 468].

Массовые самосожжения самих старообрядцев во второй половине XIX в. практически прекратились. Радикальная интеллигенция, для которой этот слой народной культуры предстал в ореоле максимальной бескомпромиссности, сформировала свой мученический гештальт, который был выстроен в сфере проективного воображения, поэтому оставался незавершенным.

Но в 1880–1890-е гг. русские революционеры делом, пусть и в виде единичных жестов, подтвердили свою готовность к «огненной смерти». Первой ласточкой этой готовности стала реакция лидеров интеллигенции на картину Г. И. Семирадского «Свечки христианства» («Факелы Нерона»), которая была выставлена в Академии художеств в 1877 г. Картина появилась в период начала массовых арестов и публичных процессов против деятелей революционного движения

(«процесса пятидесяти», «процесса ста девяноста трех»). Она была воспринята не столько как образец исторической живописи, сколько как аллюзия на современные события в России.

Авторитетный публицист-народник Н. К. Михайловский увидел в обреченных на сожжение христианах предтеч своих «кающихся дворян»:

Что такое эти *засмоленные* люди на картине Семирадского? Первые христиане, рабы, обездоленные, забитые, из которых самые видные были «рыбари», чуть что не бурлаки, *да еще римские кающиеся дворяне, отречшиеся от старого мира* [Михайловский, т. 4, с. 345].

Аллюзия на недавно написанную «Рабочую Марсельезу» (1875) П. Л. Лаврова («Отречемся от старого мира...») слишком очевидно переводила картину из истории в актуально-политическую плоскость бескомпромиссности русского радикализма. Термин же «кающиеся дворяне» был введен самим Михайловским в очерках «Вперемежку» (1876–1877), где они были определены как общественно-психологический тип, близкий по своим установкам интеллигентам-разночинцам.

Более яркой была реакция В. М. Гаршина, без имени которого вряд ли обойдется метафорический «мартиролог русской литературы». Он тоже сфокусировал свое воображение не на разнообразных типах и позах римской знати, а на удаленных на периферию полотна мучениках и приготовлениях к их сожжению, переведя картину в нарратив:

Справа цветами обвиты столбы, около которых блестит *пламя жаровни и факелов...* на столбах увязанные веревками пуки соломы, куда по грудь запрятаны *мученики...* Сейчас *зажгут* эти пуки, а некоторые, сзади, уже *начали гореть*, разбрасывая искры. <...> И юноша задумчиво и тоскливо смотрит на *факелы из живых людей*; его настроение передается и его прекрасной подруге, боязливо прислонившейся к нему и сострадательно смотрящей на *мучеников*.

<...> Жаровня с растопленной смолою *пылает красным пламенем*, сверкая и дымя; раб возится около нее, отмахивая крылом летящий в сторону цезаря дым. Другой обмакивает свой факел в смолу.

Еще несколько человек зажигают пуки соломы, иные взобрались на лестницы.

<...> Однако они висят на шестах вместе со своими товарищами; сейчас *пламя начнет лизать солому, в которую они завернуты*, начнет душить их дымом вонючим, потом доберется до тела... [Гаршин, с. 411–412].

Но, разумеется, сочувствие к сжигаемым христианским мученикам и идентификация себя с ними были еще пассивной реакцией страдающих интеллигентов.

Русское общество во второй половине XIX в. заново открывает для себя историю старообрядцев, в том числе трагические события массовых самосожжений. Это происходит во многом благодаря изменившейся политике государства. Особая роль здесь принадлежала П. И. Мельникову-Печерскому как чиновнику и литератору. Поэтому закономерно возрастание интереса к феномену старообрядчества не только в исторической науке, религиоведении, русской литературе, но и в искусстве. Отметим прежде всего изображение сцены их массового самосожжения в незаконченной опере «Хованщина» М. Мусоргского (1879), поставленной впервые на частной сцене лишь в 1886 г. В либретто оперы, написанном самим композитором по материалам исторических и архивных источников, были впервые найдены драматические эффекты совместной гибели самосожженцев и главных героев. Экстатическая сцена смерти любящих друг друга мужчины и женщины (Андрея Хованского и Марфы у Мусоргского) заложила основу особого рода «огненного Эроса» сначала физической, а затем и воображаемой гибели в огне любящих, мотив, который позже будет развит Д. С. Мережковским в романе «Антихрист. Петр и Алексей» (1904).

В 1882 г. на очередной выставке передвижников была выставлена картина Г. Г. Мясоедова «Самосожигатели» (ил. 1 на цв. вклейке). Как признавался позже художник одному из своих собеседников, тема картины была для него актуальной именно в связи с обсуждаемыми в обществе событиями современности, радикализмом революционеров-народников: «От современного движения анархистов мысль сползла в глубь старины на самосожжение» [Шкляревский, с. 20]. Картина дорабатывалась еще два года, поэтому воздействие на зрителей ее первоначального варианта можно отчасти восстановить по статье историка и народника-социалиста А. С. Пругавина, посвященной «самоистреблению» старообрядцев-беспоповцев. Главу «Самосожигатели» открывают описание картины и впечатления от нее первых зрителей:

Те, кому пришлось быть на передвижной выставке картин 1882 года, наверное, не забыли еще сильного и глубокого впечатления, какое производила картина известного русского художника г. Мясоедова *Самосожигатели*. Среди моря огня, охватившего со всех сторон огромную избу, беспорядочно мечется обезумевшая толпа... <...>

Коллективные самосожжения из-за религиозных и иных побуждений являются *исключительной* особенностью русского народа (выделено автором. – В. М.) [Пругавин, с. 83–84].

В окончательном варианте картины от «моря огня» (если это не было гиперболой критика) остался лишь разгорающийся костер в углу большого темного помещения, да и сам мрачный колорит в целом никак нельзя назвать «огненным». В 1897 г. Мясоедов снова обратится к истории старообрядчества, написав картину «Сожжение протопопа Аввакума», на которой он и его соратники вопреки исторической правде бу-

дут изображены привязанными к столбам, как и мученики в «Светочах христианства» Семирадского (ил. 2 на цв. вклейке).

Много лет спустя поэт-символист М. Волошин в цикле «Неопалимая купина» в полном соответствии со старообрядческой легендой и представлениями Вяч. Иванова о единстве жреца и жертвы изобразит казнь лидера старообрядчества в срубе как добровольное самосожжение:

Построен сруб – соломою наложен: / Корабль мой огненный – /
На родину мне ехать. / Как стал ногой – / Почуял: вот отчалю! / И ждать
не стал – / *Сам подпалил свечой.* / Святая Троица! Христос мой милень-
кой! / Обратю к Вам в Иерусалим Небесный! / Родясь – погас / Да снова
разгорелся [Волошин, с. 158].

Осенью 1887 г. узкий круг революционеров-народников впечатлила уже не картина, а реальное самосожжение народовольца, выходца из духовенства и бывшего семинариста М. Ф. Грачевского в Шлиссельбургской тюрьме, осуществленное при помощи керосиновой лампы, которая полагалась узникам. Описание обстоятельств этого самосожжения в мемуарах В. Фигнер выдержано в знакомой нам метафорике страстного подвижничества, не останавливающегося и перед самопожертвованием: «...сделало его... *пламенным врагом* существующего строя» [Фигнер, т. 4, с. 71]; «Под суровой внешностью фанатического революционера и террориста Грачевский скрывал *горячее сердце*, которому он только не давал воли...» [Там же, с. 73]; «И он делает из себя зловещий *факел, пламенеющий* в стенах склепа...» [Там же, с. 82]. Это подтверждает и его предсмертное послание к друзьям, которое содержит явные следы религиозного дискурса:

На крыльях радости лечу в объятья смерти. / Ускорил свой я в веч-
ность переход... / Друзья! Вас пламенно люблю я всех... / Великодушно
прошу грехи мои простить / И в памяти своей с друзьями дорогами слить
[Там же, с. 65].

Для усиления жертвенного характера суицида Грачевского (он не был простым самоубийством, а имел осознанную цель – смягчение режима; после него был уволен ненавистный всем смотритель Соколов) Фигнер воспользовалась библейской символикой: «Жертва всесожжения принесена и громко вопиет; в тюремной жизни наступает перелом» [Там же, с. 83]. Вслед за Фигнер с раскольниками сравнивает Грачевского и соратница по борьбе П. С. Ивановская:

Просидевший в тюрьмах в чрезмерной пропорции, он выглядел из-
лишне бледным... В черных, глубоко сидевших в орбитах глазах *светился*
тревожный огонь и что-то упрямое, строгое. <...> В те моменты он казал-
ся одним из тех раскольников, которые *сжигали себя живьем* в тирас-
польских плавнях [Ивановская, с. 34].

В Трубецком бастионе Петропавловской крепости в феврале 1897 г. при помощи все той же керосиновой лампы подожгла себя заключенная Мария Ветрова. В сравнении с поступком Грачевского, который заранее предупредил соратников по борьбе, это событие представляется скорее спонтанным самоубийством. Однако этот суицид стал значительно более резонансным не только в революционной, но и в более широкой студенческой среде благодаря выпущенным прокламациям. В марте того же года в Петербурге, Киеве и Харькове прошли многочисленные «ветровские демонстрации». Продолжая традицию «иконописных» картин передвижников, ученик К. Петрова-Водкина Л. Чупятов на полотне «Самосожжение народоволки» (1928) изобразил Ветрову в виде экспрессионистской «пылающей купины» (ил. 3 на цв. вклейке).

В середине 1920-х гг. О. Мандельштам в поисках ключевых метафор интеллигентской субкультуры 1890-х гг. найдет их в культуре литературной личности поэта С. Я. Надсона, наиболее популярного в этой среде автора, и ритуалах публичного чтения стихов, объединяемых символикой жертвенного самосожжения всего поколения, от радикалов до читателей гражданской поэзии. Как истинный поэт он развернул эту метафору, используя ее для характеристики разных фаз «горения» автора-мученика и читательской рецепции:

А не хотите ли ключ эпохи, книгу, *раскалившуюся* от прикосновения... чья первая страница являет черты юноши с вдохновенным зачесом волос, черты, ставшие *иконой*? Вглядываясь в лицо вечного юноши Надсона, я изумляюсь одновременно *настоящей огненностью* этих черт и совершенной их невыразительностью, почти деревянной простотой. Не такова ли вся книга? Не такова ли эпоха? <...> ... Все время литературная страда, *свечи*, рукоплеканья, *горящие* лица; кольцо поколенья, и в середине *алтарь* – столик чтеца со стаканом воды. Как летние насекомые под накаленным ламповым стеклом, так *все поколенья обугливалось и обжигалось на огне литературных праздников* с гирляндами показательных роз, причем сборища носили характер *культы и искупительной жертвы* за поколенья. <...> А в сущности происходило следующее: интеллигенция... предводима светлыми личностями, в священном юродстве, не разбирающем пути, определенно поворотила *к самосожжению*. Как *высокие просмоленные факелы, горели всенародно* (ср. с просмоленными факелами-мучениками на картине Семирадского. – В. М.) народовольцы с Софьей Перовской и Желябовым, а эти все, вся провинциальная Россия и «ущающаяся молодежь», *сочувственно тлели*, – не должно было остаться ни одного зеленого листика.

<...> Мне показывали в семейном альбоме дагерротипную карточку дяди Миши, меланхолика с пухлыми и болезненными чертами, и объясняли, что он не просто сошел с ума, а «сгорел»: так гласил язык поколенья. Так говорили о *Гаршине* (ср. у Горького. – В. М.), и многие гибели складывались в *один ритуал* [Мандельштам, т. 2, с. 16–17].

Для современников Мандельштама центральная роль Надсона как жреца и жертвы в коллективном ритуале самопожертвования не стала откровением. Как известно, вплоть до революции Надсон оставался самым читаемым и издаваемым поэтом. Подобная метафорика мученической жертвы ради «песни» была свойственна и стихам самого С. Я. Надсона:

И дышит песнь ее огнем душевной муки, / И тернии язвят небесное чело! [Надсон, с. 111]; А песне так отдано много! В мгновенья, когда создавалась она, / В мятежной душе *разгорались мученья*, / Душа была стонов полна. <...> / Певца до страдания *жгло!*.. / О, если бы власть не *гореть!* [Там же, с. 173]; Милый, добрый мой друг, не печалься о мне: / Чем томиться на медленном, тяжком огне, / Лучше сразу блеснуть и *сгореть*... [Там же, с. 272].

Финальным аккордом стало одно из последних стихотворений поэта, подытоживающее мотив ритуализированной жертвенности, ее автобиографическая референция была весьма прозрачна:

Не говорите мне «он умер»... Он живет! / Пусть *жертвенник разбит – огонь еще пылает*, / Пусть роза сорвана – она еще цветет, / Пусть арфа сломана – аккорд еще рыдает! [Там же, с. 310].

Надсону дружно вторили его современники:

Поэты на Руси не любят долго жить: / Они проносятся мгновенным метеором, / Они торопятся свой факел потушить... / <...> Угас наш мученик-поэт! / <...> В нем медленный недуг горел и разгорался [Мережковский, Гиппиус, с. 17];

Угас поэт в расцвете силы... <...> / И жар души любвеобильной... [Бунин, т. 1, с. 455].

Эта миссия преждевременно и ярко сгоревшего поэта, чья роль близка к ритуальной роли жреца, уже была включена в риторику романтической поэзии: «...Младой певец / Нашел безвременный конец! / Дохнула буря, цвет прекрасный / Увял на утренней заре, / Потух огонь на алтаре!» [Пушкин, т. 2, с. 288]. Античные ритуальные аллюзии (алтарный жертвенный огонь, поддерживаемый жрецами или жрицами) уже давно стали к этому времени в русской поэтической традиции своего рода общим местом по отношению к поэту и его творчеству: «И плюет на алтарь, где твой огонь горит» [Пушкин, т. 1, с. 474]; «Но, позабыв свое служенье, / Алтарь и жертвоприношение, / Жрецы ль у вас метлу берут?» [Там же, с. 436]. Любопытно, что именно Пушкин вернул русскую поэзию к этому изначальному жертвенному пеплу Аполлону: «Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон...» [Там же, с. 402].

Романтический культ поэта-жреца стал продолжением классического античного ритуала и взаимовлияния ролей пророка и жреца. Собственно античная монодическая мелика была далека от ритуала. Однако хоровая лирика, прежде всего в жанрах дифирамба, гимна, пана, была изначально связана с обрядами жертвоприношения Дионису, Аполлону и другим божествам. Например, песенно-танцевальное представление пеанов Пиндара в Дельфах рассматривалось как его форма приношения Аполлону, а часть самой жертвы на Дельфийских Теоксениях должна была достаться поэту [Rutherford, p. 145, 309, 325].

В юбилейной статье, посвященной 130-летию со дня рождения Надсона, Л. Андреев, продолжая известный «мартиролаг» русской литературы, который впервые собрал А. И. Герцен, использовал те же ритуальные образы главного поэтического огня и жертвенников читателей:

Догматизм в литературе так же творит своих мучеников, невинно осужденных, сожженных и распятых, как и страстный догматизм религиозный... <...> Только от огня рождается огонь. Только поэт мог зажечь вокруг себя столько огней и огоньков, воспламенить столько жертвенников и робких кадилыниц. И Надсону ли откажем в лавровом венке? [Андреев, т. 6, с. 579, 580].

У самых ярких поэтов-народников вроде П. Ф. Якубовича самопожертвование стало жертвой во имя свободы: «...Жизни годы, / И мысли жар, и сердца кровь – / *Всё сжечь на алтаре свободы / Им повелела мать-любовь!*» [Якубович, с. 228]. Эмоциональная вовлеченность в борьбу самого Якубовича была запечатлена в мемуарах современников: «Он не жил, он горел» [Дмитриева, 1930, с. 205]; «В моей памяти ярко запечатлелся Якубович, каким он был в ту пору. Бледный, с *горящими глазами*, в вечном движении, он с головой погрузился в работу...» [Там же, с. 216–217]. Это поколение Надсона переоценило и Пушкина как поэта-мученика: «...смещение акцентов в восприятии биографии и творчества Пушкина: самой важной, вершинной точкой его пути становится жертвенная смерть» [Веслинг, с. 152].

Стереотипность подобного портрета революционера 1890-х обьяняет, почему в программном стихотворении 1896 г. «Юному поэту» начинающего символиста В. Я. Брюсова адресат обладает схожими чертами энтузиаста («Юноша бледный со взором горящим» [Брюсов, т. 1, с. 99]). Это «типажный» представитель своего поколения, которому автор стихотворения предлагает сменить свои ценности «настоящего» и «сочувствия народу» на противоположные им модернистские («не живи настоящим»; «никому не сочувствуй»; «поклоняйся искусству» [Там же, с. 99–100]).

На переходном этапе от «гражданской» поэзии к модернистской акценты в этой топике сместились. На первый план вышла предельная самоотдача поэта именно как жреца творчества, а не жертвы политической борьбы. Так, поэтическое вдохновение и «грезы» души

в поэзии поэта К. Фофанова, сменившего Надсона в роли лидера русского поэтического Олимпа, изображаются с помощью развернутой метафоры ритуальной жертвы:

Но кончен труд, остыл сердечный жар, / Развевались виденья милых чар... / Алтарь погас – и жертва остывает...

Живое сердце, как алтарь, / Все в жертву медленно приемлет; / Под песни чудные, как встарь, / Проснувшись от измены, дремлет. / И чем теплее жертв огонь, / Тем алтаря священной камень. / Восторги снов моих не тронь / И не гаси минутный пламень! [Фофанов, с. 67, 170].

Роль поэта-жреца становится еще более значимой в начале 1900-х гг. у символистов (ср. заглавия стихов «Жрец» (1895), «Жрец Изиды» (1900) В. Брюсова, «Жрец», «Жертва вечерняя» А. Белого (1903) и др.). И старшие, и младшие символисты готовы к воображаемому самопожертвованию ради творчества. Поэтому доклад-манифест «Священная жертва» (1905) лидера русского символизма В. Брюсова завершается метафорой творчества как огромного костра, ведущего к сожжению заживо:

Пусть поэт творит не свои книги, а свою жизнь. Пусть хранит он *алтарный пламень неугасимым, как огонь Весты*, пусть *разожжет его в великий костер, не боясь, что на нем сгорит и его жизнь*. На алтарь нашего божества мы бросаем самих себя [Брюсов, т. 6, с. 99].

Ритуальная метафора Брюсова стала одной из самых востребованных у целого поколения поэтов (А. Белый, В. Ходасевич, Р. Ивнев и др.), обрастая дополнительными смыслами, связанными еще и с романтическим культом эмоционального переживания самого процесса творчества.

В «Письмах о поэзии» А. Блока (1908) метафора самосожжения – символ истинного исповедального творчества:

Только то, что было исповедью писателя, только то создание, в котором он *сжег себя дотла*, – для того ли, чтобы родиться для новых созданий, или для того, чтобы умереть, – только оно может стать великим. <...> Если она и невелика, то рано ли, поздно ли, она должна взволновать по крайней мере своих современников даже не искусством, даже не новизною, а только *искренностью самопожертвования* [Блок, т. 5, с. 278].

Другой лидер символизма Вяч. Иванов создает цельный авторский миф о символическом тождестве растерзанного титанами Диониса, жреца-теурга, сжигающего себя на очистительном костре, и новозаветного Христа: «Всё – жрец, и жертва. Всё горит» [Иванов, 1995, кн. 1, с. 161]; «Верный воин, / Жрец и жертва...» [Там же, с. 270]; «Жертвенно очищено / Огненными муками» [Там же, с. 225]. Путь

коллективного самосожжения-очищения, «огненного крещения», предельно близкого второму «огненному крещению» старообрядцев, по Иванову, актуален и для всей русской нации после цусимской катастрофы: «Прими нас, жертвенный костер! <...> / Огнем крестися, Русь! В огне перегори...» [Иванов, 1995, с. 238].

Для символистов не составило труда найти себе авторитетные прототипические образцы подобного творческого самопожертвования в русской литературе. Таким символом прежде всего стала судьба Гоголя, правда, цель этого жертвенного горения виделась им неоднозначной: «Так или иначе, лиловые миры захлестнули и Лермонтова, который бросился под пулю своей волей, и Гоголя, который *сжег себя самого*, барахтаясь в лапах паука...» [Блок, т. 5, с. 434]. Образ «испеленного» творческими и религиозными устремлениями Гоголя у Блока восходил, конечно, к программной юбилейной статье В. Брюсова «Испеленный», (1909): «с детства пылавший в душе Гоголя огонь религиозного восторга к последним годам его жизни *разгорелся в смертный костер*» [Брюсов, т. 6, с. 157].

Визуальным воплощением этой метафоры стал экспрессионистский портрет писателя на картине И. Репина «Самосожжение Гоголя» (1909, ил. 4 на цв. вклейке). Легендарное сожжение второго тома «Мертвых душ» превратилось в визуальную метафору самопожертвования автора. В заметке, опубликованной в «Новом журнале для всех», Репин, в отличие от Брюсова, прямо связал сожжение рукописей с искупительной жертвой Гоголя-аскета и «задавленного бесправием» народа:

Гоголь – самая яркая и самая горячая свеча народной совести перед Богом. В народе жив дух подвижничества – покаяния за все грехи его истории. <...> Задавленный бесправием народ верит только в Бога и в экстазе или юродствует, или идет на *самосожжение*. Горят и интеллигенты. Так сгорел и великий Гоголь, всю жизнь горел в *искупление той же общей греховности*. И труд свой сжег, когда убедился в слабости его воздействия на нашу грешную жизнь [Репин, с. 14].

После недавней попытки А. Эткинда выявить сектантскую и старообрядческую семантику [Эткинд, с. 347–350] в творчестве А. Блока нет необходимости детально анализировать в том же контексте символику «снежного костра» в цикле поэта «Снежная маска» (1907) и «огневого крещения» в цикле «Заклятие огнем и мраком» (1907). Виртуальность метафоры «снежного костра» даже дала повод для карикатуры А. Белого: «Скок да скок на костер великий Блок: удивился, что не сгорает. Вернулся домой и скромно рассказывал: “Я сгорал на снежном костре”» [Белый, с. 268]. Добавим, что Фаина, персонаж «Песни судьбы», как бы рождается из пламени массового раскольничьего самосожжения:

В черную ночь увидал я багровое зарево над рекой. Это – раскольники сжигались: старая вера встала заревом над землею... И стало на селе Фаины светло, как днем. Ветер гнул деревья, и далеко носились искры, и пламя крутилось в срубах. Из рева псалмов, из красного огня – спустилась Фаина в синюю тень береговую... [Блок, т. 4, с. 116–117].

Лебединой песней символистского самосожжения, наиболее близкой к национальному ритуальному архетипу, стала поэма «Погорельщина» Н. Клюева (1928). В ней по слову старца братья-старообрядцы самосожигаются в «купине» церкви и воскресают в Царствии Небесном: «Когда же церковь-купина / Заполыхала до вершины... / <...> Но вот разверзлись купола, / И въявь из маковицы главной / На облак белизны купавной / Честная двоица взошла» [Клюев, с. 517–518].

Вслед за символистами эта метафора творчества увлекла и футуристов: достаточно упомянуть Д. Бурлюка с его «Самосожжением» (1910) [Бурлюк, с. 425] и несколько книг участника группы «Мезонин поэзии» Р. Ивнева, образующих своего рода «лирический роман» (1913–1917, «Самосожжение. (Откровения) Кн. 1. Лист 1»), «Самосожжение. (Откровения)» Кн. 1. Лист 2», «Самосожжение. (Откровения)» Кн. 1. Лист 3», «Самосожжение. Книга стихов 1912–1916 гг.»).

Реализация метафоры самосожжения в лирической поэзии модернистов и авангардистов была, конечно, невозможна: «самосожжение» означало очищение внутреннего мира лирического героя, экстатическое самоотвержение и самоуничтожение перед лицом творчества, стихии или божественного всеединства. Только в эпической поэме, действие которой разворачивалось в народной или старообрядческой среде («Погорельщина»), персонажи могли, как встарь, попытаться спастись от Антихриста, пришедшего в мир.

В 1908 г., отмечая неожиданную смену настроений модернистов во время Первой русской революции («коалиция самых ярких модернистских сил с радикальными элементами стали обычным явлением» [Собрание сочинений С. А. Венгерова, т. 1, с. 68]), историк русской литературы счел религиозную, по его мнению, установку на «самоотвержение» главной чертой русской литературы начиная с Белинского:

...Считая литературу последних 70-ти лет ярким выражением именно чувства самоотречения лучших русских людей... <...> Галерея созданных новейшею русскою литературою типов, за исключением, конечно, жанровых и сатирических, сводится к различного рода классовому или личному самоотречению и самопожертвованию... <...> Но подкладка остается одна и та же – жажда подвига, жажда уступить, отречься, принести себя в жертву. <...> И, несомненно, в этом-то героическом характере новейшей русской литературы кроется тайна ее обаяния, в этом ее существеннейшее отличие от литературы западноевропейской, в которой главную роль играют проблемы себялюбивого индивидуализма [Там же, с. 87, 88, 89].

Очевидно, что к обозначенным «типам» и общей творческой установке нужно добавить и типичного лирического героя широко-го спектра русской поэзии конца XIX – начала XX в., от гражданской до авангардистской, уточнив, что мотивный комплекс «самоотвержения» характерен прежде всего для эмоционального и метапоэтического аспектов его самовыражения. Роль рассмотренной нами метафоры представляется здесь наиболее наглядной.

Список литературы

- Андреев Л. Н.* Собрание сочинений : в 6 т. М. : Худож. лит., 1990–1996.
- Бельи А.* Симфонии. Л. : Худож. лит., 1991. 526 с.
- Блок А. А.* Собрание сочинений : в 8 т. М. ; Л. : Худож. лит., 1960–1965.
- Брюсов В. Я.* Собрание сочинений : в 7 т. М. : Худож. лит., 1973–1975.
- Бунин И. А.* Собрание сочинений : в 9 т. М. : Худож. лит., 1965–1968.
- Бурлюк Д., Бурлюк Н.* Стихотворения. СПб. : Академ. проект, 2002. 584 с.
- Весслинг Р.* Смерть Надсона как гибель Пушкина: «образцовая травма» и канонизация поэта «больного поколения» // Новое лит. обозрение. 2005. № 75. С. 122–153.
- Волошин М.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М. : Правда, 1991. 480 с.
- Гаршин В. М.* Полное собрание сочинений в одном томе. СПб. : Изд. Т-ва А. Ф. Маркс, 1910. 568 с.
- Горький М.* Собрание сочинений : в 18 т. М. : ГИХЛ, 1960–1963.
- Иванов В. И.* Родное и вселенское. М. : Республика, 1994. 425 с.
- Иванов В. И.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия : [в 2 кн.]. СПб. : Академ. проект, 1995. Кн. 1. 480 с.
- Ивановская П. С.* Первые типографии «Народной воли» // Каторга и ссылка. 1926. № 3 (24). С. 32–57.
- Клюев Н.* Избранное. М. : ОГИ, 2009. 592 с.
- Лотман Ю. М., Миц З. Г.* О глубинных элементах художественного замысла : (К дешифровке одного непонятого места из воспоминаний о Блоке) // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии : Анализ поэтического текста. СПб. : Искусство-СПб., 1996. С. 670–675.
- Мандельштам О.* Сочинения : в 2 т. М. : Худож. лит., 1990. Т. 2. Проза. 464 с.
- Мережковский Д. С.* Большая Россия. Л. : Изд-во Лен. ун-та, 1991. 272 с.
- Мережковский Д. С., Гиппиус З. Н.* Стихотворения. Таллинн : Александра, 1992. 99 с.
- Мережковский Д. С.* Толстой и Достоевский : Вечные спутники. М. : Республика, 1995. 623 с.
- Михайловский Н. К.* Сочинения Н. К. Михайловского : в 6 т. СПб. : Тип. Б. М. Вольфа, 1897. Т. 4. 1020 стб.
- Надсон С. Я.* Полное собрание стихотворений. СПб. : Академ. проект, 2001. 504 с.
- Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. 2-е изд. М. : Языки рус. культуры, 2000. Т. 3. С. 380–459.
- Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск : Наука, 1974. 397 с.
- Пругавин А. С.* Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе : (Очерки, аналогии, параллели) // Русская мысль. 1885. Кн. 1. С. 79–111.
- Пулькин М. В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.). М. : Рус. фонд содействия образованию и науке, 2013. 336 с.
- Пушкин А. С.* Сочинения : в 3 т. М. : Худож. лит. 1985–1987.
- Ретин И. Е.* Гоголь // Новый журнал для всех. Памяти Гоголя. 1909. № 5. С. 12–15.
- Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX веках. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2012. 288 с.

Иллюстрации к статье:
*Валерий Мароши. Саможжение как метафора и поступок
в субкультурах поздней Российской империи*

Illustration for the article:
*Valery Maroshi. Self-Immolation as a Metaphor and Act
in the Subcultures of the Late Russian Empire*



1. Г. Мясоедов. Саможжигатели. 1884. Фрагмент
G. Myasoedov. Self-immolators. 1884. Fragment



2. Г. Мясоедов. Сожжение протопопа Аввакума. 1897
G. Myasoedov. Burning of Archpriest Avvakum. 1897



3. Л. Чупятов. Самосожжение народоволки. 1928
L. Churpachov. Self-immolation of a revolutionary. 1928



4. И. Репин. Самосожжение Гоголя. 1909
I. Repin. Gogol's self-immolation. 1909

Собрание сочинений С. А. Венгерова : в 5 т. СПб. : Прометей, 1911–1919. Т. 1. Героический характер русской литературы. 205, [5] с.

Толстой А. Н. Хождение по мукам. М. : Худож. лит., 1990. 783 с.

Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Версты. 1927. № 2. С. 145–185.

Федотов Г. П. Письма о русской культуре. I. Русский человек // Русские записки. 1938. № 3. С. 239–260.

Фигнер В. Н. Полное собрание сочинений : в 6 т. М. : Всесоюз. о-во полит. каторжан и ссыльно-поселенцев, 1928–1930.

Фофанов К. Стихотворения и поэмы. СПб. : Изд-во Пушкин. дома, 2010. 592 с.

Фрейдин Г. Сидя на саях : Осип Мандельштам и харизматическая традиция русского модернизма // Вопр. лит. 1991. № 1. С. 9–31.

Чулков Г. И. Валтасарово царство. М. : Республика, 1998. 607 с.

Шайков А. Т. Самосожжения как форма социального протеста крестьян-старообрядцев Урала и Сибири в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск : Наука, 1992. С. 294–300.

Шкляревский А. С. «Чтение Положения 19 февраля 1861 г.»: историческая картина Г. Г. Мясоедова. Киев : Тип. С. В. Кульженко, 1902. 31 с.

Эткинд А. Хлыст : (Секты, литература и революция). М. : Новое лит. обозрение, 1998. 688 с.

Юхименко Е. М. Каргопольские «гари» 1683–1684 годов : (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России : сб. науч. тр. Вып. 1. М. : Археогр. центр, 1994. С. 64–119.

Benn J. *Burning for the Buddha*. Honolulu : Univ. of Hawai'i Press, 2007. 362 p.

Biggs M. *Dying without Killing: Self-Immolations, 1963–2002* // *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2005. P. 173–208.

Crosby K., Holland J., Rhee J. *Suicide by Fire : A Contemporary Method of Political Protest* // *Intern. J. of Social Psychiatry*. 1977. Vol. 23. Iss. 1. P. 60–69.

Erlich V. *The Double Image: Concepts of the Poet in Slavic Literatures*. Baltimore : Johns Hopkins Press, 1964. 160 p.

Freidin G. *Coat of Many Colors : Osip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation*. Berkeley : Univ. of California Press, 1987. 421 p.

Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation : Religious Perspectives on Suicide / ed. by M. Kitts. N. Y. : Oxford Univ. Press, 2018. 360 p.

Procopius Caesariensis. Historia Arcana. Pars 3 // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* : [50 Vols.]. Bonne : Impensis E. Weber, 1838. Vol. 42. 752 p.

Rutherford I. *Pindar's Paean: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2001. 546 p.

Salisbury J. *The Blood of Martyrs: Unintended Consequences of Ancient Violence*. N. Y. ; L. : Routledge, 2004. 266 p.

Shaw B. D. *Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence // Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Aldershot : Ashgate, 2006. P. 179–196.

References

Andreev, L. N. (1990–1996). *Sobranie sochinenii v 6 t.* [Collected Works. 6 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.

Belyi, A. (1991). *Simfonii* [Symphonies]. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura. 526 p.

Benn, J. (2007). *Burning for the Buddha*. Honolulu, Univ. of Hawai'i Press. 362 p.

Biggs, M. (2005). *Dying without Killing: Self-Immolations, 1963–2002*. In *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford, Oxford Univ. Press, pp. 173–208.

Blok, A. A. (1960–1965). *Sobranie sochinenii v 8 t.* [Collected Works. 8 Vols.]. Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaya literatura.

Bryusov, V. Ya. (1973–1975). *Sobranie sochinenii v 7 t.* [Collected Works. 7 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.

- Bunin, I. A. (1965–1968). *Sobranie sochinenii v 9 t.* [Collected Works. 9 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.
- Burlyuk, D., Burlyuk, N. (2002). *Stikhotvoreniya* [Poems]. St Petersburg, Akademicheskii proekt. 584 p.
- Chulkov, G. I. (1998). *Valtsarovo tsarstvo* [The Kingdom of Belshazzar]. Moscow, Respublika. 607 p.
- Crosby, K., Holland, J., Rhee, J. (1977). Suicide by Fire: A Contemporary Method of Political Protest. In *Intern. J. of Social Psychiatry*. Vol. 23. Iss. 1, pp. 60–69.
- Erlich, V. (1964). *The Double Image: Concepts of the Poet in Slavic Literatures*. Baltimore, Johns Hopkins Press. 160 p.
- Etkind, A. (1998). *Khlyst (Sekty, literatura i revolyutsiya)* [The Khlyst (Sects, Literature, and Revolution)]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 688 p.
- Fedotov, G. P. (1927). Tragediya intelligentsii [The Tragedy of the Intelligentsia]. In *Versty*. No. 2, pp. 145–185.
- Fedotov, G. P. (1938). Pis'ma o russkoi kul'ture. I. Russkii chelovek [Letters about Russian Culture. I. Russian Man]. In *Russkie zapiski*. No. 3, pp. 239–260.
- Figner, V. N. (1928–1930). *Polnoe sobranie sochinenii v 6 t.* [Complete Works. 6 Vols.]. Moscow, Vsesoyuznoe obshchestvo politicheskikh katorzhan i ssyl'no-poselentsev.
- Fofanov, K. (2010). *Stikhotvoreniya i poemy* [Verses and Poems]. St Petersburg, Izdatel'stvo Pushkinskogo doma. 592 p.
- Freidin, G. (1987). *Coat of Many Colors: Osip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation*. Berkeley, Univ. of California Press. 421 p.
- Freidin, G. (1991). Sidiya na sanyakh: Osip Mandel'shtam i kharizmaticheskaya traditsiya russkogo modernizma [Sitting in a Sleigh: Osip Mandelstam and the Charismatic Tradition of Russian Modernism]. In *Voprosy literatury*. No. 1, pp. 9–31.
- Garshin, V. M. (1910). *Polnoe sobranie sochinenii v odnom tome* [Complete Works in One Volume]. St Petersburg, Izdatel'stvo Tovarishchestva A. F. Marks. 568 p.
- Gorky, M. (1960–1963). *Sobranie sochinenii v 18 t.* [Collected Works. 18 Vols.]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury.
- Ivanov, V. I. (1994). *Rodnoe i vselenskoe* [The Native and the Universal]. Moscow, Respublika. 425 p.
- Ivanov, V. I. (1995). *Stikhotvoreniya. Poemy. Tragediya [v 2 kn.]* [Verse. Poems. Tragedy. 2 Books]. St Petersburg, Akademicheskii proekt. Book 1. 480 p.
- Ivanovskaya, P. S. (1926). Pervye tipografii "Narodnoi voli" [The First Printing Houses of Narodnaya Volya]. In *Katorga i ssylka*. No. 3 (24), pp. 32–57.
- Kitts, M. (Ed.). (2018). *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*. N. Y., Oxford Univ. Press. 360 p.
- Klyuev, N. (2009). *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Ob"edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo. 592 p.
- Lotman, Yu. M., Mints, Z. G. (1996). O glubinnnykh elementakh khudozhestvennogo zamysla. (K deshifrovke odnogo neponyatnogo mesta iz vospominanii o Bloke) [On the Deep Elements of the Artistic Idea (On Deciphering an Unclear Place in Memoirs about Blok)]. In Lotman, Yu. M. *O poetakh i poezii. Analiz poeticheskogo teksta*. St Petersburg, Iskustvo-SPb., pp. 670–675.
- Mandelstam, O. (1990). *Sochineniya v 2 t.* [Collected Works. 2 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura. Vol. 2. Proza. 464 p.
- Merezhkovskii, D. S. (1991). *Bol'naya Rossiya* [Sick Russia]. Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta. 272 p.
- Merezhkovskii, D. S. (1995). *Tolstoi i Dostoevskii. Vechnye sputniki* [Tolstoy and Dostoevsky. Eternal Companions]. Moscow, Respublika. 623 p.
- Merezhkovskii, D. S., Gippius, Z. N. (1992). *Stikhotvoreniya* [Poems]. Tallinn, Aleksandra. 99 p.
- Mikhailovskii, N. K. (1897). *Sochineniya N. K. Mikhailovskogo v 6 t.* [Works by N. K. Mikhailovskiy. 6 Vols.]. St Petersburg, Tipografiya B. M. Vol'fa. Vol. 4. 1020 columns.

Nadson, S. Ya. (2001). *Polnoe sobranie stikhotvorenii* [The Complete Collection of Poems]. St Petersburg, Akademicheskii proekt. 504 p.

Plyukhanova, M. B. (2000). O natsional'nykh sredstvakh samoopredeleniya lichnosti: samosakralizatsiya, samosozhzhenie, plavanie na korable [On the National Means of Personal Self-Determination: Self-Sacralisation, Self-Immolation, and Sailing on a Ship]. In *Iz istorii russkoi kul'tury*. 2nd Ed. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury. Vol. 3, pp. 380–459.

Pokrovskii, N. N. (1974). *Antifeodal'nyi protest uralo-sibirskikh krest'yan-staroobryadtsev v XVIII v.* [The Anti-Feudal Protest of the Ural-Siberian Old Believer Peasants in the 18th Century]. Novosibirsk, Nauka. 397 p.

Procopius Caesariensis. (1838). *Historia Arcana*. Pars 3. In *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. 50 Vols. Bonne, Impensis E. Weber. 752 p.

Prugavin, A. S. (1885). Samoistreblenie. Proyavleniya asketizma i fanatizma v raskole. (Ocherki, analogii, paralleli) [Self-Destruction. Manifestations of Asceticism and Fanaticism in the Schism. (Essays, Analogies, Parallels)]. In *Russkaya mysl'*. Book 1, pp. 79–111.

Pul'kin, M. V. (2013). *Samosozhzheniya staroobryadtsev (seredina XVII – XIX v.)* [The Self-Immolation of the Old Believers (mid-17th – 19th Centuries)]. Moscow, Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke. 336 p.

Pushkin, A. S. (1985–1987). *Sochineniya v 3 t.* [Works. 3 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.

Repin, I. E. (1909). Gogol' [Gogol]. In *Novyi zhurnal dlya vsekh. Pamyati Gogolya*. No. 5, pp. 12–15.

Romanova, E. V. (2012). *Massovye samosozhzheniya staroobryadtsev v Rossii v XVII–XIX vekakh* [The Mass Self-Immolations of the Old Believers in Russia in the 17th–19th Centuries]. St Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 288 p.

Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford, Oxford Univ. Press. 546 p.

Salisbury, J. (2004). *The Blood of Martyrs: Unintended Consequences of Ancient Violence*. N. Y., L., Routledge. 266 p.

Shashkov, A. T. (1992). Samosozhzheniya kak forma sotsial'nogo protesta krest'yan-staroobryadtsev Urala i Sibiri v kontse XVII – nachale XVIII v. [Self-Immolation as a Form of Social Protest of the Old Believers of the Urals and Siberia in the Late 17th – Early 18th Centuries]. In *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki*. Novosibirsk, Nauka, pp. 294–300.

Shaw, B. D. (2006). Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence. In *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Aldershot, Ashgate, pp. 179–196.

Shklyarevskii, A. S. (1902). “*Chtenie Polozheniya 19 fevralya 1861 g.*”: istoricheskaya kartina G. G. Myasoedova [“Reading the Statement of 19 February 1861”: A Historical Picture by G. G. Myasoyedov]. Kiev, Tipografiya S. V. Kul'zhenko. 31 p.

Tolstoy, A. N. (1990). *Khozhdenie po mukam* [Purgatory]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura. 783 p.

Vengerov, S. A. (1911). *Sobranie sochinenii S. A. Vengerova v 5 t.* [The Collected Works of S. A. Vengerov. 5 Vols.]. St Petersburg, Prometei. Vol. 1. Geroicheski kharakter russkoi literatury. 205, [5] p.

Vessling, R. (2005). Smert' Nadsona kak gibel' Pushkina: “obraztsovaya travma” i kanonizatsiya poeta “bol'nogo pokoleniya” [Nadson's Death as Pushkin's Death: “Exemplary Trauma” and the Canonisation of the Poet of the “Sick Generation”]. In *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 75, pp. 122–153.

Voloshin, M. (1991). *Stikhotvoreniya. Stat'i. Vospominaniya sovremennikov* [Poems. Articles. Memoirs of Contemporaries]. Moscow, Pravda. 480 p.

Yukhimenko, E. M. (1994). Kargopol'skie “gari” 1683–1684 godov. (K probleme samosozhzheniya v russkom staroobryadchestve) [The Kargopol “Fumes” of 1683–1684. (On the Issue of Self-Immolations in Russian Old Belief)]. In *Staroobryadchestvo v Rossii. Sbornik nauchnykh trudov*. Iss. 1. Moscow, Arkheograficheski tsentr, pp. 64–119.

**Жертвенные аллюзии в поэтической структуре
стихотворения Александра Твардовского
«Завещание воина»***

Петр Ковалев

Орловский государственный университет,
Орел, Россия

**Sacrificial Allusions in the Poetic
Structure of Alexander Tvardovsky's
*The Testament of a Warrior***

Petr Kovalev

Orel State University,
Orel, Russia

This article analyses the first edition of *I Was Killed Near Rzhev...*, a famous poem by A. T. Tvardovsky, which is significantly different from the well-known version of the work and makes it possible to discover the author's original artistic idea. The text of *The Testament of a Warrior* is dedicated to one of the most tragic periods of the Great Patriotic War, the Rzhev-Sychyovka Offensive Operation (1942), and combines two complex lyrical plans marked by different compositional and poetic methods. This deliberate dissonance between form and content only becomes fully interpretable when the researcher employs an interdisciplinary approach to the totality of aesthetic highs at structurally meaningful levels. This makes it possible to reveal bifurcation points in the development of the main theme of the work, self-sacrifice. Despite the censorship and ideological attitudes of the post-war era, Tvardovsky reproduces the "battle background" of the "summer of the bitter year" through the prism of an unknown soldier's fate, whose image contains Dante's transcendental features. The complex synthesis of historical facts and cultural associations, which form an affective contradiction in the status of the lyrical narration in the text of the poem, testifies to the emergence of a special lyrical catharsis in the Soviet poet's work in order to indicate the sacrificial meaning of the Rzhev "plot".

Keywords: A. T. Tvardovsky, *The Testament of a Warrior*, Rzhev-Sychyovka Operation, allusions, reminiscences, Dante's tradition, artistic retrospective, lyrical plans, narrative, strophic registers, meter, rhythm

* *Citation:* Kovalev, P. (2021). Sacrificial Allusions in the Poetic Structure of Alexander Tvardovsky's *The Testament of a Warrior*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1298–1316. DOI 10.15826/qr.2021.4.640.

Цитирование: Kovalev P. A Sacrificial Allusions in the Poetic Structure of Alexander Tvardovsky's *The Testament of a Warrior* // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1298–1316. DOI 10.15826/qr.2021.4.640 / Ковалев П. Жертвенные аллюзии в поэтической структуре стихотворения Александра Твардовского «Завещание воина» // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1298–1316. DOI 10.15826/qr.2021.4.640.

Статья посвящена анализу первой редакции стихотворения А. Т. Твардовского «Я убит подо Ржевом...», существенно отличающейся от общеизвестной версии этого произведения, что позволяет проникнуть в суть первоначального художественного замысла автора. Написанный в конце 1945 – начале 1946 г., текст стихотворения «Завещание воина», посвященного одному из самых трагических периодов Великой Отечественной войны – Ржевско-Сычевской операции 1942 г., характеризуется сложным взаимодействием двух лирических планов, обозначенных различными композиционными и стихотворными средствами. Этот запрограммированный диссонанс между формой и содержанием становится доступным для полноценной интерпретации лишь при использовании интердисциплинарного анализа всей суммы эстетических выдвиганий на структурно значимых уровнях, что позволяет обнаружить точки бифуркации в развитии главной темы произведения – темы жертвенности. Вопреки цензуре и идеологическим установкам послевоенного времени, в генеративной версии своего стихотворения Твардовский воспроизводит «батальный фон» наступления «лета горького года» сквозь призму судьбы неизвестного солдата, образ которого несет на себе черты дантовской эстетики трансцендентального. Сложный синтез исторических фактов и культурных ассоциаций, формирующих в тексте стихотворения аффективное противоречие в статусе лирического нарратива, свидетельствует о складывании в творчестве советского поэта особого лирического катарсиса для обозначения жертвенного значения ржевского «сюжета».

Ключевые слова: А. Т. Твардовский, аллюзии, реминисценции, дантовская традиция, художественная ретроспектива, строфические регистры, метр, ритм

*Посвящаю Петру Михайловичу Ковалеву,
сержанту Великой Отечественной войны,
участнику битвы за Ржев*

Стихотворение А. Т. Твардовского «Я убит подо Ржевом...», больше известное по инципиту, чем по первоначальному названию, до сих пор представляет собой загадку для исследователей, видящих в нем эпитафию с элементами завещания [Андреев, с. 93], «духовно-нравственный документ» [Минералова, с. 12] или даже «синтез жанров» [Осетров, с. 354]. Точка зрения в данном случае зависит, очевидно, от расстояния, на котором находится интерпретатор от исторического факта и собственно текста с непростой творческой историей, начавшейся с публикации в газетах «Рабочий путь» (Смоленск) и «Красный воин» (Москва)¹ произведения

¹ См.: [Твардовский, 1946с; Твардовский, 1946б]. В этой же редакции с небольшими изменениями текст был опубликован и в журнале «Красноармеец» [Твардовский, 1946а].



1. Обложка журнала «Красноармеец».
1946. № 7–8

Cover of *Krasnoarmeets* magazine.
1946. No. 7–8

Твардовский писал в своей поэтической апологии 1948 г. «В тот день, когда окончилась война...», где обозначены практически те же проблемы и поставлены те же вопросы, что и в «Завещании война»³:

До той поры в душевной глубине
Мы не прощались так бесповоротно.
Мы были с ними как бы наравне,
И разделял нас только лист учетный⁴
[Твардовский, 1976–1983, т. 3, с. 25].

¹ Жанр завещания практически исчез в советской литературе, очевидно, ввиду упразднения после революции самого юридического акта «как по закону, так и по духовному завещанию» (см. декрет ВЦИК «Об отмене наследования» от 27 апреля 1918 г.). Во время работы над текстом произведения в декабре 1945 г. Твардовский занимался переводом «Завещания» Т. Шевченко [Твардовский, 1976–1983, т. 1, с. 345], в котором есть строки, созвучные ржевскому «сюжету».

² Возможно, что именно эта культурная аллюзия выразилась в нарочитом двоекратном использовании слова «срок» в ситуации нетождественной синонимии: «Подсчитайте, живые, / Сколько *сроку* назад / Был на фронте впервые / Назван вдруг Сталинград»; «Все на вас перечислено / Навсегда, не на *срок*...». Ср.: «Срок – момент наступления, исполнения чего-нибудь» [Ожегов, с. 661]; «Срок – определенная продолжительность времени, самый предел этого времени» [Даль, т. 4, с. 304].

³ О связи этих произведений писал и сам поэт [Твардовский, 1980, т. 5, с. 210], но до сих пор научного осмысления этот факт так и не получил.

⁴ Учетный лист, а точнее – учетная карточка с указанием места призыва и звания, заполнялся на всех бойцов Красной армии, туда же вносились сведения о погибших или без вести пропавших.

с парадоксальным названием – «Завещание война»¹.

При всей своей внешней простоте «Завещание война» уже на уровне первочтения обнаруживает сложный синтез исторических реалий и культурных ассоциаций: от античных и библейских аллюзий и реминисценций до неоднозначных корреляций с мифологемами советской эпохи.

Текст произведения чрезвычайно динамичен: в нем активно создаются лейтмотивные структуры и образные конструкты, формирующие общий и индивидуальный планы восприятия войны в качестве эсхатологического феномена, объединяющего живых и мертвых, как перед Страшным судом, когда «времени уже не будет» (Откр. 10 : 6)². Об этом же

Рассказ о битве под Ржевом имеет три ипостаси образных планов: «Я» (лирический герой) – «Вы» (оставшиеся в живых) – «Мы» (мертвые солдаты), к которым И. Г. Осетров предлагает добавить еще один, находящий свое «эксплицитное лексическое выражение» в существительном «враг» и местоимении «он» и формирующий традиционную для текста военного времени оппозицию «наши – враги» [Осетров, с. 355]. Но в широком контексте военной темы нельзя не заметить, что Твардовский не провозглашает, подобно К. Симонову в стихотворении «Убей его», анафему противнику, а создает эмоциональный и глубоко личный реквием по погибшим. Не случайно слово «враг» (но не «фашист»!) используется в «Завещании» только три раза и формирует в совокупности с другими лексическими маркерами этого семантического плана («Берлин», «крепость вражьей земли», «немецкая земля», «чужая») образ некой чуждой персонифицированной силы, inferнальной стихии, которую надо «обратить», «попрать», «обыграть» и т. д. Думается, сам факт такого специфического отношения доказывает, что для Твардовского на первоначальном этапе осуществления столь важного художественного замысла актуальнее всего была оппозиция «живые» – «мертвые», пусть даже и с уточнением «наши мертвые». «Наши и мы, – справедливо отмечает И. Г. Осетров, – это вся грозная армия Родины, вы – это оставшиеся в живых, я – это не один солдат, а все погибшие, истово требующие, чтобы живые, кому дана гордость носить ордена, одержали Победу» [Осетров, с. 356]. Этот центральный образ «Завещания» включает в себя не только «я» лирического героя, но и образы упоминающихся с помощью прономинализации таких же безвестных героев, каждому из которых мог бы быть посвящен отдельный рассказ («Я убит подо Ржевом, / Тот – еще под Москвой...»; «Кто из рук наших знамя / Подхватил на бегу...»).

Вся сумма драматических событий и наблюдений военного времени – невероятная история фронтовика Владимира Петровича Бросалова, погребенного заживо в окопе [Демченко, с. 169–170], незабываемые ощущения от встречи в московском трамвае осенью 1942 г. с лейтенантом «из-подо Ржева» [Твардовский, 1976–1983, т. 5, с. 209], собственные «удручающие и горькие до физической боли в сердце» впечатления от поездки осенью 1942 г. под Ржев [Там же, с. 208] и от незабываемого салюта в день Победы, который фронтовой корреспондент газеты «Красноармейская правда» встретил в городе Таппиау в Восточной Пруссии, – все это отражено в «Завещании воина», представляющем собой рассказ-напоминание о «ржевской мясорубке», ведущийся от имени погибшего безымянного солдата⁵.

Несмотря на непопулярность разговора о неудачах первых военных лет и цензурные запреты, совесть поэта и гражданина заставила Твардовского спустя три года после сражений на ржевско-вяземском выступе решиться на то, на что, пожалуй, не был

⁵ По меткому наблюдению В. Кузнецовой: «Воин убит, но словно вещает из загробного мира. Это речь мертвого – к живым, рассказ о том, как пришла его смерть...» [Кузнецова].

способен тогда больше никто из фронтовых авторов: напомнить живым о мертвых, впервые по-настоящему проститься с ними под орудийные залпы «в счет салюта»! Эта вынужденная ретроспекция, поэтическая страстность и желание дать объемную картину войны извиняют некоторые противоречия и анахронизмы, встречающиеся в «Завещании воина» и сохранившиеся во всех последующих редакциях этого произведения.

Так, уже в первой строфе местом гибели лирического героя называется болото, что, вероятно, следует признать эмоционально преувеличенным описанием местности, залитой обильными дождями лета 1942 г.⁶ Атака позиций противника по настоящему болоту, а описываемые Твардовским события в основном соответствуют именно августовскому наступлению на почти что окруженный болотами Ржев⁷, маловероятна, как и бессмысленна его «жестокая» бомбардировка⁸. Тем более, что в 21-й строфе «Завещания воина» обнаруживается еще одно скрытое противоречие – «В трудном сорок втором / Я зарыт без могилы...», что, скорее всего, предполагает не поспешные солдатские похороны, а стихию бомбового взрыва, закопавшего в почву останки тела, что возможно только в так называемых «твердых болотах»⁹. Этот взрыв уничтожает даже петлички и лычки с гимнастерки убитого солдата, хотя лычки – узкие поперечные нашивки на погонах младшего командного состава (старшин, сержантов, ефрейторов)¹⁰ – появились в Красной армии только вместе с погонами в начале 1943 г.,¹¹ и упоминание о них в описании

⁶ По свидетельству исследователей, «с 30 июля начались проливные дожди, которые лили несколько недель» [Герасимова, с. 116].

⁷ С. Герасимова отмечает, что болота под Ржевом использовались солдатами Красной армии в основном для ведения позиционной войны [Герасимова, с. 88–89, 92, 98 и др.].

⁸ По свидетельству Алексея Волкова, основной урон советским войскам под Ржевом наносили артиллерийские боевые точки врага [Волков].

⁹ См.: «Болото бывает: твердое, если близкая подпочва тверда; топь, глубокое; кочкарник, с нарощими кочками; моховина, мшина, если мох глушит иную растительность; окончатое, с глубокими окнами, водьями, озерками; торфяное, толсто, глубоко заросшее болотными травами, образующими торф или коренник; трясина, зыбун, ходун» [Даль, т. 1, с. 110]. Твардовский, родившийся и выросший на хуторе, где земля «вся в мелких болотцах» [Твардовский, 1976–1983, т. 1, с. 19], прекрасно знал разницу между этими явлениями. См., например, его комментарий к переводу «Родины и чужбины» на чешский язык [Там же, т. 6, с. 178] или упоминание в стихотворении «За Вязьмой»: «По старой дороге на запад, за Вязьмой, / В кустах по оборкам смоленских лощин / Вы видели, сколько там наших машин, / Что осенью той в отступленье завязли?» [Там же, т. 2, с. 120].

¹⁰ Отдельно тут встает вопрос о статусе безымянного героя, скорее всего представителя младшего командного состава пехотного подразделения, но не профессионального военного, о чем говорит практически полное отсутствие специальной терминологии. При этом некоторая отстраненность от мира индустриальной технологии («ваши машины») и увлеченность поэтическими описаниями природы выдают в нем деревенского жителя, а еще точнее – сельского интеллигента, например, учителя.

¹¹ Погоны были введены Указом Президиума Верховного Совета СССР от 6 января 1943 г. [Свистун, Хрулев, с. 116].

событий лета 1942 г. – прямой анахронизм. Подполковник Твардовский не мог не знать этого, но поэт Твардовский, по «неблизкой памяти» воспроизводивший «батальный фон войны 1941–1945 годов» [Твардовский, 1976–1983, т. 5, с. 123], вполне мог допустить гиперлитоту тотального физического уничтожения человеческого тела вместе с атрибутами солдатской формы. Не является ли это парфразом знаменитых строк из «Василия Теркина»: «Кому память, кому слава, / Кому темная вода, – / Ни приметы, ни следа»¹²?

Мотив растворения в природе на атомарном уровне, восходящий к античной материалистической философии и пропущенный через ультрапозитивистскую метафорику эпохи революции и Гражданской войны¹³, примененный Твардовским для того, чтобы снизить мистический потенциал повествования¹⁴, создает в стихотворении аффективное противоречие¹⁵ в статусе лирического субъекта и нарратива. Первый иллюстрируется парадоксом «речи умершего», в Античности являвшимся ведущим приемом в системе поджанров эпитафии [Литературная энциклопедия, стб. 1122–1125], как в знаменитой надписи Симонида Кеосского на кенотафе 300 спартанцев. Этот уровень эстетического выдвигания в «Завещании воина» выражен двумя практически равными по строчному объему лирическими планами, маркированными соответствующими институциями: личным местоимением единственного числа «я» (49 % строк) и личным местоимением множественного числа «мы» (51 % строк), которым обозначен собира-

¹² В пользу такого сближения говорит и последняя фраза авторского комментария с упоминанием строки из поэмы: «Форма первого лица в “Я убит подо Ржевом” оказалась мне наиболее соответственной идее единства живых и павших “*ради жизни на земле*”» [Твардовский, 1976–1983, т. 5, с. 209].

¹³ См. подобный мотив в стихотворении «Смерть пионерки» Э. Багрицкого: «Возникай, содружество / Ворона с бойцом – / Укрепляйся, мужество, / Сталью и свинцом. // Чтoб земля суровая / Кровью истекла, / Чтoбы юность новая / Из костей взошла» [Багрицкий, с. 153]. См. также статью о «кровавых» метафорах пионерского ритуала [Леонтьева, с. 34–35].

¹⁴ Для смещения акцента автор использует многочленный параллелизм с частичной анафорой (амебейную композицию), выстроенную в гиперболическую градацию с конечным пуантом, сменяющим союзный комплекс «где» на «там – куда»: «Я – где корни слепые... / Я – где с облачком пыли... / Я – где крик петушинный... / Я – где ваши машины... / Где травинку к травинке... / Там – куда на поминки / Мать – и то не придет». Но пафос бесследного растворения человека в материальном пространстве опровергается самим фактом появления «Завещания» и всем последующим творчеством поэта. В уже упомянутом стихотворении 1948 г. встречается знаменательная по своей философичности метафизическая формула, на наш взгляд, выражающая глубинный смысл отношения Твардовского к посмертной судьбе безвестных героев: «Что ж, мы трава? Что ж, и они трава? / Нет. Не избьют нам связи обоюдной» [Твардовский, 1976–1983, т. 3, с. 27]. Сергей Кургинян считает, что в этих строчках Твардовский формулирует понятие эгрегора – «ментального конденсата», который осуществляет «единство живых и мертвых» [Кургинян].

¹⁵ Аффективное противоречие заключается в «переживании читателем противоположных чувств, развивающихся с разной силой, но совершенно вместе» [Выготский, с. 183–184].

тельный образ павших солдат, «мертвых, безгласных»¹⁶. Различие между ними подчеркнуто автором на разных уровнях текста¹⁷.

Первый план буквально «прошит» мортальными по содержанию эпистофами: «Я убит подо Ржевом...» (два раза), «Я убит...», «Я убит. И не знаю...» и примыкающая к ним строка «Я зарыт без могилы...». Три из них открывают тематические блоки, обозначенные сменой строфических регистров (табл. 1).

Второй план, состоящий из двух блоков, не определен в образном плане и более символичен. Не случайно, что в нем насчитывается почти в три раза больше эпитетов, половина которых метафорические, частью инверсированные в область рифмы. Их несколько архаизированная патетическая семантика организует коллективный «голос мыслимый» погибших под Ржевом солдат, который то сливается с голосом лирического героя, то звучит по-некрасовски зычно и протяжно как «Песнь мертвецов» с ее знаменательным обращением: «Братья! Вы наши плоды пожинаете! / Нам же в земле ислепать суждено...» [Некрасов, т. 2, с. 169–170]. Но для своей визионерской проекции Твардовский избирает не вольный дактиль «Железной дороги», а довольно редкую модификацию старейшего русского размера – 2-стопного анапеста [Гаспаров, с. 134], тоже с альтернансом дактилических и мужских созвучий¹⁸, вызывающим отдаленные ассоциации с некрасовскими имитациями народного стиха. Неудивительно поэтому, что практически все строфоиды¹⁹ с дактилическими рифмами разной степени расподобления созвучий (табл. 2), создающими своеобразный ритмико-музыкальный эффект контраста²⁰, использованы в четвертом блоке композиции, где сосредоточены самые пронзительные заповедальные строки второго лирического плана²¹:

¹⁶ Сокращение в окончательной редакции объемов первого плана на одну строфу и второго – на две, возможно, неосознанно приводит к их паритету в беловом тексте (по 84 строки в каждом) и композиционному символизму: в окончательной редакции оказывается 42 строфы вместо 45, написанных в конце 1945 – начале 1946 г. (?).

¹⁷ Исключением можно признать только сложно атрибутируемый фрагмент текста, соответствующий 21–24-й строфам (3-й блок), в котором встречаются маркеры обоих лирических планов: «я», «меня», нашей» (см. табл. 1).

¹⁸ Всего на долю строф такой модификации приходится 17,8 % от общего числа строк, что выделяет их на фоне доминирующего в тексте типа строфы с альтернансом женских и мужских окончаний – 77,8 %. И только две начальные строфы написаны с использованием сплошных женских рифм, но их объем составляет всего лишь 4,4 % от общего числа строк.

¹⁹ Строфоидами называют строфические формы с разными видами рифмовки, как в приведенном ниже отрывке.

²⁰ Дольниковый нисходяще-восходящий ритм с внеметрическим ударением на первом слоге 1-й стопы в строфах этой модификации отчетливее, чем в других (см. табл. 3).

²¹ См. табл. 1, 4-й блок. Исключением является только 11-я строфа (F'hF'h), которая в совокупности с 12-й (DeDe) и 13-й (XcXc) составляет композиционный переход от первого блока ко второму, от индивидуального к коллективному плану. Аналогичная концентрация коротких фрагментов разных строфических регистров обнаруживается и в конце четвертого блока (36–39-я строфы), что подчеркивается ритмической и эвфонической вариативностью стиха (табл. 2–3). Буквенные обозначения рифмокомпонентов традиционно даны на латинице: прописная – мужская рифма, строчная – женская, строчная с апострофом – дактилическая.

Может быть, да исполнится	F'
Слово клятвы былой...	h
Ведь Берлин, если помните,	F'
Назван был под Москвой!	h
<...>.	
Все на вас перечислено	L'
Навсегда, не на срок,	m
И живым не в упрек	m
Этот голос наш мыслимый.	L'

Показательно, что в довоенной лирике Твардовского 2-стопный анапест встречается в основном только с чередованием женских и мужских окончаний («Мать и дочь», «Садик в поле открытом...»). Возможным прототипом стиховой фактуры дактилического рифменного регистра можно считать анапестические фрагменты в составе полиметрической структуры, использованной поэтом в стихотворении 1942 г. «Партизанам Смоленщины», выполненном в целом сказовым стихом [Краткая литературная энциклопедия, т. 6, стб. 882]. Но вполне вероятно, что семантический ореол избранного Твардовским для «Завещания воина» 2-стопного анапеста во многом складывался под ощутимым влиянием военного романса, например, популярной песни «Огонек» М. Исаковского, учителя и друга Твардовского, тоже фронтового поэта, написанной двухстопными анапестическими куплетами, где рифмуются только строки с мужскими окончаниями.

Динамике смены лирических инстанций довольно точно соответствует смена строфических и ритмических регистров, приобретающих в рамках всего текста индивидуальный семантический статус. Так, следует отметить, что смена строфических доминант маркирует переход от плана «Я» к плану «Мы» и обратно во всех случаях, за исключением перехода от третьего блока к четвертому, что сигнализирует о максимальном сближении позиций «Я» и «Мы», выраженном знаменательной формулой – «Нам достаточно знать...». Она соединяет в себе индивидуальное и коллективное начала на правах особого лирического катарсиса, имеющего ярко выраженную психологическую основу: лирический герой Твардовского последовательно проходит все три ступени приятия смерти, выделенные психологами, – сопротивление, обзор жизни, трансцендентность (космическое сознание) [Noyes]. Этому соответствует различие в интонационном, тематическом и строфическом строении всех трех блоков индивидуального плана «Я»: только первый обладает строфическим разнообразием (использовано пять

регистров), тогда как остальные выполнены монострофическими моделями – gJgJ и DeDe соответственно. При этом оба блока коллективно-го плана «Мы» характеризуются большой текучестью форм. Так, четвертый блок, самый объемный (60 строк), еще и самый разнородный: в нем регистрируется семь строфических регистров из восьми возможных (см. табл. 1)²². Это не только создает впечатление разнообразия и гибкости поэтического стиля, но и помогает автору моделировать эффект лирического многоголосия, выражающего идею соборности русского народа [Бобылев, Ковалев, с. 76–77].

Ритмический профиль всех пяти лирических блоков также довольно индивидуален. Если на долю метрически чистой модели 2-стопного анапеста с «восходящим ритмом» (/ UU— / UU— /...) приходится 28 % строчного объема, то на модель с внеметрическим ударением на первом слоге первой стопы (дольниковый нисходяще-восходящий ритм / ŪU— / UU— /...) – уже 61 %, тогда как на остальные формы остается немногим более 10 % от числа строк. При этом наблюдается важная закономерность: восходящий ритм более отчетливо слышится в блоках первого лирического плана («Я»), где больше строк с женскими окончаниями, что обусловлено сравнительно невысоким процентом внеметрической ударности первого слога в строках данного каталектического типа (66,7 %). У строк с мужскими окончаниями он несколько выше (68,6 %), и, наконец, в строчках с дактилическими окончаниями этот показатель приближается к метрическим константам, достигая 73,3 % от числа всех строк данного каталектического типа, что ритмически выделяет заповедальную интонацию четвертого блока среди прочих (см. табл. 3).

Все это свидетельствует о наличии в тексте двух равноправных стилевых тенденций: 1) к формированию особого возвышенно-патетического слога, резко отличающегося от маршево-бравурного ритма штампованных гимнов официальных празднеств и использующего сложную игру многочисленных анжамбманов и многосоставных созвучий, сосредоточенных в основном в блоках второго лирического плана («Мы»), и 2) к усилению индивидуально-речевого разговорного дискурса, характеризующегося эмоциональным накалом, обилием повторов, инверсий, эллипсисов, примеров нетождественной синонимии, просторечной фразеологии и других примет русско-советского языка, «основными отличительными чертами которого были упрощение, канцеляризация и десемантизация» [Деметьев, с. 136]. Обе эти тенденции сложно взаимодействуют и с мистическим антуражем произведения, напоминающим библейский рассказ о Сауле и Аэндорской волшебнице из «Первой книги Царств» и «Божественную комедию» Данте.

²² Всего в «Завещании воина» насчитывается 16 смен восьми регистров разных строфических объемов в разной последовательности, причем четыре регистра уникальны и не повторяются в тексте.

Личность «последнего поэта Средневековья» привлекала советского писателя, видевшего в его судьбе прямые аналогии со своей собственной. К их числу можно отнести и тот факт, что писать «Завещание воина» Твардовский начал в 35-летнем возрасте, как и Данте, приурочивший свое знаменитое путешествие в загробный мир к юбилейному 1300 г. [Данте, с. 496]. Думается, что это чисто дантовское стремление заглянуть «за край жизни», стоя на ее середине, во многом было спровоцировано у автора «Василия Теркина» экзистенциальным контекстом военного времени. Провиденциалистские ощущения во время Великой Отечественной испытывали все слои советского общества²³.

Как и многие персонажи «Ада», герой стихотворения Твардовского не обладает знанием того, что произошло на земле после его смерти²⁴. Указание на это обнаруживается уже в 7-й строфе, без которой в окончательном варианте текста теряется логическое обоснование упоминания Сталинграда и Ржева как фронтовых сводок, как двух полюсов одного глобального события²⁵. Этот мотив повторяется в 21-й строфе («Всем, что было потом, / Смерть меня обделила...») и окончательно раскрывается в каскаде прямых и косвенных вопросов, объединяющих два лирических плана в единую нарративную систему²⁶. При этом лирическое «Я» то отделяет-

²³ По свидетельству поисковиков, на месте раскопок времен Великой Отечественной войны часто находят нательные кресты, ладанки, иконки, мощевики.

²⁴ Ср. с историей Кавальканте Кавальканте, отца друга Данте Гвидо Кавальканте, эпикурейца и атеиста, приговоренного за это к шестому кругу Ада, который не знает того, что творится на земле [Данте, с. 510], иллюстрируя собой формулу: «По вере вашей да будет вам» (Матф. 9 : 29). Виктория Кузнецова определяет лирического героя Твардовского как «образ страдающей, не нашедшей покоя души»: «Поэт будто проводит героя стихотворения через душевные мытарства “я-безвестности” в его начале к просветленной цельности упокоения в “мы-родстве”, в “мы-памяти” в конце» [Кузнецова].

²⁵ См.: «Летом горького года

Я убит. Для меня —
Ни известий, ни сводок

После этого дня» [Твардовский, 1946с, с. 3].

В. Кузнецова видит за этим упоминанием сводок военной хроники о наступлении немецких войск на южном направлении, начавшимся 17 июля 1942 г., желание лирического героя обозначить свою «кровную часть» в «коренном переломе» Великой Отечественной: «И это не просьба, не вопрос лишь, но утверждение видимой только им единой большой фронтовой полосы “Ржев – Сталинград”. И там на одном конце – громко “озвученный” подвиг города с “громким” именем вождя, а на другом – безвестные жестокие бои и людские потери в безвестных болотах» [Кузнецова]. По авторитетному мнению С. А. Герасимовой, «военные действия в районе ржевско-вяземского выступа по количеству участвовавших войск, по территориальному размаху, по продолжительности, по потерям... не просто сравнимы со Сталинградской битвой, но во многом превосходят ее» [Герасимова, с. 232].

²⁶ Всего в тексте фиксируется десять интеррогативных конструкций, ответы на которые были хорошо известны читателям Твардовского. Показательно, что начинающийся с косвенного вопрошания «Наш ли Ржев наконец», имеющего прямое отношение к теме произведения, интеррогативный механизм обладает большим нарративным потенциалом, потому что содержит предположения, которые соответствуют действительному ходу событий в будущем.

ся от «Мы», то, подобно персонажам дантовского Ада, сливается с уносимым вихрем сонмом душ. Представление о загробном мире, созданное советским поэтом самим фактом оксюморонной наррации от имени убитого солдата и его «немых и глухих» товарищей по несчастью, очень близко подходит к визионерским эскападам автора «Божественной комедии». И вряд ли это случайность. В том, что уникальный перевод М. Л. Лозинского был известен Твардовскому по нескольким довоенным публикациям [Лозинский, с. 11–12], думаем, можно не сомневаться²⁷.

Трансцендентные «Я» и «Мы» объединены страстным желанием знать, что случилось на фронте после их гибели. При этом от имени «Я» задаются «страшные вопросы»²⁸, в которых сквозят отчаяние и ужас от предчувствия возможного отступления Красной армии за Волгу и бессмысленности принесенной жертвы. Это – своеобразный индивидуалистический протест, граничащий с паникой и в некоторой степени отражающий упаднические настроения в армии и обществе, ответной реакцией на которые стал приказ № 227 «Ни шагу назад!»:

Я убит. И не знаю,
Наш ли Ржев наконец.
<...>
Неужели до осени
Был за ним уже Дон?
И хотя бы колесами
К Волге вырвался он?
Нет, неправда. Задачи
Той не выиграл враг.
Нет же, нет. А иначе
Даже мертвому – как?

Напротив, вопросы от коллективного «Мы», допуская возможность такого отступления, но ограничивая его последней пядью «на дороге военной», предполагают резкий переход к движению, обозначенному анаграмматической формулой «на запад, назад». И здесь вступает в действие особый лиро-эпический нарратив. За каждым таким вопросом предполагается своя история боев, свои погибшие, «что стали горсткой пыли»:

²⁷ Дантовский дискурс был своеобразно реализован Твардовским в бурлескной поэме «Теркин на том свете», где есть прямо указывающие на связь с творчеством великого предшественника строки: «Новым, видите ли, Дантом / Объявиться захотел» [Твардовский, 1976–1983, т. 3, с. 342]. См. об этом в статье М. И. Шапира: [Шапир, с. 152–160].

²⁸ См. аналогично в главе «Бой в болоте» из «Василия Теркина»: «Где свои, где чьи края? / Где тот фронт и где Россия? / По какой рубеж своя?» [Твардовский, 1976–1983, т. 2, с. 250].

...Может быть, побратимы,
И Смоленск уже взят!²⁹
И врага вы громите
На ином рубеже.
Может быть, вы к границе
Подступили уже!³⁰

Все это соответствует реальной картине наступления Красной армии только с сентября 1943 г., то есть, соответственно, через год и полтора после Ржевской кампании августа-сентября 1942 г., и вторично ставит вопрос о художественной интерпретации Твардовским временной парадигмы «прошедшее – настоящее – будущее».

Таким образом, соотношение двух отмеченных лирических планов свидетельствует о спиралеобразной композиции всего текста, состоящего из пяти основных частей: первого блока от имени индивидуального «Я» (48 + 16 + 24 = 88 строк) и второго блока от имени коллективного «Мы» (32 + 60 = 92 строки), между которыми налажена образно-тематическая и лейтмотивная связь. Такой тип внутритекстового взаимодействия, когда между партиями протагониста и хора обнаруживается тесное художественно-смысловое единство, был свойственен ранней античной драматической традиции, приемами которой Твардовский пользуется для достижения максимального трагического эффекта. Симметричная композиция его «монологического полилога» строится на системе речевых переключек между двумя указанными актерами. Так, первому фрагменту в 48 строк, в котором формируется лейтмотив «Я убит. И не знаю...» и от имени лирического героя описывается растворение тела в физическом пространстве, соответствует 32-строчный фрагмент второго лирического плана, в котором также присутствует мотив слияния с природой, ослабленный в окончательной редакции изъятием 15-й и 16-й строф, очевидно, в связи с навязчивым (с точки зрения литературных партократов) упоминанием незавидной памяти, невеселой славы героев Ржевско-Сычевской операции³¹ и ощутимым нагнетанием примет мистического натурализма:

Мы что кочка, что камень,
Даже глуше, темней.
Наша вечная память —
Кто завидует ей?

²⁹ Смоленск был освобожден 25 сентября 1943 г.

³⁰ На границу СССР войска вышли только 25 марта 1944 г.

³¹ Ср. в стихотворении «Две строчки» А. Т. Твардовского: «Как будто это я лежу, / Примерзший, маленький, убитый / На той войне незначимой...» [Твардовский, 1976–1983, т. 2, с. 121].

Нашим прахом по праву
 Овладел чернозем,
 Наша вечная слава —
 Невеселый резон³².

При этом важно, что в этом же блоке, в 13-й и 18-й строфах, впервые звучит мотив, являющийся, на наш взгляд, определяющим для всего произведения и выраженный в формулах почти что христианского самоотречения и высокого патриотизма, важных с точки зрения реализации сверхзадачи текста Твардовского: «Мы за родину пали, / Но она – спасена», «...недаром боролись / Мы за родину-мать»³³.

В центральном фрагменте композиции³⁴ продолжается развитие лейтмотива «Я убит. И не знаю...» в форме вопрошания о судьбе всей кампании «трудного» 1942 года с прямым и перифрастическим упоминанием Дона, Москвы, Сталинграда («...в заволжской дали...»), Урала («...До предела Европы...»). И четвертый, самый крупный блок не только подхватывает этот мотив, но и разворачивает его в противоположном географическом направлении через упомянутую выше развоплощенную метафору «последняя пядь»³⁵ и контекстуально синонимичную ей недостаточную метафору «черта глубины»³⁶. Все это должно было неминуемо вызывать

³² В этих «снятых» строфах все отчетливее звучат дантовские реминисценции, ср.: «Из каждой ямы грешник шевелил / Торчащими по голени ногами, / А туловищем в камень уходил...» [Данте, с. 84]; «Я телом – прах во прахе...» [Там же, с. 426]. Последняя явно восходит к библейской формуле: «...ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3 : 19). Возможно, что отказ от этих двух строф спровоцирован и тем обстоятельством, что в редакции для «Нового мира» Твардовский снял патетическо-официозное название, автоматически выдвинув на место заголовочного комплекса оксюморонный парадокс «Я убит подо Ржевом...», придавший всему произведению в целом мистический характер.

³³ Нельзя не отметить знаменательное превращение номинатива «мать» из 6-й строфы через посредство 13-й в «родину-мать» в 18-й строфе (!), на что обращает внимание и В. Кузнецова: «И вот просто “мать” в начале стихотворения становится Родиной! Вот какая мать – не придет к ним на поминки в безымянное болото. Смысл родства здесь аполитичен, он иной» [Кузнецова].

³⁴ Его расположение четко фиксирует середину текста, создавая феномен зеркальности: «Я» ← «Мы» ← «Я» → «Мы» → «Я».

³⁵ Образное выражение «Ни пяди (не отдать, не уступить и т. п.) – даже самой малой части» [Ожегов, с. 551] получило особенный статус в советской литературе после речи Сталина на XVI съезде ВКП(б) от 27 июня 1930 г.: «Ни одной пяди чужой земли не хотим. Но и своей земли, ни одного вершка своей земли не отдадим никому» [Сталин, с. 261]. См. знаменитый перепев этой формулы в «Марше танкистов»: «Пусть помнит враг, укрывшийся в засаде: / Мы начеку, мы за врагом следим, / Чужой земли мы не хотим ни пяди, / Но и своей вершка не отдадим» [цит. по: Ласкин, с. 37].

³⁶ Происхождение этого образа не совсем понятно. Возможно, он представляет собой окказиональную инверсию выражения «глубокая черта» или формулу стяжения: «черта, за которой глубина».

у читателей Твардовского ассоциации с «дубиной народной войны», описанной Л. Н. Толстым в «Войне и мире». Распрявившись, эта сила, словно на штабной карте боевых задач, прочерчивает линию от названного теперь напрямую Урала к западной границе СССР и далее, «на запад, назад». Именно здесь возникает важный, с точки зрения композиции, мотив передачи воинской эстафеты от мертвых живым:

Други! В этой войне
Мы различья не знали,
Те, что жили, что пали —
Были мы наравне.
И никто перед нами
Из живых не в долгу,
Кто из рук наших знамя
Подхватил на бегу.
Чтоб за дело святое,
За советскую власть
Так же, может быть, точно
Шагом дальше упасть.

Этот мотив полноценно реализуется в последнем тематическом фрагменте стихотворения, замыкающем эпистолическим повтором строки «Я убит подо Ржевом...» всю композицию в кольцо, и становится своеобразным поэтическим завещанием: глагол 1-го лица единственного числа настоящего времени «завещаю», дважды повторенный в 42-й и 43-й строфах, распространяет свое семантическое поле и на все последние строфы, где звучит во многом определяющее смысл всего стихотворения слово «память».

Художественная архитектоника шедевра Твардовского характеризуется настолько сложной системой взаимодействий лирических субъектов и нарративов, тематических блоков и строфических регистров, ритмических и рифменных, стиливых и семантических маркеров, что говорить о доминировании в его структуре какого-либо одного жанрового канона не представляется возможным. Перед поэтом стояла им самим генерируемая задача максимально, насколько это было возможно, вписывая текст «Завещания воина» в мировую культурную традицию, создать уникальный синтетический жанр на границе эпоса, драмы и лирики. Его родовые признаки, в противоположность строгой официальной жанровой системе советской литературы, размыты, текучесть и амбивалентность чрезвычайно высоки, как и значительна риторическая компетентность, сфокусированная на теме «невозможности забвенья», на сакральном значении принесенной подо Ржевом жертвы.

Таблица 1

«Завещание воина». Композиция и структура

Строфы	Блоки и строфические регистры	Количество строк
<i>1-й блок</i>		48
1–2	1-й регистр	
Я убит подо Ржевом ³⁷	АВАВ ³⁸	8
3	2-й регистр	
И во всем этом мире	ХсХс	4
4–10	3-й регистр	
Я – где корни слепые	DeDe	28
11	4-й регистр	
Неужели до осени	F'hF'h	4
12	3-й регистр	
Нет, неправда. Задачи	DeDe	4
<i>2-й блок</i>		32
13	2-й регистр	4
И у мертвых, безгласных,	ХсХс	
14–19	3-й регистр	
Наши очи померкли,	DeDe	24
20	5-й регистр	
Это грозное право	IkkI	4
<i>3-й блок</i>		16
21–24	6-й регистр	
В трудном сорок втором	iGiG	16
<i>4-й блок</i>		60
25–27	6-й регистр	
Нам достаточно знать,	iGiG	12
28–29	3-й регистр	
И врага обратили	DeDe	8
30–35	4-й регистр	

³⁷ Для компактности текст воспроизводится по первым строчкам соответствующих блоков и регистров в авторской редакции [Твардовский, 1946с, с. 3]. Графика унифицирована.

³⁸ Для большей иллюстративности повторяющиеся в тексте регистры обозначены однотипными буквенными схемами.

Окончание табл. 1

Строфы	Блоки и строфические регистры	Количество строк
Может быть, да исполнится	F'hF'h	24
36	7-й регистр	
Все на вас перечислено	L'mmL'	4
37	8-й регистр	
Други! В этой войне	nOOn	4
38	3-й регистр	
И никто перед нами	DeDe	4
39	2-й регистр	
Чтоб за дело святое,	XcXc	4
5-й блок		24
40	3-й регистр	
Я убит подо Ржевом	DeDe	24
<i>Всего</i>	<i>5 блоков, 8 регистров (16 смен)</i>	<i>180</i>

Таблица 2

**Типы рифм и глубина рифменного созвучия
(«Завещание воина»)**

Тип рифм	Точные	%	Приблизительные	%	Йотированные	%	Неточные	%	Опорные звуки	Всего
М	39	90,7	–	–	–	–	4	9,3	35	43
Ж	13	36,1	13	36,1	2	5,6	8	22,2	22	36
Д	2	25,0	1	12,5	–	–	5	62,5	1	8

Таблица 3

Профиль ударности 2-стопного анапеста («Завещание воина»)

Тип окончания \ Слог	1		2		3		4		5		Всего
	1	%	2	%	3	%	4	%	5	%	
М	59	68,6	1	1,2	86	100	–	–	1	0,6	86
Ж	52	66,7	5	6,4	78	100	5	2,8	2	6,4	78
Д	11	73,3	–	–	15	100	1	0,6	1	6,7	15
<i>Всего</i>	<i>122</i>	<i>67,8</i>	<i>6</i>	<i>3,3</i>	<i>180</i>	<i>100</i>	<i>6</i>	<i>3,3</i>	<i>4</i>	<i>2,2</i>	<i>180</i>

Список литературы

- Андреев В. Е. А.* Твардовский и поэты военного поколения (к проблеме жанрового взаимодействия) : дис. ... канд. филол. наук. М. : [Б. и.], 1980. 230 с.
- Багрицкий Э.* Стихотворения и поэмы. 2-е изд. Л. : Сов. писатель, 1964. 569 с.
- Бобылев Б. Г., Ковалев П. А.* «Та черта глубины...» : Ритмо-смысловый анализ стихотворения «Я убит подо Ржевом» // Русский язык в школе. 2020. № 3. С. 70–78. DOI 10.30515/0131-6141-2020-81-3-70-78.
- Волков А.* Ржевская мясорубка : лекция // Youtube : [интернет-портал]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=M-RsMoqjRiA> (дата обращения: 29.09.2021).
- Выготский Л. С.* Психология искусства. М. : Искусство, 1968. 576 с.
- Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха : Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. 2-е изд., доп. М. : Фортуна Лимитед, 2000. 352 с.
- Герасимова С. А.* Ржевская бойня : Потерянная победа Жукова. М. : Яуза : ЭКСМО, 2009. 320 с.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М. : ГИС, 1955. Т. 1. 699 с. Т. 4. 683 с.
- Данте Алигьери.* Божественная комедия / пер. М. Лозинского ; изд. подг. И. Н. Голенищев-Кутузов. М. : Наука, 1967. 628 с.
- Дементьев В.* Послание в капсуле времени как жанр словесности // Quaestio Rossica. Т. 8. 2020. № 1. С. 132–149. DOI 10.15826/qr.2020.1.452.
- Демченко О.* «Я убит подо Ржевом» // Молодая гвардия. 2000. № 5/6. С. 168–171. Краткая литературная энциклопедия : в 9 т. / гл. ред. А. А. Сурков. М. : Сов. энцикл., 1971. Т. 6. 1040 стб.
- Кузнецова В.* Религиозные смыслы стихотворения Александра Твардовского «Я убит подо Ржевом» // Арктогея : [филос. портал]. URL: <http://arcto.ru/article/1643> (дата обращения: 29.09.2021).
- Кургинян С.* «Что ж, мы трава? Что ж, и они трава?» : лекция // Суть времени : виртуальный клуб : [сайт]. URL: <https://eot.su/RedSenses/chto-zh-my-trava-chto-zh-i-oni-trava> (дата обращения: 29.09.2021).
- Ласкин Б.* Марш танкистов (из кинофильма «Трактористы») // Песни боевые. М. : Детгиз, 1944. С. 37.
- Леонтьева С. Г.* Поэзия пионерских праздников // Детский сборник : ст. по детской литературе и антропологии детства / сост. Е. Кулешов, И. Антипова. М. : ОГИ, 2003. С. 28–40.
- Литературная энциклопедия : Словарь литературных терминов : в 2 т. М. ; Л. : Л. Д. Френкель, 1925. Т. 2. Стб. 577–1198.
- Лозинский С. М.* История одного перевода «Божественной комедии» // Дантовские чтения. 1987 / под общ. ред. И. Бэлзы. М. : Наука, 1989. С. 10–17.
- Минералова И. Г.* Портрет героя в поэзии Александра Твардовского о Великой Отечественной войне // Литература в школе. 2012. № 5. С. 9–12.
- Некрасов Н. А.* Полное собрание сочинений и писем : в 15 т. Л. : Наука, 1981. Т. 2. 447 с.
- Ожегов С. И.* Словарь русского языка. 16-е изд., испр. М. : Рус. яз., 1984. 797 с.
- Осетров И. Г.* Я вам жизнь завещаю (опыт филологического анализа стихотворения А. Т. Твардовского «Я убит подо Ржевом») // Рациональное и эмоциональное в русском языке : сб. тр. междунар. науч. конф., посв. 85-летию П. А. Леканта (г. Москва, 24–25 ноября 2017 г.) / отв. ред. Н. Б. Самсонов. М. : ИИУ МГОУ, 2017. С. 353–356.
- Свистун И., Хрулев А.* К истории введения погон // Воен.-ист. журн. 1963. № 1. С. 109–117.
- Сталин И. В.* Политический отчет Центрального Комитета XVI съезду ВКП(б) 27 июня 1930 г. // Сталин И. В. Соч. : в 13 т. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1949. Т. 12. С. 235–373.

- Твардовский А.* Завещание воина // Красноармеец. 1946а. № 7–8. С. 19.
Твардовский А. Завещание воина // Красный воин. 1946б. № 80. 16 апр.
Твардовский А. Завещание воина // Рабочий путь. 1946с. № 75. 14 апр.
Твардовский А. Я убит подо Ржевом // Новый мир. 1946д. № 6. С. 34–35.
Твардовский А. Т. Собрание сочинений : в 6 т. М. : Худож. лит., 1976–1983.
Шапир М. И. Данте и Теркин «на том свете» : (О судьбах русского бурлеска в XX веке) // Шапир М. И. *Universum versus* : Язык – стих – смысл в русской поэзии XVIII–XX веков : в 2 кн. М. : Языки славян. культуры, 2015. Кн. 2. С. 151–165.
Noyes R. Dying and Mystical Consciousness // *J. of Thanatology*. 1971. № 1. P. 25–41.

References

- Andreev, V. E. (1980). *A. Tvardovskii i poety voennogo pokoleniya (k probleme zhanrovogo vzaimodeistviya)* [A. Tvardovsky and the Poets of the Great Patriotic War Generation (on Genre Interaction)]. Dis. ... kand. filol. nauk. Moscow, S. n. 230 p.
- Bagritskii, E. (1964). *Stikhotvoreniya i poemy* [Verses and Poems]. 2nd Ed. Leningrad, Sovetskii pisatel'. 569 p.
- Bobylyev, B. G., Kovalev, P. A. (2020). “Ta cherta glubiny...”: Ritmo-smyslovoi analiz stikhotvoreniya “Ya ubit подо Rzhevom” [“That Line of Depth...” Rhythmic-Semantic Analysis of the Poem *I Was Killed Near Rzhnev*]. In *Russkii yazyk v shkole*. No. 3, pp. 70–78. DOI 10.30515/0131-6141-2020-81-3-70-78.
- Dahl, V. I. (1955). *Tolkovyiy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka v 4 t.* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. 4 Vols.]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovari. Vol. 1. 699 p. Vol. 4. 683 p.
- Dante Alighieri (1967). *Bozhestvennaya komediya* [The Divine Comedy] / transl. by M. Lozinsky, ed. by I. N. Golenishchev-Kutuzov. Moscow, Nauka. 628 p.
- Demchenko, O. (2000). “Ya ubit подо Rzhevom” [“I Was Killed Near Rzhnev”]. In *Molodaya gvardiya*. No. 5/6, pp. 168–171.
- Dement'ev, V. (2020). Poslanie potomkam v kapsule vremeni kak zhanr sovetskoi slovesnosti [Time Capsule Messages to Future Generations as a Genre of Soviet Public Texts]. In *Quaestio Rossica*. Vol. 8. No. 1, pp. 132–149. DOI 10.15826/qr.2020.1.452.
- Gasparov, M. L. (2000). *Ocherk istorii russkogo stikha. Metrika. Ritmika. Rifma. Strofika* [An Essay on the History of Russian Verse. Metrics. Rhythm. Rhyme. Stanza]. 2nd Ed., update. Moscow, Fortuna Limited. 352 p.
- Gerasimova, S. A. (2009). *Rzhevskaya boinya. Poteryannaya pobeda Zhukova* [The Rzhnev Massacre. Zhukov's Lost Victory]. Moscow, Yauza, EKSMO. 320 p.
- Kurginyan, S. (2011). “Chto zh, my trava? Chto zh, i oni trava?”. Lektsiya [“Well, Are We Grass? Well, Are They Also Grass?”. A Lecture]. In *Sut' vremeni* [virtual club]. URL: <https://eot.su/RedSenses/chto-zh-my-trava-chto-zh-i-oni-trava> (accessed: 29.09.2021).
- Kuznetsova, V. (2015). Religioznye smysly stikhotvoreniya Aleksandra Tvardovskogo “Ya ubit подо Rzhevom” [Religious Meanings of A. Tvardovsky's Poem *I Was Killed Near Rzhnev*]. In *Arctogea* [philosophical portal]. URL: <http://arcto.ru/article/1643> (accessed: 29.09.2021).
- Laskin, B. (1944). Marsh tankistov (iz kinofil'ma “Traktoristy”) [March of the Tankmen (from the Film *Tractor Drivers*)]. In *Pesni boevye*. Moscow, Detgiz, p. 37.
- Leont'eva, S. G. (2003). Poeziya pionerskikh prazdnikov [The Poetry of Pioneer Holidays]. In Kuleshov, E., Antipova, I. (Eds.). *Detskii sbornik. Stat'i po detskoj literature i antropologii detstva*. Moscow, Ob"edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo, pp. 28–40.
- Literaturnaya entsiklopediya. Slovar' literaturnykh terminov v 2 t.* [Literary Encyclopaedia. Dictionary of Literary Terms. 2 Vols.]. (1925). Moscow, Leningrad, L. D. Frenkel'. Vol. 2. 577–1198 columns.
- Lozinskii, S. M. (1989). Istoriya odnogo perevoda “Bozhestvennoi komedii” [The History of a Translation of *The Divine Comedy*]. In Belza, I. (Ed.). *Dantovskie chteniya*. 1987. Moscow, Nauka, pp. 10–17.

Mineralova, I. G. (2012). Portret geroya v poezii Aleksandra Tvardovskogo o Velikoi Otechestvennoi voine [The Hero's Portrait in Alexander Tvardovsky's Poetry on the Great Patriotic War]. In *Literatura v shkole*. No. 5, pp. 9–12.

Nekrasov, N. A. (1981). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 15 t.* [Complete Works and Letters. 15 Vols.]. Leningrad, Nauka. Vol. 2. 447 p.

Noyes, R. (1971). Dying and Mystical Consciousness. In *J. of Thanatology*. No. 1, pp. 25–41.

Osetrov, I. G. (2017). Ya vam zhizn' zaveshchayu (opyt filologicheskogo analiza stikhotvoreniya A. T. Tvardovskogo "Ya ubit podo Rzhevom") [I Bequeath My Life to You (an Attempt at the Philological Analysis of *I Was Killed Near Rzhev* by A. Tvardovsky)]. In Samsonov, N. B. (Ed.). *Ratsional'noe i emotsional'noe v russkom yazyke. Sbornik trudov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 85-letiyu P. A. Lekanta (g. Moskva, 24–25 noyabrya 2017 g.)*. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta, pp. 353–356.

Ozhegov, S. I. (1984). *Slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of the Russian Language]. 16th Ed., update. Moscow, Russkii yazyk. 797 p.

Shapir, M. I. (2015). Dante i Terkin "na tom svete". (O sud'bakh russkogo burleska v XX veke) [Dante and Terkin "in the Afterlife". (On the Fate of Russian Burlesque in the 20th Century)]. In Shapir, M. I. *Universum versus. Yazyk – stikh – smysl v russkoi poezii XVIII–XX vekov v 2 kn.* Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury. Book 2, pp. 151–165.

Stalin, I. V. (1949). Politicheskii otchet Tsentral'nogo Komiteta XVI s'ezdu VKP(b) 27 iyunya 1930 g. [Political Report of the Central Committee to the 16th Congress of the Communist Party of the Soviet Union (b) June 27, 1930]. In Stalin, I. V. *Sochineniya v 13 t.* Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury. Vol. 12, pp. 235–373.

Surkov, A. A. (Ed.). (1971). *Kratkaya literaturnaya entsiklopediya v 9 t.* [Brief Literary Encyclopaedia. 9 Vols.]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya. Vol. 6. 1040 columns.

Svistun, I., Khrulev, A. (1963). K istorii vvedeniya pogon [On the History of the Introduction of Epauettes]. In *Voenno-istoricheskii zhurnal*. No. 1, pp. 109–117.

Tvardovsky, A. (1946a). Zaveshchanie voina [The Testament of a Warrior]. In *Krasnoarmeets*. No. 7–8, p. 19.

Tvardovsky, A. (1946b). Zaveshchanie voina [The Testament of a Warrior]. In *Krasnyi voin*. No. 80. Apr. 16.

Tvardovsky, A. (1946c). Zaveshchanie voina [The Testament of a Warrior]. In *Rabochii put'*. No. 75. Apr. 14.

Tvardovsky, A. (1946d). Zaveshchanie voina [The Testament of a Warrior]. In *Novyi mir*. No. 6, pp. 34–35.

Tvardovsky, A. T. (1976–1983). *Sobranie sochinenii v 6 t.* [Complete Works. 6 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.

Volkov, A. (2015). Rzhevskaya myasorubka [Rzhev Massacre]. In *YouTube* [internet-portal]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=M-RsMoqjRiA> (accessed: 29.09.2021).

Vygotskii, L. S. (1968). *Psikhologiya iskusstva* [The Psychology of Art]. Moscow, Iskusstvo. 576 p.

The article was submitted on 08.05.2020

Страх и детская виктимность в атеистическом дискурсе хрущевского периода*

Галина Егорова

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия

Fear and Childhood Victimization in Atheistic Discourse during the Khrushchev Era**

Galina Egorova

HSE University,
Moscow, Russia

This article aims to demonstrate the interpretative potential of anti-religious propaganda during the Thaw period through the lens of emotional narrative. The author suggests considering the use of the victimised image of religious children as means for evoking the public's censure during Khrushchev's antireligious campaign. This atheistic campaign was carried out mostly by means of discrediting believers, contrasting them with social norms and the image of the ideal Soviet citizen, a builder of communism. Images of child-martyrs are archetypal in Russian culture; they were often used in stories about Young Pioneer heroes, as well as in visual propaganda during the Great Patriotic War. According to the Soviet media, religious upbringings were based on intimidation; as a result, a sense of fear affected the child's personality. The key components of the image of religious children have been reconstructed through the prism of narratives and pictures in the press, films, letters to the media, ideological books, and handbooks. Sociological surveys of Soviet children and letters of the Soviet people demonstrate that the stereotypes of fearful religious children were quite effective. Studying taboo emotions makes it possible to understand the "emotional

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность Е. М. Болтуновой, рецензентам и редакторам журнала *Quaestio Rossica* за ценные идеи и вклад в создание этой статьи.

** Citation: Egorova, G. (2021). Fear and Childhood Victimization in Atheistic Discourse during the Khrushchev Era. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1317–1331. DOI 10.15826/qr.2021.4.641.

Цитирование: Egorova G. Fear and Childhood Victimization in Atheistic Discourse during the Khrushchev Era // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1317–1331. DOI 10.15826/qr.2021.4.641 / Егорова Г. Страх и детская виктимность в атеистическом дискурсе хрущевского периода // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1317–1331. DOI 10.15826/qr.2021.4.641.

scope” of Soviet propaganda in a more profound way, as well as to identify the formation of the “emotional component” of the “the Other”. Geographically, the research covers central Russia – the region which was given much attention by the media due to a historical legacy that appealed to the concept of Holy Rus’.

Keywords: N. S. Khrushchev’s anti-religious campaign, victimhood, fear, Central Russia, Soviet childhood

Цель исследования состоит в том, чтобы показать возможности интерпретации антирелигиозной пропаганды периода оттепели как эмоционального нарратива. Автор предлагает взглянуть на использование виктимизированного образа верующих детей для формирования осуждающей общественной реакции в период антирелигиозной кампании Н. С. Хрущева. Борьба с религиозностью населения преимущественно сводилась к стратегии дискредитации верующих, противопоставлению их социальным нормам и образу идеального советского человека – строителя коммунизма. Образы детей-мучеников являются архетипичными для русской культуры, к ним неоднократно обращались в XX в. в сюжетах о пионерах-героях, а также в средствах визуальной пропаганды периода Великой Отечественной войны. Ключевой составляющей образа верующих детей по версии атеистической пропаганды стало чувство страха, которое возникало в результате особенностей религиозного воспитания, основанного на устрашении и запугивании. В статье на основе широкого круга источников – от идеологизированных пособий о вреде религии для детей до материалов визуальной пропаганды – анализируются основные составляющие образа верующих детей и молодежи. Изучение материалов социологических опросов, писем в прессу и общественных акций, направленных на «спасение» детей из религиозных семей, показывает высокую степень эффективности сформированных в рамках этой кампании стереотипов. Приписывание верующим табуированных эмоций позволит глубже изучить «эмоциональный диапазон» советской пропаганды, а также отследить механизм формирования эмоциональной составляющей образа Другого. Территориальные границы исследования представлены Центральной Россией – регионом, которому оказывалось повышенное внимание в СМИ в силу значительной сохранности архитектурных памятников, связанных в массовом сознании с традиционной русской религиозностью.

Ключевые слова: антирелигиозная кампания Н. С. Хрущева, виктимность, страх, Центральная Россия, советское детство

8 июля 1962 г. прихожане Успенского кафедрального собора Владимира отправились на воскресное богослужение. Однако попасть в храм им не удалось: у центрального входа их встретила группа из восьми человек, которые заявили, что по распоряжению Владимирского городского комитета коммунистической партии на время богослужения дети не могут присутствовать в храме с родителями, а будут находиться в детской комнате Дворца пионеров, расположенного

рядом на площади Свободы, где им уже приготовили игрушки, книжки с картинками и т. д. Попытки отобрать детей у верующих вызвали решительный отпор с их стороны: «перед собором собралась толпа с большим задором и гневом кричавших и нападающих на других лиц». Для разрешения конфликта архиепископ Владимирский Онисим (Фестинатов) через председателя приходского исполнительного органа Паршенкова попросил активистов предоставить документы, подтверждающие законность их действий. В связи с отсутствием соответствующего документа «инициативной группе» предложили удалиться с территории собора [История религий, с. 109].

Действия местных активистов могли быть вызваны публикациями в центральных СМИ о распространении религиозности во Владимирском крае. Считалось, что действующий Успенский собор и многочисленные экспонаты сакрального характера, составившие основу экспозиции Владимиро-Суздальского музея-заповедника, склоняют советских граждан к размышлениям о религии [Шатров; Сувениры суеверий].

За полгода до описываемых событий специальный корреспондент журнала «Крокодил» посетил всенощную в Успенском соборе. Его удивил контингент прихожан, среди которых, кроме «стариков и старух», были мужчины средних лет, занимавшие, судя по разговору, административные должности, а также молодежь и «дети-подростки, главным образом девочки», хорошо знавшие ход богослужения. Осуждение автора вызвали массовое крещение детей по воскресеньям и плохо организованное атеистическое воспитание в городе: «Во Владимире сотни людей только за то и получают заработную плату, чтобы воспитывать нового человека, свободного от предрассудков. Но какой-то лукавый бес все время путает этих людей, сбивает их с пути истинного на путь формального отношения к делу» [Костюков, 1962].

В 1963 г. в «Крокодиле» вышла еще одна статья об организации пасхального богослужения в Успенском соборе г. Владимира. Спецкор «Крокодила» вместе с сотрудниками местной газеты «Призыв» побывал в соборе и наблюдал за происходящим вне его стен. По подсчетам М. Семенова, в Страстную субботу в три часа дня за десять минут пожилые женщины провели в храм 28 детей. Описывая атмосферу в храме, автор прибегает к известному приему – отталкивающим деталям «антисанитарии», где старческая немощь и болезненность противопоставляются невинности и чистоте детства [Панченко]: в очереди к плащанице «надсадно кашляют старухи, хнычут дети», трехлетняя девочка «послушно прикладывается к тому месту, где оставили нечистый след десятки недужных старух и полупьяных прихожан». Пытаясь усостыжить бабушку, взявшую в храм внучку семи лет, автор услышал в ответ: «сейчас-то ее только и водить, а то пойдет в школу – силком в церковь не затащишь». Вместе с тем автор с удивлением констатирует, что некоторые дети самостоятельно приходили освящать куличи. Попытки высмеять посещение храма («Ты что же, братец, в святоши записался?») и дальнейшие расспросы наталкиваются на уверенные

лаконичные ответы школьника. Это поведение, лишенное привычных для образа верующих страха и робости, маркируется отрицательно и противопоставляется борьбе с мракобесием юного Ломоносова, активности юного Гагарина и «душевной стойкости» Павлика Морозова – сакральных личностей для молодого поколения СССР [Семенов].

Кроме Владимира, в начале 1960-х гг. спецкоры «Крокодила» посетили храмы Рязанской и Костромской областей, где также обратили внимание на то, как молодежь вовлекается в церковную жизнь [Никольский; Костюков, 1964]. Эти регионы Центральной России («областные, городские и районные отделы народного образования Ярославля, Владимира, Иваново, Смоленска, Рязани») неоднократно вызывали критику из-за плохо организованной атеистической пропаганды среди молодежи [Школа не может быть нейтральной, с. 13].

Борьба с религиозностью молодежи оформилась в одно из приоритетных направлений антирелигиозной кампании в 1958 г. после официальных рекомендаций обратить внимание на то, что «церковники и сектанты» «проявляют изобретательность в применении новых, более действенных форм привлечения населения, и особенно молодежи и детей, в церковь, религиозные общины и секты», а также что «за последние годы отмечается определенный рост числа граждан, и особенно молодежи, отправляющих религиозные обряды, посещающих церкви, молитвенные дома, мечети, "святые места"» [О недостатках научно-атеистической пропаганды; Смолкин, с. 157].

Воспитание детей в СССР признавалось задачей государственной важности: «От того, как воспитываются, какими вырастут наши дети, во многом зависит будущее нашей страны, дальнейшие успехи строительства коммунистического общества» [Радина, 1955, с. 3]. Призыв оградить подрастающее поколение от «тлетворного влияния религии» был частью государственной программы, а отдельные активисты на местах пытались претворить ее, порой нарушая конституционные права верующих. Например, в 1964 г. в селе Ликино Владимирской области председатель сельсовета запретил совершать таинство крещения над младенцами [История религий, с. 110].

Для партийных идеологов было очевидно, что в атеистическом обществе основным источником формирования религиозных убеждений детей были семья и ближайшее окружение [Беляев; Радина, 1955; Радина, 1961]. Борьба с религиозностью подрастающего поколения решили через дискредитацию образа верующих. В государстве воинствующего атеизма вера выступала отголоском старого, отжившего мира покорных, зависимых людей. Атеистическая пропаганда строилась на противопоставлении идеального советского человека – строителя коммунизма, победителя фашизма, покорителя космоса – советским верующим. Образ верующего, слепленный из удобных для режима стереотипов, включал в себя несколько ипостасей: корыстный служитель культа, манипулирующий доверчивостью прихожан, пожилая женщина, выступающая агрессором по отношению к окру-

жающим, несчастная молодая женщина/девушка, родители – религиозные фанатики, дети – жертвы их произвола [Федоров]. Вызвать наибольший отклик для борьбы с религиозностью в стране смог именно последний образ.

Ключевой особенностью образа верующего человека стала виктимность: «морально неустойчивый» и «психологически слабый» человек обращался к религии в силу обстоятельств – воспитания в семье, постигшего его горя, одиночества [Притчина; Dobson]. С 1920-х гг. советская педагогическая система была рассчитана на воспитание экстравертов, точнее, «экстравертированного интеллектуального типа», по К. Г. Юнгу: «Глубоко усвоивший и всем сердцем принявший идеи марксизма-ленинизма, этот человек подчиняет служению им и свою собственную жизнь, и жизнь всех, кто рядом с ним и на кого он может повлиять, требует преданности этой идее от себя и от других. Он... не испытывает колебаний, не знает смены настроений, переживает только те эмоции, которые связаны с его служением обществу и этим обществом предусмотрены. Радуетя тому, чему предписано радоваться, и огорчается тоже по предписанным поводам. <...> Он не знает собственного спонтанного субъективного процесса, а если и обнаруживает таковой, то получает заслуженное порицание товарищей как слабак и нытик, допустивший непростительную слабость» [цит. по: Орел, с. 103]. В этой парадигме неспособность справиться с личными проблемами, поглощение горем маркировались как недостойное советского гражданина поведение. В список «официально одобряемых» чувств (радость, восторг, праведный гнев, осуждение, стойкость и пр. [Fitzpatrick, p. 357]) эмпатия не входила, поэтому виктимизированный образ верующих вызывал жалость и осудительное снисхождение.

Ключевой особенностью образа верующих стало чувство страха, которое определяло их поведение и образ жизни: «Страх – это неотъемлемое чувство религиозного человека во все времена и у всех народов, начиная от первобытной религии и кончая современным христианством. Возникнув исторически как продукт бессилия человека перед господствующими над ним стихийными силами природы, религия по-прежнему опирается на такие чувства, как страх, горе, направляет его на ожидание лучшей жизни в другом, потустороннем мире. Любое религиозное учение призвано создавать атмосферу боязни, тревоги, преклонения перед “потусторонними силами”, держать верующих в постоянном страхе» [Быкова, с. 37–38].

Частота употребления термина «страх Божий» в священных текстах позволила атеистической пропаганде сделать эту эмоцию доминантной, при этом он лишился своего изначального богословского смысла и понимался буквально. Богобоязненность в христианской традиции – одна из главных добродетелей, которая понималась прежде всего как благоговейное отношение к Богу, «”ужас” оказаться недостойным Бога», осознание собственной нечистоты [Софроний

(Сахаров), с. 20]. Страх Божий понимался как способ само- и богопознания, как способ достижения любви¹. Христианская традиция проводила четкую границу между добродетелью богобоязненности («Начало премудрости – страх Господень», Пс. 110 : 10) и «животным страхом» как признаком человеческого несовершенства: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (1 Ин : 4, 18). Преподобный Иоанн Лествичник считал «малодушную боязливость» порождением тщеславия и гордости [Иоанн Лествичник].

Использование концепта религиозного страха не только объясняло «странности» в поведении верующих, их «упорство» в соблюдении обрядов и традиций, но и создавало отталкивающий образ жертвы, который стал эффективным средством советской пропаганды. Верующие представляли жертвами обмана и махинаций со стороны клира или более предприимчивых братьев по вере. При этом виктимизированный образ верующих в любой момент мог претерпеть инверсию: «жертва страха» становилась агрессором по отношению к зависимым от него, которые не могли постоять за себя, в первую очередь к детям. Этот сюжет часто встречался в средствах визуальной пропаганды еще довоенного времени: известный плакат «Религия – яд, береги ребят» художника Терпсихорова 1930 г. отсылает к образному ряду традиционных русских сказок о Бабе-яге и ребенке, случайно ставшем ее пленником (ил. 5 на цв. вклейке).

С утверждением советской власти ребенку отводилась роль «человека будущего», примера для взрослых. Довоенная детская литература рисовала образы отважных борцов с пережитками прошлого, а пионеры-мученики пополнили пантеон советских героев. В «Антирелигиозной азбуке» М. Черемных веселый малыш в военной форме и буденовке выступает проводником антирелигиозных лозунгов. Умиравшая пионерка Валя из стихотворения Э. Багрицкого отвергает крест – предмет, не имеющий для нее сакрального смысла. Страх смерти Валя не испытывает, в отличие от матери, которую пугает безбожие дочери. Положение о том, что, «взяв это чувство на свое вооружение, религия обращает его в первую очередь против детей» [Быкова, с. 37], выполняло прежде всего алармистскую функцию, призывая общественность защитить будущее страны. Само государство стояло на страже «счастливого детства» и использовало широкий диапазон мер по ограждению детей от религиозного влияния: от демонизации верующих родителей в прессе до насильственного изъятия детей из верующих семей [Никольская, с. 191–197].

¹ «Удивительна природа сего блаженного страха: вне его действия, очистительного, конечно, не откроется нам путь к совершенной любви Божией. Сам Он есть не только начало премудрости, но и любви. Он и потрясает душу нашу видением нас самих, как мы есть, и привязывает нас к Богу сильным желанием быть с Ним. Страх порождает изумление пред открывающимся нам Богом. Сознать [себя] недостойным такого Бога – вот в чем ужас» [Софроний (Сахаров), с. 23].

Создание виктимного детского образа происходило через несколько каналов: вербализированный (пресса, пособия о вреде религиозного воспитания, художественные произведения) и визуальный (карикатуры, художественный и игровой кинематограф).

Целевой аудиторией многочисленных пособий «Дети и религия» были родители, которым пытались донести мысль о том, что религиозный страх деформирует личность ребенка. С неодобрением подчеркивалось, что верующие родители часто использовали страх перед Богом и нечистой силой как педагогическое средство: «Для детей Бог – пугало, постоянный предмет устрашения» [Беляев, л. 8]. Заметим, что результаты социологических опросов начала 1960-х гг., проводившихся в разных регионах центральной части РСФСР, показали, что применение верующими родителями «педагогике страха» было не изобретением пропаганды, а укоренившейся за столетия традицией воспитания. В Ивановской области ученики начальных классов писали в анонимных сочинениях: «Бога боюсь, он наказывает тех, кто не верит в него»; «Верить не хочу, а боюсь»; «Про Бога рассказывали, что, как помрешь, будут мучить, и я Бога боюсь». «Судя по ответам учеников, верующие нередко запугивают детей», – сделал вывод автор статьи [Юдин, с. 59–60]. В материалах других соцопросов часто встречаются похожие идеи: в анонимных сочинениях учащихся школы рабочей молодежи из г. Кинешмы Ивановской обл. четверть респондентов упомянули использование взрослыми концепта возмездия за грехи для воспитания религиозности у детей [РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163].

В этот период на школу возлагалась особая задача атеистического воспитания, при необходимости – перевоспитания учащихся. Учителям предлагалось начинать работу с выявления «скрытой религиозности» детей через косвенные вопросы, связанные с темой урока [Дубовка]. Применение данной методики показало, что дети из нерелигиозных семей часто были хорошо знакомы с основами веры и церковными обрядами [Методика выявления]. В этих случаях религиозная социализация происходила через бабушек или пожилых соседок по дому, с которыми оставляли ребенка. Родители снисходительно относились к религиозному воспитанию, признавая нравственную силу религии и ее благотворное влияние на детей [Там же], а также то, что оно «делает детей добрее, счастливее, облегчает привитие им нужных моральных качеств» [Радина, 1961, с. 4]. Верующие в письмах в центральные СМИ ставили вопросы о моральном облике молодежи [ОР РНБ. Ф. 1152. Д. 2676], обращали внимание на ее «распушенность», объясняли отсутствие доброты и жестокость тем, что она «не воспитывается в законе Божьем», подчеркивали положительное воздействие религиозного воспитания [Там же. Д. 2620, 2487, 2667]. Таким родителям транслировали мысль о том, что незаметно для них их «ребенок может вырасти забитым, слабовольным, трусливым, с болезненной восприимчивостью и рядом других отрицательных качеств» [Беляев, л. 9]. Кроме того, эти качества и недостаток общения

со сверстниками провоцировали значительные трудности в социализации и интеграции в атеистическое окружение уже на дошкольном уровне. Атеистические пособия содержали многочисленные примеры «дикости» верующих детей, к примеру, при поступлении в детский сад девочка, встав на колени, начала креститься перед портретом Крупской, приняв ее за икону [Беляев, л. 9].

Заметим, что безразличие родителей к религиозному влиянию старшего поколения воспринималось как равнодушие к судьбе ребенка. На рисунке Ю. Федорова «Мама смотрит сквозь пальцы» посещение подростком храма вместе с бабушкой приравнивалось к таким девиациям, как курение, издевательство над животными и обида слабых (ил. 6 на цв. вклейке). Благообразность хулигана, идущего в храм, усиливало положение о «раздвоенности, ханжестве, лицемерии» религиозных детей, о чем много писали в пособиях «Женщина и религия», целевой аудиторией которых были именно верующие матери [Притчина, с. 49]. В. Смолкин обнаружила в архиве выступление семиклассника на школьном собрании, который жаловался на противоречивые установки в воспитании в школе и семье: «Учителя говорят, кто пойдет в церковь, отметки снизят, а родители говорят, не пойдешь в церковь – из дому выгонят. Кого же нам слушаться?» [Смолкин, с. 179]. Также считалось, что религиозное воспитание влияло и на интеллектуальное развитие детей: «Религиозность подростков... находится в прямой зависимости от степени их общего развития... Основную массу верующих детей составляют учащиеся, отстающие в школе по многим предметам и не интересующиеся литературой. Ограниченность умственного кругозора учащихся благоприятствует возникновению и развитию у них религиозности» [Быкова, с. 34]. В то же время в статьях для педагогов о работе с верующими детьми подчеркивалось, что не все ученики соответствуют распространенным стереотипам. Например, «ученики средней школы г. Рыбинска Юрий А. (8-й класс) и его брат Николай (9-й класс) с дошкольного возраста воспитывались в дореволюционном духе. Они читали Священное Писание, регулярно посещали церковь, совершали религиозные обряды. Волевые, начитанные юноши учились на “4” и “5”» [Нетылько, с. 32].

Воспитание в атмосфере страха порождало отношения «карателя и жертвы», где возмездие приходило со стороны родителей. В атеистическом дискурсе роли христианских мучеников и их преследователей менялись местами [Панченко]. Верующие родители были представлены фанатиками, которых вера толкает на проявления крайней жестокости по отношению к детям [Беляев; Притчина; Dobson].

Композиционным центром рисунка «С Божьей помощью» выступает поникшая фигура маленького мальчика, которому после жестокого наказания велели встать в угол под икону Богородицы. Поза ребенка демонстрирует боль, стыд и покорность внешней силе, сюжет вызывает мысль о несопоставимой жестокости родителя и про-

ступка, каким бы он ни был (ил. 7 на цв. вклейке). Ассоциативная связь между телесными наказаниями и религией как мировоззрением темного до-революционного прошлого выстраивалась в рамках противопоставления методов условной до-революционной и прогрессивной советской педагогики.

Атеистическая пропаганда всегда подчеркивала гендерный аспект женской религиозности, объясняя ее психологическими особенностями пола. Однако визуальная пропаганда выбирала в основном подростков и юношей для демонстрации виктимности. Ключевой особенностью юношеских образов стала антимаскулинность: их тела мягки и податливы, лишены мускулатуры – советского маркера здорового,

полноценного развития, поза выражает раболепие, несамостоятельность, покорность пожилым родственницам, которые, очевидно, принимают за них все решения в жизни, робкое, потерянное выражение лица не говорит о том, что ребенок живет счастливой, полной жизнью (рис. 1; ил. 8 на цв. вклейке).

Отсутствие маскулинности мы наблюдаем и у главных персонажей атеистических фильмов: оно проявляется в уклонении от службы в армии (этот сюжет часто встречался в атеистической прессе, особенно в материалах о разоблачении дезертиров в период Великой Отечественной войны [Осипов; Шамаро; Романов]), в робкой позе, тихом, вкрадчивом голосе. Поведение потенциального жениха главной героини фильма «Грешница», тайного адепта одной из протестантских церквей, противопоставляется жизнерадостности и честности колхозника Алексея – обаятельного шофера, мастера на все руки, баяниста. Жених вызывает у Ксении брезгливость: он симулировал болезнь для того, чтобы не служить в армии, печет пирожки, чтобы завоевать ее симпатию (то есть занимается исключительно женским делом), тих, робок, опрятен. Похожими качествами обладает главный герой известного фильма «Тучи над Борском» старшеклассник Савченко. Верующие юноши на экране практически лишены эмоций, основной круг их общения составляют пожилые верующие женщины, единственный досуг которых – хоровое исполнение псалмов.

Теткин племянник

Агния Барто

Я знаю комсомольца,
Который богу молится.
Не по своей охоте,
Он молится для тети.



Рис. Г. Сундырева

1. «Теткин племянник». Рис. Г. Сундырева. Приволжская правда. 1960. № 92
“Aunt’s Nephew”. Ill. by G. Sundyrev. Privolzhskaya Pravda. 1960. No. 92

В средствах визуальной пропаганды детские образы часто сопровождается отрицательный образ пожилой женщины. В хрущевское время бабушка в силу занятости родителей становится человеком, с которым у ребенка устанавливается наиболее близкая эмоциональная связь [Ромашова]. Осознавая, что женщины старшего поколения являются основным источником сохранения и передачи религиозно-нравственной традиции, пропаганда демонизировала их влияние на внуков. В художественных фильмах («Конец света») и литературных произведениях («Чудотворная» В. Тендрякова, «Старшая сестра» Л. Воронковой) бабушки верят, но вера их страшная, жестокая, лишняя любви к людям.

Тема детской виктимности вызвала большой отклик среди взрослого населения СССР. В письмах в прессу выражалось негодование по поводу наиболее известных случаев абьюзивного отношения к детям. В 1960 г. члены бригады коммунистического труда московского завода «Станколит» написали коллективное письмо министру просвещения РСФСР Е. И. Афанасенко, которое было опубликовано на страницах журнала «Наука и религия» [Почему школа отстывает без боя?]. Авторы письма выразили обеспокоенность тем, «как церковники затягивают в свои сети молодежь и детей. Мы читали об этом в “Комсомольской правде”, “Московском комсомольце”, “Вечерней Москве” и в других органах нашей печати в таких статьях, как “Хамелеон”, “Папа, мама и бидон святой воды”, “Отдали без боя”, “Уступили без боя” и т. п.». Наибольшее возмущение вызвал случай Жени Моисеева из Сызрани: его мама, молодая женщина, отправляла десятилетнего сына в Загорск, «чтобы купить там с помощью “Божьих старушек” бидон святой воды, лампадное масло, просвирки и занавес с распятым. Женя Моисеев перешел в четвертый класс, Люда, его сестра, в шестой – и оба не пионеры» [Там же, с. 3]. Значительное расстояние более чем в 700 км мальчику предстояло преодолеть на поезде, делая пересадку в Москве. Рабочих возмущали не только безответственность матери и равнодушие отца-атеиста, но и пассивное отношение школы, которая должна была выступать «главной коллективной силой... призванной формировать здоровое атеистическое мировоззрение наших детей». Подобные письма часто появлялись в печати в эпоху оттепели и, по предположению части историков, были написаны журналистами [Никольская, с. 181]. Однако архив бывшего преподавателя Александро-Невской семинарии Александра Осипова содержит письма от частных лиц, авторы которых осуждают поведение верующих и выражают беспокойство за советских детей [ОР РНБ. Ф. 1152. Д. 2521, 2553].

Смещение Н. С. Хрущева и отход от агрессивных методов атеистической пропаганды позволили выйти в свет более объективным работам по психологии детской религиозности. Развитие психологии религии в СССР с 1960-х гг. и изучение эмоций как отдельной предметной области позволили несколько отойти от примитивных

установок о «страхе Божьем» и обратиться к более глубокому пониманию внутреннего мира верующих. Исследования в области психологии религии теперь строились на эмпирической базе социологических опросов верующих и наблюдений за ними. Со временем появились публикации, в которых доказательно проводилась мысль о том, что эмоциональный мир верующих нельзя сводить исключительно к воздействию страха.

Эволюцию в освещении этой проблемы можно проследить на примере публикаций кандидата педагогических наук К. Д. Радиной, ранние работы которой уже цитировались в этой статье. В 1965 г. в журнале «Советская педагогика» вышла статья Ксении Давыдовны о психологических особенностях религиозных переживаний в детском возрасте, стиль которой сильно отличается от ее работ более раннего периода: она лишена обличительного тона, пропагандистского настроя и стереотипов. Объектом наблюдения в работе стали подростки 12–15 лет нескольких ленинградских школ, анализу в ходе исследования подверглись словесные высказывания и поведенческие реакции учащихся. Эмоциональный диапазон верующего ребенка расширился: теперь он мог испытывать чувства «умиления, умиротворения, радости, вызывающие особое молитвенное настроение... восхищение, общий эмоциональный подъем, приводящий к экстазу» [Радина, 1965, с. 54].

Автор подчеркнула, что «вера в Бога только на страхе не может держаться. Страх отпугивает, отталкивает ребенка. Подрастая, многие дети преодолевают это чувство, но не всегда освобождаются при этом от религиозной веры. В ее основе лежат теперь иные чувства, и мы пришли к выводу, что одним из них является своеобразное “чувство защищенности”, остро переживаемая надежда на “помощь Божию”, которую всячески поддерживают и укрепляют верующие взрослые». Однако полностью выйти за рамки принятой парадигмы автор не смогла: «Ведь не случайно для большинства религиозных детей характерны слабость воли, нерешительность, неуверенность. Неуверенные в себе, они надеются на “помощь Божию”, охотно к ней прибегают в трудные минуты жизни. Всякого рода случайные совпадения фиксируются в их сознании, усиливают чувство защищенности, поддерживают религиозные предрассудки» [Там же, с. 55].

Несмотря на то, что психология религии в изучении эмоционального портрета верующего человека отошла от стереотипных положений, пропаганда продолжала использовать привычный образ ребенка-жертвы в силу его привычности и эффективности для атеистической работы. В брежневский период в СССР продолжали издаваться массовыми тиражами пособия «Дети и религия», которые повторяли и развивали основные положения о религиозном страхе и его влиянии на детей [Огрызко]. Архетипичный образ ребенка-жертвы оказался очень удобным инструментом для борьбы с религиозностью: уходя корнями в образы традиционной русской детской

святости, детей-мучеников [Романова], он вторил визуальному дискурсу времен Великой Отечественной, взывающему к защите детей от внешней угрозы. Стереотип о прививаемом «страхе Божьем» оказался устойчивым ввиду повсеместного «бытового» использования «педагогике страха» как метода воспитания, что делало его частью личного опыта населения советского пространства.

Список литературы

- Беляев К. И.* Религия и дети : Материал в помощь лектору. М. : Моск. гор. отд. О-ва по распространению полит. и науч. знаний РСФСР, 1959. 25 л.
- Быкова Г. Г.* Причины возникновения и проявления религиозности у подростков // Советская педагогика. 1963. № 8. С. 31–40.
- Дубовка А.* Кто из детей верит в бога? // Наука и религия. 1963. № 2. С. 74–77.
- Иоанн Лествичник, преп.* Лествица, или Скрижали духовные. Слово 21. О малодушной боязливости, или страховании // Азбука веры : [сайт]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnyie/26 (дата обращения: 05.05.2020).
- История религий во Владимирском крае (советский период) / отв. ред. Е. И. Аринин. Владимир : Шерлок-пресс, 2018. 200 с.
- Костюков И.* Плутни лукавого // Крокодил. 1962. № 3. С. 8.
- Костюков И.* Божьи угодники // Крокодил. 1964. № 24. С. 4.
- Методика выявления отношения детей к религии в 1–4 классах : В помощь учителю. М. : Моск. гор. организация о-ва «Знание» РСФСР : Дом науч. атеизма, 1967. 16 с.
- Нетьелько А. М.* Об индивидуальном подходе в атеистическом воспитании учащихся // Советская педагогика. 1963. № 6. С. 31–36.
- Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. 353 с.
- Никольский А.* Как комплектуют команды // Крокодил. 1964. № 2. С. 8–9.
- О недостатках научно-атеистической пропаганды : записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам от 12.09.1958 // Российское объединение исследователей религии : [сайт]. URL: <https://rusoier.ru/03print/03print-02/03print-02-239/> (дата обращения: 17.01.2021).
- Огрызко И. И.* Дети и религия. 2-е изд., испр. и доп. Л. : Лениздат, 1970. 151 с.
- Орел Е. В.* Советская психология религии в 60–70-х гг. XX века: заметки на полях // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 75. С. 102–110. DOI 10.15382/stur1201875.102-110.
- Осипов И.* Второе лицо «учителя» Мокрова // Учительская газета. 1959. № 137. С. 2.
- ОР РНБ. Ф. 1152. Д. 2487, 2494, 2521, 2553, 2620, 2667, 2676.
- Панченко А. А.* «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг. // «Убить Чарскую...»: парадоксы советской литературы для детей, 1920-е – 1930-е гг. / сост. и ред. М. Р. Балина, В. Ю. Вьюгин. СПб. : Алетей, 2013. С. 310–329.
- Почему школа отстывает без боя? // Наука и религия. 1960. № 9. С. 3–5.
- Притчина Е. А.* Женщина и религия. М. : Сов. Россия, 1960. 55 с.
- Рафина К. Д.* Атеистическое воспитание детей в семье. Л. : Всесоюз. о-во по распространению полит. и науч. знаний, 1955. 32 с.
- Рафина К. Д.* Какой вред приносит религия детям. Л. : О-во по распространению полит. и науч. знаний РСФСР, 1961. 47 с.
- Рафина К. Д.* Особенности эмоциональных состояний подростков, подверженных религиозному влиянию // Советская педагогика. 1965. № 8. С. 55.
- Романов А.* Духовный скит предателя // Наука и религия. 1963. № 2. С. 24–27.

Иллюстрации к статье:
Галина Егорова. Страх и детская виктимность
в атеистическом дискурсе хрущевского периода

Illustration for the article:
Galina Egorova. Fear and Childhood Victimization in Atheistic
Discourse during the Khrushchev Era



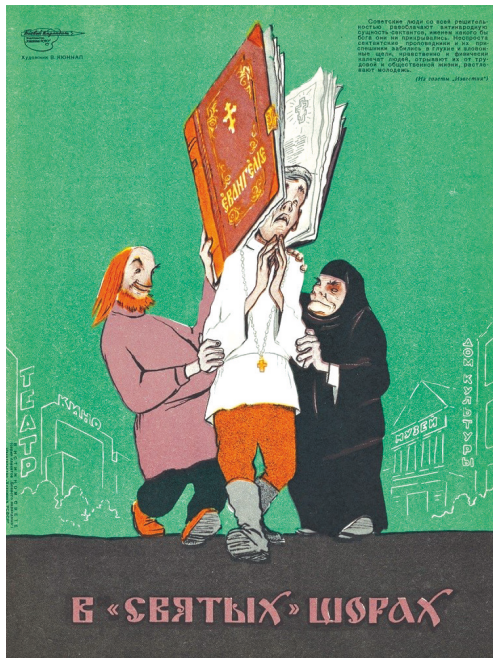
5. «Религия – яд, береги ребят!» Плакат Н. Терпсихорова. 1930
“Religion is a poison! Protect your children!” Poster by N. Terpsykhorov. 1930



6. «Мама смотрит сквозь пальцы». Рис. Ю. Федорова. Крокодил. 1964. № 5
“Mother Turns a Blind Eye.” Ill. by Yu. Fedorov. Krokodil. 1964. No. 5



7. «С Божьей помощью». Рис. В. Горяева. Крокодил. 1964. № 8
 “With God’s Help.” Ill. by V. Goryaev. Krokodil. 1964. No. 8



8. «В «святых» шорах». Плакат В. Кюннапа. 1962
 “In the ‘Holy’ Blinders.” Poster by V. Künnap. 1962

Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 205–216.

Ромашова М. «Дефицитная» бабушка: советский дискурс старости и сценарии старения // Новое лит. обозрение. 2015. № 3. С. 55–65.

РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 163.

Семенов М. Богомолье во Владимире : репортаж в пасхальную ночь // Крокодил. 1963. № 12. С. 12–13.

Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М. : Новое лит. обозрение, 2021. 552 с.

Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, испр. Эссекс : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. 400 с.

Сувениры суеверий // Наука и религия. 1961. № 6. С. 61.

Федоров А. В. Опыт герменевтического анализа советских аудиовизуальных медиатекстов антирелигиозной тематики на занятиях в студенческой аудитории // Инновации в образовании. 2013. № 7. С. 78–94.

Шамаро А. «Брат во Христе» из Людиново // Наука и религия. 1961. № 9. С. 79–81.

Шатров Е. Бабка Аксинья спешит в музей // Крокодил. 1960. № 13. С. 8.

Школа не может быть нейтральной // Наука и религия. 1961 № 9. С. 13–14.

Юдин А. Индивидуальный подход в атеистической работе // Коммунист. 1965. № 15. С. 59–60.

Dobson M. Child Sacrifice in the Soviet Press: Sensationalism and the “Sectarian” in the Post-Stalin Era // *Russian Rev.* 2014. № 2 (73). P. 237–259. DOI 10.1111/russ.10728.

Fitzpatrick Sh. Happiness and Toska : An Essay in the History of Emotions in Pre-war Soviet Russia // *Australian J. of Politics and History.* Vol. 50. 2004. № 3. P. 357–371. DOI 10.1111/j.1467-8497.2004.00339.x.

References

Arinin, E. I. (Ed.). (2018). *Istoriya religii vo Vladimirskom krae (sovetskii period)* [A History of Religions in Vladimir Region (the Soviet Period)]. Vladimir, Sherlok-press. 200 p.

Belyaev, K. I. (1959). *Religiya i deti: Material v pomoshch' lektoru* [Religion and Children: A Lecturer's Handbook]. Moscow, Moskovskoe gorodskoe otdelenie Obshchestva po rasprostraneniyu politicheskikh i nauchnykh znaniy RSFSR. 25 l.

Bykova, G. G. (1963). Prichiny vozniknoveniya i proyavleniya religioznosti u podrostkov [The Causes of the Emergence and Manifestation of Religiosity in Adolescents]. In *Sovetskaya pedagogika.* No. 8. pp. 31–40.

Dobson, M. (2014). Child Sacrifice in the Soviet Press: Sensationalism and the “Sectarian” in the Post-Stalin Era. In *Russian Rev.* No. 2 (73), pp. 237–259. DOI 10.1111/russ.10728.

Dubovka, A. (1963). Kto iz detej verit v boga? [Which Children Believe in God?]. In *Nauka i religiya.* No. 2, pp. 74–77.

Fedorov, A. V. (2013). Opyt germenevticheskogo analiza sovetskikh audiovizual'nykh mediatekstv antireligioznoi tematiki na zanyatiyakh v studencheskoi auditorii [An Attempt at an Hermeneutic Analysis of Soviet Audiovisual Media Texts on Anti-Religious Themes in Classes with Students]. In *Innovatsii v obrazovanii.* No. 7, pp. 78–94.

Fitzpatrick, Sh. (2004). Happiness and Toska: An Essay in the History of Emotions in Pre-war Soviet Russia. In *Australian J. of Politics and History.* Vol. 50. No. 3, pp. 357–371. DOI 10.1111/j.1467-8497.2004.00339.x.

Ioann Lestvichnik, revd. (N. d.). Lestvitsa, ili Skrizhali dukhovnye. Slovo 21. O malodushnoi boyazlivosti, ili strakhovanii [The Venerable Ladder, or Spiritual Tablets. Word 21. About Cowardly Fearfulness, or Insurance]. In *Azbuka very* [website]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/26 (accessed: 05.05.2020)

Kostyukov, I. (1962). Plutni lukavogo [Tricks of the Deceiver]. In *Krokodil.* No. 3, p. 8.

Kostyukov, I. (1964). Bozh'i ugodniki [God's Saints]. In *Krokodil.* No. 24, p. 4.

Metodika vyyavleniya otnocheniya detei k religii v 1–4 klassakh. V pomoshch' uchitelyu [Methods of Identifying Children's Attitudes towards Religion in Grades 1–4. A Teacher's Handbook]. (1967). Moscow, Moskovskaya gorodskaya organizatsiya obshchestva "Znanie" RSFSR, Dom nauchnogo ateizma. 16 p.

Netyl'ko, A. M. (1963). Ob individual'nom podkhode v ateisticheskom vospitanii uchashchikhysya [On the Individual Approach in the Atheistic Education of Students]. In *Sovetskaya pedagogika*. No. 6, pp. 31–36.

Nikol'skaya, T. K. (2009). *Russkii protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 godakh* [Russian Protestantism and the State in 1905–1991]. St Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 353 p.

Nikol'skii, A. (1964). Kak komplektuyut komandy [How Teams are Completed]. In *Krokodil*. No. 2, pp. 8–9.

O nedostatках nauchno-ateisticheskoi propagandy. Zapiska Otdela propagandy i agitatsii TsK KPSS po soyuznym respublikam ot 12.09.1958 [On the Shortcomings of Scientific and Atheistic Propaganda. Note of the Department of Propaganda and Agitation of the Central Committee of the CPSU for the Union Republics from 09.12.1958]. (1958). In *Rossiiskoe ob'edinenie issledovatelei religii*. URL: <https://rusoir.ru/03print/03print-02/03print-02-239/> (accessed: 17.01.2021).

Ogryzko, I. I. (1970). *Deti i religiya* [Children and Religion]. 2nd Ed., corr. and add. Leningrad, Lenizdat. 151 p.

OR RNB [Department of Manuscripts of the National Library of Russia]. Stock 1152. Dos. 2487, 2494, 2521, 2553, 2620, 2667, 2676.

Orel, E. V. (2018). Sovetskaya psikhologiya religii v 60-70-kh gg. XX veka: zametki na polyakh [The Soviet Psychology of Religion in the 1960s–1970s: Marginalia]. In *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. No. 75, pp. 102–110. DOI 10.15382/stur1201875.102-110.

Osipov, I. (1959). Vtoroe litso "uchitelya" Mokrova [The Second Face of "Teacher" Mokrov]. In *Uchitel'skaya gazeta*. No. 137, p. 2.

Panchenko, A. A. (2013). "Religioznye infektsii" i "dukhovnye kaleki": tema detstva v sovetskoj ateisticheskoi propagande 1960-kh gg. ["Religious Infections" and "Spiritual Cripples": The Topic of Childhood in Soviet Atheistic Propaganda of the 1960s]. In Balina, M. R., V'yugin, V. Yu. (Eds.). "*Ubit' Charskuyu...*": *paradoksy sovetskoj literatury dlya detei, 1920-e – 1930-e gg.* St Petersburg, Aleteiya, pp. 310–329.

Pochemu shkola otsupaet bez boya? [Why Does the School Retreat without a Fight?]. (1960). In *Nauka i religiya*. No. 9, pp. 3–5.

Pritchina, E. A. (1960). *Zhenshchina i religiya* [Woman and Religion]. Moscow, Sovetskaya Rossiya. 55 p.

Radina, K. D. (1955). *Ateisticheskoe vospitanie detei v sem'e* [The Atheistic Education of Children in the Family]. Leningrad, Vsesoyuznoe obshchestvo po rasprostraneniyu politicheskikh i nauchnykh znaniy. 32 p.

Radina, K. D. (1961). *Kakoi vred prinosit religiya detyam* [What Harm Religion Does to Children]. Leningrad, Obshchestvo po rasprostraneniyu politicheskikh i nauchnykh znaniy RSFSR. 47 p.

Radina, K. D. (1965). Osobennosti emotsional'nykh sostoyanii podrostkov, podverzhennykh religioznomu vliyaniyu [Features of the Emotional States of Adolescents Subjected to Religious Influence]. In *Sovetskaya pedagogika*. No. 8, p. 55.

RGASPI [Russian State Archive of Socio-Political History]. Stock 606. List 4. Dos. 163.

Romanov, A. (1963). Dukhovnyi skit predatelya [The Spiritual Skete of the Traitor]. In *Nauka i religiya*. No. 2, pp. 24–27.

Romanova, A. A. (2016). Pochitanie svyatykh detei kak fenomen russkoi svyatosti v XVII veke [The Veneration of Holy Children as a Phenomenon of Russian Holiness in the 17th Century]. In *Nauchnyi dialog*. No. 9 (57), pp. 205–216.

Romashova, M. (2015). "Defitsitnaya" babushka: sovetskii diskurs starosti i ssenarii stareniya ["Deficit" Grandmother: The Soviet Discourse of Old Age and Scenarios of Aging]. In *Novoe literaturnoe obozrenie*. No. 3, pp. 55–65.

Semenov, M. (1963). Bogomol'e vo Vladimire. Reportazh v paskhal'nyu noch' [A Prayer in Vladimir: A Report on Easter Night]. In *Krokodil*. No. 12, pp. 12–13.

Shamaro, A. (1961). “Brat vo Khriste” iz Lyudinovo [A “Brother in Christ” from Lyudinovo]. In *Nauka i religiya*. No. 9, pp. 79–81.

Shatrov, E. (1960). Babka Aksin'ya speshit v muzei [Grandma Aksinya Hurries to the Museum]. In *Krokodil*. No. 13, p. 8.

Shkola ne mozhet byt' neutral'noi [School Cannot Be Neutral] (1961). In *Nauka i religiya*. No. 9, pp. 13–14.

Smolkin V. (2021). *Svyato mesto pusto ne byvaet: istoriya sovetskogo ateizma* [A Holy Place is Never Empty: The History of Soviet Atheism]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 552 p.

Sofronii, (Sakharov), archim. (2006). *Videt' Boga kak On est'* [Perceive God as He Is]. 3rd Ed., corr. Essex, Svyato-Ioanno-Predtechenskii monastyr'. 400 p.

Suveniry sueverii [Souvenirs of Superstition]. (1961). In *Nauka i religiya*. No. 6, p. 61.

Yudin, A. (1965). Individual'nyi podkhod v ateisticheskoi rabote [The Individual Approach in Atheistic Work]. In *Kommunist*. No. 15, pp. 59–60.

The article was submitted on 14.10.2020

**Жертвы советского террора в прозе Сергея Лебедева
и Николая Кононова: оптика постпамяти***

Анна Разуvalова

Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург, Россия

**Victims of Soviet Terror in the Prose
of Sergey Lebedev and Nikolay Kononov:
The Prism of Postmemory**

Anna Razuvalova

Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences,
St Petersburg, Russia

This article discusses the prose of the Russian writers Sergey Lebedev and Nikolay V. Kononov, who address state terror and violence. The aforementioned authors take into account the experience of the post-Holocaust European culture of remembrance, which is constituted by the figure of the victim and tends to interpret the tragic events of the Soviet past using the concepts and theoretical frameworks of memory and trauma studies. In this article, Lebedev's and Kononov's prose is seen as an integral part of the Russian liberal-oriented memory project, which is based on late-Soviet dissident culture, the perestroika "culture of repentance," and Western cultural models of "working through the past." In rediscovering the topic of Stalinist terror, Lebedev and Kononov reassert its ideological and moral significance and attempt to place it on the current public agenda. Both writers proceed from the need to redress injustices against the victims of state violence, whose suffering was long silenced in the USSR. They work with documents, personal testimonies, and family history to tell stories of victims

* *Citation:* Razuvalova, A. (2021). Victims of Soviet Terror in the Prose of Sergey Lebedev and Nikolay Kononov: The Prism of Postmemory. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1332–1352. DOI 10.15826/qr.2021.4.642.

Цитирование: Razuvalova A. Victims of Soviet Terror in the Prose of Sergey Lebedev and Nikolay Kononov: The Prism of Postmemory // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1332–1352. DOI 10.15826/qr.2021.4.642 / Разуvalова А. Жертвы советского террора в прозе Сергея Лебедева и Николая Кононова: оптика постпамяти // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1332–1352. DOI 10.15826/qr.2021.4.642.

missing from the historical record and thus undermine the dominance of the state-supported heroic narrative. Such an approach brings Lebedev and Kononov closer to the tradition of Soviet camp prose, but this was prose of testimony, created by survivors of camps: the modern novelists have no such experience and rely on their imagination, documents, and previous representations of Stalinist terror. They consider the historical experience of state terror and the figure of the victim from the perspective of postmemory (M. Hirsch), which prompts them to postulate the existence of so-called “inherited trauma” and explore its social and emotional consequences in the lives of different generations. Thus, they observe the “post-existence of the GULAG” and paradoxical interactions between victims and perpetrators through the prism of “inherited” trauma and memory.

Keywords: 21st-century Russian literature, victim, perpetrator, postmemory, terror, trauma, Nikolai Kononov, Sergei Lebedev

В статье обсуждается проза Сергея Лебедева и Николая Кононова, которые обращаются к темам государственного террора и насилия. Они учитывают опыт европейской культуры памяти, конституированной после холокоста фигурой жертвы, и склонны интерпретировать трагические события советского прошлого, используя понятия и теоретические фреймы *memory* и *trauma studies*. Проза Лебедева и Кононова рассматривается автором как составная часть российского либерально ориентированного проекта памяти, который наследует позднесоветской диссидентской культуре, перестроечной «культуре покаяния» и западным культурным моделям «проработки прошлого». Переоткрывая тему сталинского террора, писатели заново утверждают ее идеологическую и моральную значимость и пытаются поместить ее в актуальную общественную повестку. Оба исходят из необходимости устранить несправедливость по отношению к жертвам террора, чьи страдания в СССР долгое время замалчивались. Они работают с документами, личными свидетельствами, семейными рассказами, чтобы показать истории жертв, отсутствующие в историческом архиве, и подорвать таким образом доминирование государственного героического нарратива. Подобный подход сближает их с советской лагерной прозой, но та, по мнению автора, была прозой свидетелей, выживших в лагерях, современные же романисты, не имея подобного опыта, опираются на воображение, документы и существующие репрезентации сталинского террора. Исторический опыт государственного террора и фигуру жертвы они воспринимают в перспективе постпамяти (М. Хирш), что побуждает их постулировать существование «унаследованной травмы» и исследовать ее социальные и эмоциональные эффекты в жизни нескольких поколений. Через призму «унаследованных» травмы и памяти они наблюдают «постсуществование ГУЛАГа» и парадоксальное взаимодействие жертв и палачей во времени.

Ключевые слова: русская литература XXI в., жертва, палач, постпамять, террор, травма, Николай Кононов, Сергей Лебедев

«Окончательное решение еврейского вопроса» и огромные потери среди мирного населения во время Второй мировой войны изменили перспективу восприятия катастрофических событий и побудили западное общество обсуждать понятия памяти, вины, ответственности, учитывая точку зрения жертв. После 1945 г., по мнению А. Ассман, рядом с традиционной диадой «победитель – побежденный», подразумевавшей баланс взаимных проявлений агрессии, возникла новая диада «преступник – жертва», фиксирующая асимметричность примененного насилия [Ассман, 2014, с. 113–114]: преступники (perpetrators) подвергали безвинных и практически лишенных возможностей к сопротивлению жертв (victims) психическому и физическому насилию, а затем уничтожали их. Опыт радикальной дегуманизации тех, кто отвечал изобретенным нацистами признакам жертвенного отбора – в данном случае этническим, реконструировал саму семантическую конструкцию «жертвы». На первый план вышли представления о ее пассивности, «коннотируемой с невинностью и чистотой» [Там же, с. 83], о бессмысленном страдании, на которое она обрекалась мучителями. По мере того, как умножались свидетельства «выживших», упразднение субъектности жертв стало интерпретироваться как разрушительный и не всегда поддающийся терапии внутренний опыт, который открывает ранее игнорировавшиеся социальные и философско-антропологические измерения модерности. Для описания экстремального опыта жертвы, пережившей заключенное в шокирующих событиях насилие, «героические формы мемориализации и освоения прошлого» [Там же, с. 76] были уже непригодны. Понадобился новый язык, каковым стал язык травмы. Собственно формирование и распространение в послевоенный период дискурсов, концептуализирующих историю и «негативный исторический опыт» как травму [Махотина, с. 78], были поддержаны, среди прочего, культурной глорификацией жертвы, ее взгляда и переживаний.

Связанное с «изменившейся чувствительностью общества» [Ассман, 2014, с. 176] предпочтение жертвы культурной фигуре героя¹ и сдвиг от сакрифицированного понимания жертвы (согласно ему, жертва (sacrifice) способна утвердить важные для нее ценности и впоследствии стать сакральным символом общности, к которой принадлежала) к виктимизированному (жертва (victim) – существо, лишенное «лиц[а], голос[а], собственного места» [Giesen, p. 53], вытесненное на периферию общества и нуждающееся в универсалистских инстанциях, которые признали бы ее статус [см.: Ibid., p. 51–52, 53]) в послевоенный период оказали серьезное влияние на формы присутствия жертв в публичном пространстве и культурные модели критической «проработки прошлого» [см.: Ассман, 2014, с. 79–80]. Последние исходили из свершившегося

¹ М. Забро полагает, что переход от «миметической культуры гордости к катарсической культуре преодоления», иначе говоря, от героя к жертве, занял 1970–1980-е гг. и, выдвинув напоследок на публичную сцену героические фигуры Че Гевары и Хо Ши Мина, ознаменовал прощение с нацией/народом как коллективным историческим субъектом [Sabrow, S. 15].

факта «преступления», которое нужно осудить, а его последствия для жертв по возможности минимизировать. «Этический поворот» [Ассман, 2014, с. 80] в понимании западным обществом «трудного прошлого» и «эмоциональный поворот», утверждавший особую значимость аффектов и эмпатии в социальных взаимодействиях, в известной степени также были производными от публичной сфокусированности на жертве.

Эти вынужденно краткие замечания о сформировавшейся «в тени холокоста» (А. Руссо) постгероической европейской мемориальной культуре, чей этический пафос, идеологические тренды, институциональное устройство и инструментализация в политических целях обусловлены вниманием к символической фигуре жертвы², были необходимы мне, чтобы обозначить контекст, с оглядкой на который развивается тот проект современной российской культуры памяти, что исходит из представлений о травмирующем характере государственного террора и рассматривает работу с «трудным прошлым» [Эппле, с. 14]³ как ресурс для демократического преобразования общества. Меня будут интересовать литературные тексты, которые продолжают отечественную интеллектуальную традицию «борьбы с беспамятством», но учитывают при этом западный «оздоровительный»⁴ [Платт] и виктимцентричный подход к оценке массового насилия. Именно они, на мой взгляд, идеологически и культурно резонируют с российским либеральным мемориальным проектом 2010-х.

Эстетико-идеологический генезис прозы

Николая Кононова и Сергея Лебедева:

«проработка прошлого», «травма», «постпамять»

Использование тезауруса *memory* и *trauma studies* (прежде всего связки из ключевых концептов «травма», «жертва», «память») характерно для относительно небольшого круга российских авторов. В данной статье он будет представлен Сергеем Лебедевым (р. 1981) и Николаем

² В последние 10–15 лет набирают силу интерес – в рамках *perpetrators studies* – к культурной фигуре палача [см.: Giesen; Crownshaw] и критика тенденций к универсализации виктимной идентичности, которые пока не в состоянии изменить сложившуюся систему приоритетов.

³ Современный российский демократически или либерально ориентированный проект памяти – конструкт, в рамках которого я объединяю позиции акторов, не всегда совпадающих в частностях, но следующих паттернам критической «проработки прошлого» и оспаривающих официальный мемориальный дискурс о государственном терроре (под акторами имеются в виду различные политические партии, активистские организации, авторы персональных медиапроектов и др.). В этом контексте уместно упомянуть резонансное исследование «Преодоление трудного прошлого: сценарий для России», начатое в 2019 г. социологами и историками из МВШСЭН, НИУ ВШЭ, РАНХиГС в партнерстве с благотворительными и культурно-просветительскими фондами. См. дискуссию о проекте и критику западывающего характера некоторых его положений: [Трудная память; Липман].

⁴ Исследователь имеет в виду присущее западным *trauma studies* первого поколения (1990-е гг.) понимание коллективной травмы как «принципиально негативного социального бремени» [Платт], которое можно изжить, переместив травматическое переживание в зону общественной рефлексии.

Кононовым (р. 1980). Они ровесники, обладают сходным культурным бэкграундом, работали и/или продолжают работать в журналистике. Оба в настоящее время живут в Германии и хорошо осведомлены в устройстве европейской «индустрии памяти», на которую, как мне представляется, ориентируются [см.: Хасаиа; Читатель № 24].

За стремлением мыслить себя и свои литературные проекты в обще-европейском культурно-идеологическом контексте различимы важная для самоидентификации этих авторов установка на демонтаж убеждения в «уникальности» советских/российских исторических травм XX в. и одновременно признание многообразия и локальной обусловленности форм проживания «травматического прошлого» [см.: Фанайлова]⁵. В современной России эта дискурсивная стратегия, отражающая ценности и интересы политически маргинализированных групп (часто либеральной и леволиберальной ориентации), оппонирует официальной политике памяти. Это неудивительно, поскольку она, во-первых, наследует памяти о терроре, сформировавшейся в 1960–1980-е гг. в диссидентски-правозащитном сообществе, которое всегда позиционировало себя как альтернативу официальной позиции «замалчивания травмы» массового насилия, во-вторых, варьирует перестроечную идеологию «ликвидации белых пятен истории» и «преодоления тоталитарного прошлого».

Именно вторая, горбачевская (но не первая, хрущевская) десталинизация, обернувшаяся десоветизацией, является фоном для самоопределения Кононова и Лебедева в качестве авторов, работающих с темами террора и памяти о нем. Однако это самоопределение осуществляется через выстраивание дистанции, а не преемственности. Перестроечный опыт разоблачения сталинизма критикуется писателями за эмоциональную экзальтированность и гиперморализм, которым противопоставляются – на мой взгляд, под прямым воздействием немецкого опыта «преодоления прошлого»⁶ – долговременная просветительская работа и реформы институций, отвечающих за историческую память [см.: Друзья]. Кононов и Лебедев в большей мере, чем их предшественники, сфокусированы на причинах «неза-

⁵ «Радио Свобода» внесено Министерством юстиции РФ в список иностранных средств массовой информации, выполняющих функции иностранного агента.

⁶ В СССР примерно с 1960-х гг. идеи этически ориентированной памяти о преступлениях прошлого обсуждались по преимуществу в связи с Западной Германией. В то время как пропагандистская литература изображала ФРГ очагом возрождающегося неофашизма, фрондистски настроенная интеллигенция западногерманский опыт денацификации, воспринятый через призму непоследовательных хрущевских попыток осудить сталинский террор, оценивала довольно высоко. Однако, отмечает М. Габович, интеллигентские представления о немецком способе «преодоления» тоталитарного прошлого вплоть до 1990-х гг. оставались проекцией внутренних советских дебатов о государственном насилии [см.: Gabowitsch]. Несмотря на то, что в современной России растет осознание разнообразия подходов к осмыслению болезненного исторического опыта, предложенные Германией способы работы с прошлым остаются важным ориентиром для некоторых интеллектуальных групп в бывших странах социалгеяра [см.: Требст]. В отдельных высказываниях Кононова и Лебедева, в целом не склонных идеализировать немецкую мемориальную культуру, также «зашиито» представление о Германии как о ролевой модели [см.: Кононов, 2019b; Сюжеты умолчания].

вершенности»⁷ структурных и этических изменений, которые позволили бы обществу установить контроль над аппаратом насилия. «Незавершенность», соотносимая с «непроработанной» коллективной травмой, понимается ими как препятствие на пути развития страны, а возвращение к разговору о терроре, переставшему быть предметом общественного интереса во второй половине 1990-х, – как способ разобрататься с этой травмой [см.: Друзья].

Возобновление разговора о массовом насилии заново ставит и вопрос о том, «кто говорит», побуждая писателей искать аргументы, легитимирующие этическую и эстетическую позицию субъекта, отделенного от условного травмогенного события временной дистанцией: «...как писать о советском терроре из двадцать первого века? Ну вот мы – такие московские мальчишки девяностых. Не свидетели. Имеем право?» [Там же]. Как следствие, реактивация разговора о травме советского террора помещается в теоретическую рамку, где концепции критической «проработки прошлого» взаимодействуют с более поздними объяснительными моделями. Среди последних стоит отметить концепцию постпамяти, к которой отечественные авторы отсылают чаще [см.: «В тоталитарном государстве жертвы выбираются случайно»; Степанова, с. 69–73], нежели к другим вариантам разьяснения преимуществ и ограничений «не-свидетельской» позиции. По словам М. Хирш, разработавшей этот концепт применительно к жертвам холокоста и их потомкам, постпамять – «структура интер- и трансгенерационной передачи травматического знания и опыта» [Hirsch, 2008, p. 106]: она «описывает отношение поколения родившихся позже (generation after) к личным, коллективным и культурным травмам предшественников – к опыту, который они “помнят” только посредством историй, образов и поведения, среди которых выросли» [Hirsch, 2012, p. 5]. Признание того факта, что память «родившихся позже» состоит уже не из катастрофических событий, а из их репрезентаций⁸, порождает специфичный для постпамяти интерес к медиумам травматической трансмиссии (фотографиям, видео, текстам) и ее механизмам, наподобие аффектов и эмпатии. Кононов и Лебедев

⁷ Признание травматичности прошлого и переживание его «незавершенности» как бремени, освободиться от которого можно, покайсявшись и осуществив необходимые политико-правовые процедуры, – топосы позднесоветской диссидентской и перестроечной интеллигентской культуры [см.: Иофе, с. 209], частично унаследованные современными российскими либерально и демократически ориентированными проектами памяти.

⁸ Репрезентационную природу постпамяти отмечает Лебедев в «Людах августа» (2016). Его герой, увидевший вагон-рефрижератор с неопознанными телами погибших в первую чеченскую кампанию, выстраивает аналогию с событием, пережитым его бабушкой (в 1921 г., работая санитаркой, она извлекала из вагона убитых и раненых антоновцами), и из этой аналогии возникает формула постпамяти: «Эшелон мертвецов, преломленное его отражение... Для бабушки он был *раной* (курсив мой. – А. Р.), а для меня – уже знаком, образом, напоминанием, ведь явился во второй раз» [Лебедев, 2016, с. 199].

вполне разделяют подобный интерес к формам «вторичной» репрезентации катастрофических событий, но, на мой взгляд, интереснее сближение ими постпамяти как «унаследованной памяти» [Hirsch, 2008, p. 105] и представлений об «унаследованной травме». По мнению С. О’Донахью, отметившего сходный процесс в испанской литературной критике и исторической беллетристике о «травмах» франкистского периода, отождествление постпамяти с «непроработанной», «длящейся» травмой свидетельствует о неверном понимании идей Хирш и об игнорировании оптимистического активистского пафоса ее концепции [см.: O’Donoghue]. Я же склонна, рассматривая российский случай, уделять внимание не точности истолкования работ Хирш, а эффектам, которые извлекают писатели из взаимоналожения представлений о постпамяти и «унаследованной травме». Дело в том, что подобное сближение легитимирует обращение представителей «поколения внуков» к проблематике террора и насилия, имевшей исключительную значимость для инакомыслящей позднесоветской интеллигенции и переутверждаемой Кононовым и Лебедевым в качестве идеологически и морально актуальной в «эпоху постправды» [см.: Кононов, 2019с]⁹. Постпамять, позволяющая рассматривать опыт «родившихся позже» как травматический, закрепляет переход «интерпретативных полномочий» [Ассман, 2016, с. 9] к «московским мальчикам девяностых»: идея пролиферации травмы в жизнь социального коллектива (средством межпоколенческой передачи) становится для них способом объяснить генеалогию постсоветского общества, его реальную или воображаемую дисфункциональность¹⁰.

О том, что присвоение «интерпретативных полномочий» «поколением внуков» состоялось, свидетельствуют и высказывания писателей, обосновывающие возникновение новых – по сравнению с классикой советской лагерной прозы – ракурсов в теме террора [см.: Кононов, 2016]. Лебедев, например, уверяет, что именно проза «поколения внуков» способна различить в историко-социальной или биографической эмпирике повторы и постоянно воспроизводимые сценарии и таким квазитерапевтическим путем завершить межпоколенческую передачу травмы:

⁹ М. Липман не без оснований считает, что работа с «трудным прошлым» может быть суррогатом политики для групп, исключенных из политической жизни [см.: Трудная память].

¹⁰ Идея о пролонгированном воздействии непроработанной травмы лежит в основе книги А. Эткинды «Кривое горе» (рус. 2016), где психоаналитический инструментарий использован для диагностики (неотличимой от конструирования) «следов» травматического опыта в поздне- и постсоветской памяти. Некоторые образы лебедевских романов (в первую очередь «Предела забвения» (2010)) или «Восстания» (2019) Кононова могли бы стать иллюстрациями к наблюдениям исследователя о посттравматической онтологии и незавершенной работе горя. Однако их проза, дистанцированная от борьбы с «историей», существенно отличается от анализируемой Эткиндою постмодернистской прозы, пытавшейся понять катастрофу советского прошлого, используя средства «магического историзма» [см.: Эткинды, с. 293–295].

Сегодня уже недостаточно прозы Шаламова, Солженицына и других; это проза-свидетельство, но сегодняшний человек отделен от этого свидетельства временем и сменившимися поколениями; и речь должна уже идти не только о непосредственном лагерном опыте, а о том, как этот опыт передается в поколениях, как он сказывается на людях, которые сами никогда за колючей проволокой не были. Необходимо вычлениить, отразить и описать «ядро» этого уже межпоколенческого опыта, чтобы люди могли как-то распознать в себе эти психологические и метафизические сюжеты, которые в противном случае будут – искажаясь, порождая новые формы – все-таки передаваться как ментальное наследие [Лебедев, 2011].

В результате идеи об «унаследованных» памяти и травме трансформируют сюжет ГУЛАГа в сюжет «постсуществования ГУЛАГа» [Там же], разработку которого Лебедев в интервью 2015 г. считает открытием новой прозы о терроре:

... что происходит с героем Шаламова, когда он возвращается с Колымы домой и там встречает людей, которые писали на него доносы? Что говорит он своей дочери, когда она спрашивает его, где он был с 1937 года по 1953 год? Это фиаско искусства, поскольку общество после ГУЛАГа не стало темой для литературы [цит по: Пилипчук].

Если взглянуть на это высказывание через призму культурных моделей критической «проработки прошлого», то почти полное отсутствие художественных репрезентаций постлагерной жизни условного «героя Шаламова» окажется свидетельством маргинализации точки зрения жертвы, чьи опыт, память о случившемся, новая посттравматическая идентичность остались на периферии общественного внимания. Маргинализация же является симптомом уже упомянутой «незавершенности» «процесса травмы» [Александр, с. 275], который оставил фундаментальные вопросы – о природе боли, природе жертвы, отождествлении широкой аудитории с жертвами и распределении ответственности [см.: Там же, с. 279–283] – без внятных ответов, способных дать импульс структурным и моральным изменениям общества [см.: Там же, с. 255]. В 2010-е гг. Лебедев и Кононов, пытаясь реформативировать коллективную память обращением к «лиминальной фигуре» жертвы [Giesen, p. 1], участвуют в завершении «процесса травмы». Ниже я прочитываю романы Кононова «Восстание» и Лебедева «Предел забвения», «Люди августа», «Гусь Фриц» как попытку достроить (во многом запоздало) виктимологическую перспективу восприятия террора, используя оптику постпамяти и комплекс идей, связанных с «проработкой прошлого». Анализ этих произведений будет предварен кратким обзором культурно-идеологических конвенций, регулировавших в период с оттепели

до перестройки повестку общественных дискуссий о сталинских репрессиях и влиявших на характер литературной репрезентации жертв и преступников.

«Жертва» в советской литературе после 1956 г.: конвенции и их нарушение

Период правления Н. Хрущева можно описать как череду попыток, вызвавших сопротивление власти и просталинских кругов, ввести жертв террора в публичное пространство, дать им голос. Начало процессу «обнаружения» и признания жертв положил закрытый доклад Хрущева XX съезду КПСС (1956), сразу обозначивший привилегированное положение партийных жертв репрессий, которые изображались героическими мучениками [см.: Jones, p. 140]. Включив «избранных» в процессы развенчания культа личности, партия дала им особые полномочия в распространении прогрессивного нарратива¹¹ об эпохе репрессий. Цель его – представить ГУЛАГ трагическим уроком, выучив который, советское общество успешно продолжит движение к коммунистическому будущему. Для воспроизводства прогрессивного нарратива необходимо было, по словам Д. Толчика, «маскировать травму жертв» [цит. по: Jones, p. 136], например, транслируя представления о непреложных законах общественно-исторического развития, идею жертвенного служения революционным идеалам и объяснение массового террора сталинским деспотизмом. Этот дискурс нейтрализовывал травматическое понимание террора и порождал фигуру «нетравмированной» партийной жертвы, с энтузиазмом демонстрировавшей окружающим идеологическую и эмоциональную «неповрежденность» [Ibid., p. 133–140, 151–155].

В публичном пространстве до начала 1960-х истории жертв находились в «полупатентном состоянии» [Jones, p. 141], откуда их вывел XXII съезд КПСС (1961), на котором Хрущев предложил увековечить память жертв репрессий, а первые лица советского государства высказали сочувствие трагическому опыту пострадавших [см.: Ibid., p. 140–144]. В этот период инициатива в обсуждении сталинских репрессий на недолгое время оказалась в руках группы, представители которой обладали необходимым для «процесса травмы» «дискурсивным талантом формулировать свои заявления» [Александр, с. 276]. К ней можно отнести как тех, кто прошли ГУЛАГ и могли быть в юридически точном смысле названы «жертвами репрессий» (А. Солженицын, В. Шаламов, Е. Гинзбург, Л. Копелев и др.), так и сочувствующих наблюдателей (И. Эренбург). В публичном поле все они ощущали себя голосом погибших в лагерях и подвергшихся депортациям, спец-

¹¹ Как и П. Джонс, я использую терминологию Дж. Александра, объяснявшего превращение холокоста в моральную универсалию конкуренцией прогрессивного и трагического нарративов, которые наделяют это событие разным историческим смыслом и по-разному локализуют его в темпоральной схеме «прошлое – настоящее – будущее» [см.: Александр, с. 127–174].

переселениям, погромным кампаниям, но при этом не признанных государством в качестве пострадавших. Личный и коллективный опыт столкновения с системой политического насилия они считали болезненным, и, описывая его как травматичный, предлагали новые варианты нарративного фреймирования террора. Именно в их произведениях выкристаллизовались две группы мотивов и сюжетных коллизий, связанных с «жертвой» и определивших русло последующей рецепции сталинского террора.

Первая группа организована вокруг феномена «случайной жертвы»¹², «производство» которой А. Солженицын и В. Шаламов считали главным механизмом репрессий. Безвинно репрессированные граждане – «случайные жертвы», будучи «политически невинными» [см.: Бадью, с. 32], не понимали причин собственных злоключений: отсутствие вины и страх лишали их способности сопротивляться. Шаламов видел в этих людях «мучимых жертв» [см.: Шаламов, с. 362]¹³, отличая их как от доходяг, «уделом которых стала голая жизнь и такая же смерть» [Эткинд, с. 119–120], так и от редких персонажей, наподобие «героя-жертвы» майора Пугачева¹⁴; Солженицын же более риторично противопоставлял виктимизированные и сакрифицированные модели жертвы – «кроликов» и «подлинно политических» [Солженицын, с. 30], то есть обретших субъектность в сознательном противостоянии государственному насилию.

Вторая группа мотивов и коллизий связана с рефлексией подвижности границ между жертвой и палачом, свойственной советскому террору. Тут в поле зрения писателей попадали работа репрессивной машины, с легкостью делавшей карающего страдающей жертвой, и «мрачный эгалитаризм сталинских лагерей», где «бьют не Другого... как было в нацистских лагерях», а «того же самого» [Бадью, с. 31]. Некоторых авторов (Е. Гинзбург, Л. Копелева и др.) опыт заключения заставлял проблематизировать тождественность политической идентичности палачей и жертв и долагерную близость их позиций в сложившейся системе власти: нередко внезапное, лежащее вне внятных критериев жертвенного отбора превращение представителей партийной элиты в жертву осмысливалось как спасение от позиционно предзаданной роли палача и своего рода искупление.

¹² Чуть раньше о невинности жертвы как условии ее пассивности, обеспечивающей успешное применение массового политического насилия, писала Х. Арендт в «Истоках тоталитаризма» (1951). Примечательно, что Кононов источником идеи «случайной жертвы», базовой для понимания технологий террора, называет книгу Арендт, а не Шаламова или Солженицына [см.: «В тоталитарном государстве»]. Впоследствии писатель обсуждал феномен «случайной жертвы» в одноименном эссе об истории Колпашевского яра [см.: Кононов, 2019b].

¹³ См. также о смене Шаламовым исторической оптики, позволившей писать историю «от имени побежденных», и осмыслении им мученичества и героизма: [Рыклин; Токер].

¹⁴ В. Есипов возникновение сакрифицированной модели в прозе Шаламова объясняет приверженностью писателя традициям русской радикальной интеллигенции XIX – начала XX в. [см.: Есипов].

Очевидно, появление в публичном поле фигуры жертвы подрывало фундаментальные идеи прогрессивного нарратива о терроре: фактом своего присутствия жертва ставила вопросы, во-первых, о вине и наказании лиц, ответственных за ее нынешнее состояние, во-вторых, об исправлении несовершенного социального порядка, сделавшего возможным массовое появление жертв [см.: Giesen, p. 46, 72]. Оба вопроса были болезненны для власти, потому их обсуждение тщательно регламентировалось и после XXII съезда [см.: Jones, p. 141–142, 153–157]. Смена политического руководства страны и крепнущие просталинские настроения поспособствовали приостановке «работы памяти»¹⁵ в публичной сфере, и ближе к концу 1960-х проблематика террора и судеб его жертв оказалась вытеснена в область неофициальной культуры [см.: Эппле, с. 55–58].

В «долгие 1970-е» моральный долг перед жертвами террора, которые должны быть установлены, погребены и оплаканы или – если они живы – должны получить от государства официальное подтверждение своего статуса, диссиденты считали одним из ведущих мотивов своей гражданской и исследовательской активности [см.: Рогинский]. Он же определил вектор «работы памяти» в горбачевскую перестройку, которая в 1987–1989 гг. вернула вопрос о жертвах сталинского террора в актуальную политическую повестку. Возобновление реабилитационных процессов, оформление новой конструкции коллективной памяти, инициативы проведения процессов наподобие Нюрнбергского [см.: Smith, p. 131] были лишь некоторыми шагами по формированию виктимологического измерения «трудного прошлого». Однако эти шаги не сложились в патронируемую государством внятную мемориальную политику. После распада СССР, вызвавшего у многих россиян чувство, что они стали жертвами исторической катастрофы, обострился вопрос о формировании нового «макрополитического субъекта» и соответствующих нарративов, в центре которых должны находиться позитивный образ нации и героические события [см.: Малинова, с. 143–144]. Идеи «критической проработки» прошлого, сыгравшие большую роль в делегитимации советского режима, по-прежнему продвигались определенными «коалициями общественных сил», но начиная с 2000-х гг. «властвующие элиты», заинтересованные в создании консолидирующего исторического нарратива, апеллировали к ним все реже, а потом и вовсе стали их игнорировать [Там же, с. 144, 149]. Пришедшийся на перестройку и начало 1990-х пафос «преодоления тоталитарного прошлого», опиравшийся на свидетельства жертв террора, не привел к возникновению системного видения причин организованного политического насилия. Постсоветская коллективная память осталась сочувственной

¹⁵ После этого в подцензурной культуре «долгих 1970-х» проблематика жертвы с ее травматическими подтекстами обсуждалась по большей части в связи с опытом Великой Отечественной / Второй мировой войны [см.: Jones], где она также подчинялась идеологическим конвенциям и проходила цензурирование.

по отношению к жертвам, но фрагментированной и слабо озабоченной рефлексией ответственности [см.: Рогинский].

«Жертва» как фигура постпамяти

Работа с коллективной памятью вошла в фазу реактивации в 2010-е гг., период российского «мемориального бума», обострившего вопросы, что и как помнить и чью точку зрения на «трудное прошлое» считать приоритетной. В этих обстоятельствах Кононов и Лебедев выступили наследниками давней идеологической традиции, напоминающей о жертвах, которыми оплачены достижения советского строя. Показательно, что первый лебедевский роман «Предел забвения», восполняющий, с точки зрения автора, крайний дефицит perpetrator fictions в отечественной прозе [см.: Сюжеты умолчания], был повествованием о смене значимых символических фигур, стоящих у истоков индивидуальной и, учитывая метафоричность сюжетообразующей коллизии, коллективной памяти. По ходу сюжета его герой освобождался от нежеланного родства – сначала символического, а потом и кровного – с человеком, которого называл Вторым дедом и который, как выяснялось, был начальником лагеря на севере страны. Путешествие по следам Второго деда в пространство разложившегося ГУЛАГа уподоблялось на мифопоэтическом уровне погружению в ад и возвращению из него, ознаменованному разрывом связи с палачом и установлением связи с его жертвами. Нарисованная в кульминационном эпизоде романа картина – провалившийся в ледовую скважину герой видит не тронутые разложением тела ссыльных и переживает галлюцинаторное воссоединение с теми, кто стали ему «братьями», – нарочито метафорична и материализовала представления об обретении полноты памяти через соприкосновение с ужасом и совершение не совершенных вовремя ритуалов оплакивания жертв.

Незавершенность процесса конструирования «культурной травмы» в 1960-е и перестройку приводит к тому, что писатели «поколения внуков», работающие с темами государственного террора, сталкиваются с проблемами, не решенными на более ранних этапах (установление и признание жертв или распределение ответственности за массовое насилие). Отсюда утверждение Лебедевым «расследовательского» характера своих текстов [см.: Друзья] или стремление Кононова знакомить читателей с теми категориями жертв, чей виктимный статус в советское время был сомнителен или отрицался:

... меня ужасно волнуют отсутствие памяти и недостаточность знания о жертвах – прямых и косвенных – советского режима. Главный герой (в «Восстании». – А. Р.) сталкивается с ними – участниками крестьянских восстаний, депортированными, военнопленными, displaced persons, остарбайтерами. Они не увековечены, забыты, на их месте зияет дыра, откуда дует какой-то потусторонний ветер [Кононов, 2018].

Сильная «расследовательская» интенция новой прозы опосредована оптикой постпамяти, которая задает особый ракурс взгляда на жертвы и может проявляться в формальных характеристиках повествования. В случае Лебедева свойственный концепции постпамяти и – шире – современной виктимно-ориентированной культуре эмпатичный подход к субъекту, проживающему эмоционально тяжелый опыт, сказывается в предпочтении эмоционально щадящих, «терапевтических» нарративных структур. Опирающиеся на мифологические паттерны «испытаний», «смерти и возрождения», они контрастируют с максимализмом перестроечных стратегий нарративизации исторического опыта и самим Лебедевым опознаются как нехарактерные для отечественной литературы о терроре:

...Эта книга («Предел забвения». – А. Р.) – нерусская в том смысле, что русские книги по всей этой теме в целом обычно не дают выхода. Повествование заканчивается на какой-то высоте страданий, и героям, как и читателям, приходится с этим жить. Это остается навсегда. А у меня есть выход: ты что-то прожил, что-то понял и этим пониманием избываешь страдания до конца [Сюжеты умолчания].

Ниже я поясню тезис о влиятельности оптики постпамяти и проиллюстрирую его примерами из романов обоих писателей.

Первое, на что следует обратить внимание, – осознание современными авторами невозможности выстроить такую перспективу восприятия «трудного прошлого», в которой жертвы были бы раз и навсегда отделены от преступников. Идея проницаемости границ между преступниками и жертвами, не раз обсуждавшаяся в каноне лагерной прозы, теперь прочитывается через призму состоявшегося сближения их потомков:

У Галича есть песня про то, как в больничной палате оказываются бывший заключенный и бывший его охранник; песня заканчивается словами: «И сынок мой по тому же снежочку провожает вертухаеву дочку». Для Галича здесь история заканчивается, это финал, а для современной прозы она должна только начинаться, потому что в ее поле зрения должны оказаться уже... дети или внуки этой пары... их возможное первооткрывательство в отношении прошлого [Лебедев, 2011].

Для обоих авторов процитированная строка из песни А. Галича «Желание славы» (1967) становится формулой «инклюзивной памяти» [Эппле, с. 102], позволяющей потомкам палачей проговорить свою связь с предшествующим поколением «в рамках дискурса памяти о жертвах» и установить «связь с общим прошлым, перестать быть выключенным из него» [Там же]. В повлиявших на писателей концепциях «проработки прошлого» инклюзивная память знаменует переход к этапу гражданского примирения, едва ли принимавшемуся в расчет предшествующей традицией советской прозы о терроре.

С моей точки зрения, идея примирения повлияла на характер нарративизации Кононовым жизненной истории Сергея Соловьева – участника Норильского восстания и идеолога созданной в лагере Демократической партии России¹⁶, чья судьба подрывает устоявшиеся дефиниции «жертв» и «героев» [см.: Кувалдин]. Соловьев – почти эмблематичная жертва двух типов тоталитаризма, не имеющая шансов избежать их репрессивного воздействия, постоянно находящаяся в зоне «встречного пала» [Кононов, 2019а, с. 108]. Но стремлению сталинского и нацистского государства превратить его в пассивную жертву герой сопротивляется, противопоставляя рациональности машин уничтожения и этике выживания логику «заведомо проигрышной» игры [Там же, с. 126], иррационального поступка, взламывающего императивы подчинения. Такое сопротивление не переводит его в разряд «героев», но отличает от вереницы изображенных в «Восстании» классических виктимизированных жертв – «невинных, вовсе не прикасавшихся к оружию и все равно угодивших в перемалывающие все подряд челюсти» [Там же, с. 137].

Кульминацией желая Соловьева преодолеть объектное/жертвенное состояние и стать субъектом хотя бы в ограниченном пространстве конкретного поступка становятся его участие в Норильском восстании и побег из лагеря на прииске Холодный. В обоих случаях герой, как и олицетворяемое им сообщество восставших жертв, терпит поражение, но становится настоящим «политическим», решившимся на сознательный протест. Автор предлагает такую мотивировку поступков героя, которая не позволяет отнести его и к сакрифицированным жертвам: в «восстании» Соловьева нет жертвенного или искупительного смысла; движущими мотивами оказываются скорее экзистенциалистски понимаемые отчаяние и несогласие как условие самоосуществления в обстоятельствах, когда другие формы самоосуществления невозможны. Экзистенциалистская универсализующая, то есть снимающая референции к националистическому или государственно-идеологическому дискурсу мотивировка «восстания» апеллирует к «внеидеологической» сущности человека, его моральному чувству и представлениям о человеческом достоинстве¹⁷. В сходной логике политическое высказывание Соловьева – написанная им партийная программа – апеллирует к ценностям, которые Кононов считает общими для разделенных враждой групп (автономия индивида по отношению к государству, свобода, гражданское участие и солидар-

¹⁶ Собирая в архивах материал о Норильском восстании (1954), Кононов заинтересовался одним из его участников, Сергеем Соловьевым (1916–2009), чья уникальная и одновременно типичная биография вместила в себя войну, плен, недолгое членство в Русской национальной народной армии, заключение в нацистских и советских лагерях, побег из них, участие в лагерном восстании. В итоге именно об этом персонаже Кононов написал документальный роман, избрав вызвавшую споры форму повествования от первого лица [см.: Кононов, 2019а, с. 6].

¹⁷ Этико-психологические параллели такой позиции можно найти в прозе В. Шаламова.

ность). Примечательно, что в моделирующих ситуацию примирения дискуссиях в Норильлаге враждовавшие этнические и социальные группы прежде всего проясняют то, на каких основаниях возможно их мирное сосуществование после падения режима, и вопрос о соотношении вины и ответственности за участие в насилии¹⁸.

Равнодушие к перспективе примирения обнаруживает Лебедев в перестроечной «культуре покаяния» и «демократической революции» 1990-х, которые становятся объектом критики в «Людах августа». Субъектность главного героя – типичного демократа конца 1980-х – начала 1990-х, выступающего на стороне «искалеченных и замученных» [Лебедев, 2016, с. 142], сформирована советскими навыками конструирования Другого как врага, что дискредитирует морально безупречную позицию защитника жертв террора, легко переходящего в своем возмущении попытками коммунистического реванша к расчеловечиванию ностальгирующих по СССР соотечественников [см.: Там же, с. 142–144]. В 1990-е, согласно Лебедеву, продолжали действовать возникшие в советский период структуры насилия (не столько институты, сколько структуры социального и эмоционального опыта), обеспечившие воспроизведение прежних коллизий противоборства и сотрудничества палачей и жертв.

Интерес к непреднамеренному взаимодействию жертв и палачей и техникам адаптации к постоянной угрозе насилия со стороны государства – второе следствие взгляда на «трудное прошлое» через призму постпамяти. Тот же Лебедев пристально реконструирует способы адаптации предшествующих поколений к жизни в режиме «дезаурирования травмы» [Platt, p. 669]¹⁹: речь о «языке, на котором молчат» [Лебедев, 2016, с. 7], и о существовании с «символическими замещающими фигурами», то есть с неким зиянием там, где должна

¹⁸ За оспаривающим героическую и расшатывающим стандартную виктимную парадигму жизнеописанием Соловьева и атрибутированной ему автором демократической консолидирующей политической ориентацией угадываются контуры исторического нарратива, который стал формироваться в начале 1990-х, но остался во фрагментированном состоянии. По словам О. Малиновой, он базировался на новой конструкции преемственности, которая трактовала советский проект как «трагедию», где были «и трагические, и славные, и романтические страницы», и связывала «трудное прошлое» с настоящим и будущим через идею его критического переосмысления [Политика памяти]. Тогда либеральную версию российского «мемориального бума» 2010-х можно описать как деархивацию дискурсов перестройки и начала 1990-х, поскольку именно там современные авторы находят более гибкие и согласующиеся с общеевропейской мемориальной культурой формы.

¹⁹ К. Платт оговаривает характерные для *trauma studies* сложности, связанные с переносом на коллектив метафор, описывающих индивидуальный опыт, однако мне интересен отразившийся в его статьях типологический сдвиг в исследованиях травмы, а именно произошедшее не без влияния конструктивизма Дж. Александера смещение аналитического фокуса на преобразование социальными институтами индивидуального травматического опыта, на социально-дискурсивные механизмы создания консенсуса между палачами и жертвами, отделявшего их от нарушителей ритуала молчания и делавшего членами позднесоветского «политического единства» [Platt, p. 674]. Этот подход дает инструментарий для анализа массива литературы *the second / third generation memory*.

быть вербализованная и вписанная в структуры семейной истории память о близких, ставших жертвами террора [Друзья]. Герой «Людей августа» сначала на примере собственной семьи исследует стратегии, к которым прибегала потенциальная жертва, чтобы избежать грозившей ей участи (так, его бабушка, «боявшаяся секретных служб», сама «стала частью секретной службы» [Лебедев, 2016, с. 65]), а затем наблюдает иронию истории, обратившую социальную роль жертвы в поколении отцов в социальную роль палача в поколении детей (линия отца и сына Горюевых – жертвы репрессий и вихровца).

Наконец, из осмысления эмоциональной, антропологической и дискурсивной зависимости «родившихся позже» от виктимного опыта предшествующих поколений возникает еще одна типологически значимая тема – наследование жизненных сценариев жертвы. Наиболее обстоятельным высказыванием на этот счет является роман Лебедева «Гусь Фриц», герой которого профессиональный историк Кирилл узнает от бабушки, что принадлежит к жившему в России с 30-х гг. XIX в. старому немецкому роду, почти полностью сгинувшему в исторических катаклизмах XX в. «именно потому, что носили фамилию Швердт» [Лебедев, 2018, с. 70]. Большая часть романного пространства отведена под описание исторических хитросплетений, которые приводят российских Швердтов в смертельные для них обстоятельства, но герой, не удовлетворенный знанием эмпирики произошедшего, хочет рассмотреть за обилием биографических деталей контуры общего сюжета, превратившего его родственников в жертв государства и истории. С этой целью он реконструирует «жертвенный архетип» – прообраз антинемецкой истерии, идеально воплотившийся в деле полковника Мясоедова, казненного в 1915 г. по обвинению в шпионаже в пользу Германии. В данном случае несущественно, насколько исторически убедительно стремление объяснить «шпиономанией последних лет империи» сталинское «безумие взаимного доносительства» [Там же, с. 224], важнее сфокусированность авторского воображения на ситуации встречи с травматичным прошлым и освобождения от его деформирующего воздействия. Кирилл воспринимает жертвенный архетип как дискурсивное воплощение репрессивного социального механизма, вменяющего судьбу и идентичность жертвы всем представителям «обреченного» рода. Однако в процессе работы над книгой, проживая судьбы предков и постигая логику политического превращения в жертву, он осознает собственную свободу и возможность ускользнуть от судьбы, как бы навязанной ему принадлежностью к роду Швердтов. Этот сюжетно-риторический поворот, связанный со способностью героя выскочить из «ловушки идентичности» [Там же, с. 120], лежит в русле характерных для Лебедева попыток разнообразить спектр идентификационных моделей, которыми могли бы оперировать потомки палачей и жертв, создать новые структуры самопонимания, наконец, сепарироваться от «трудного прошлого», сохраняя эмпатическую связь с пострадавшими.

Современная российская литература о терроре, помещающая себя в координаты общеевропейского пространства памяти и оснащенная новыми теоретическими подходами, рассказывает о жертвах государственного насилия, представляя их в двойственном освещении – как персонажей реконструируемых исторических сюжетов («Восстание» Кононова) и как фигуры памяти (романы Лебедева), то есть результат дискурсивной работы. Хорошо понимающая ограничения и преимущества, свойственные позиции «поколения постпамяти», эта литература продолжает начатый в лагерной прозе 1960–1970-х анализ проницаемости границ между жертвами и преступниками, но расширяет временные рамки исследования, варьируя программную для демократически и либерально ориентированных проектов памяти идею о пролонгированном характере воздействия массового насилия на последующие поколения и оспаривая приоритет триумфаторского исторического нарратива.

Список литературы

Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культуросоциология. М. : Праксис, 2013. 640 с.

Ассман А. Длинная тень прошлого : Мемориальная культура и историческая политика. М. : Новое лит. обозрение, 2014. 328 с.

Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М. : Новое лит. обозрение, 2016. 232 с.

Бадью А. Мета/Политика : Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М. : Логос, 2005. 240 с.

«В тоталитарном государстве жертвы выбираются случайно» : Николай В. Кононов о «Восстании», скелетах в шкафу и изучении смерти // Bookmate J. : [сайт]. 2019. 5 нояб. URL: <https://bmjournal.ru/kononov> (дата обращения: 31.05.2021).

Друзья : Николай В. Кононов – Сергей Лебедев // Colta.ru : [официальный сайт]. 2016. 21 дек. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/13431-druzya-nikolay-v--kononov-sergey-lebedev> (дата обращения: 31.05.2021).

Есинов В. Традиции русского Сопrotивления // Шаламовский сборник. Вып. 1. Вологда : Изд-во ин-та повышения квалификации и переподготовки пед. кадров, 1994. С. 183–194.

Иофе В. В. Границы смысла. СПб. : Норд-Вест, 2003. 376 с.

Кононов Н. Главным трендом 2017 года будет, конечно, пересборка памяти // Facebook : [социальная сеть]. 2016. 19 дек. URL: <https://www.facebook.com/nickolay.kononov/posts/10211647534249994> (дата обращения: 12.05.2021).

Кононов Н. Закончился эксперимент в два года длиной // Facebook : [социальная сеть]. 2018. 21 нояб. URL: <https://www.facebook.com/nickolay.kononov/posts/10218168762036613> (дата обращения: 12.05.2021).

Кононов Н. Восстание. М. : Новое изд-во, 2019а. 310 с.

Кононов Н. Случайная жертва // Сеанс : [сайт]. 2019б. 6 дек. URL: <https://seance.ru/articles/sluchajnaaya-zhertva-neurokoennaaya-pravda/> (дата обращения: 12.05.2021).

Кононов Н. Как призраки прошлого пожирают будущее (и технологии им помогают) // Digger : [сайт]. 2019с. URL: <https://www.digger.ru/tech/kolonka> (дата обращения: 12.05.2021).

Кувалдин С. Судьба человека : О документальном романе Николая В. Кононова «Восстание» // Сноб : [сайт]. 2018. 10 дек. URL: <https://snob.ru/entry/169365/> (дата обращения: 31.05.2021).

Лебедев С. Путешествие за край памяти // Первое сентября : [сайт]. 2011. № 21. URL: <https://ps.lsept.ru/article.php?ID=201102127> (дата обращения: 31.05.2021).

- Лебедев С.* Люди августа. М. : Интеллект. лит., 2016. 272 с.
- Лебедев С.* Гусь Фриц. М. : Время, 2018. 384 с.
- Липман М.* Коллективное раскаяние? Кого и перед кем? // Colta.ru : [сайт]. 2020. 16 янв. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/23355-mariya-lipman-ob-issledovanii-preodolenie-trudnogo-proshlogo-stsenarij-dlya-rossii> (дата обращения: 12.05.2021).
- Малинова О.* Официальный исторический нарратив как элемент политики идентичности в России : от 1990-х к 2010-м годам // Полит. исслед. 2016. № 6. С. 139–158. DOI 10.17976/jpps/2016.06.10.
- Махотина Е.* Нарративы музезализации, политика воспоминаний, память как шоу : Новые направления memory studies в Германии // Методологические вопросы изучения политики памяти / под ред. А. Миллера, Д. Ефременко. М. ; СПб. : Нестор-История, 2018. С. 75–92.
- Пилипчук И.* Сталин сажал людей толпами, а Путину достаточно посадить одного // Die Welt : [сайт]. 2015. 31 окт. URL: <https://inosmi.ru/world/20151031/231089724.html> (дата обращения: 19.05.2021).
- Платт К. М. Ф.* «Дом на набережной» Ю. В. Трифонова и позднесоветская память о сталинском политическом насилии : дезавуирование и социальная дисциплина // Новое лит. обозрение. 2019. № 155 (1). С. 229–245.
- Политика памяти в России: «вспомнить все»? Беседа с Ольгой Малиновой // Гефтер : [сайт]. 2015. 2 дек. URL: <http://gefeter.ru/archive/16810> (дата обращения: 12.05.2021).
- Рогинский А.* Память и свобода, или Как много прошлого существует в России : выступление в Берлине в Renaissance-Theater 23 января 2011 // 1917–1991 : [сайт]. URL: http://www.1917-1991.org/m/pdf/Arsenij%20Roginskij%20_%20Erinnerung%20und%20Freiheit%20_%20russisch.pdf (дата обращения: 31.05.2021).
- Рыклин М.* Лагерь и война : История побежденных от Варлама Шаламова // Варлам Шаламов в контексте мировой литературы и советской истории / ред.-сост. С. Соловьев. М. : Литера, 2013. С. 301–308.
- Солженицын А. И.* Архипелаг ГУЛАГ : Опыт художественного исследования : в 3 кн. Екатеринбург : У-Фактория, 2006. Кн. 1 (ч. 1–2). 552 с.
- Степанова М.* Памяти памяти. М. : Новое изд-во, 2018. 408 с.
- Сюжеты умолчания в Германии и России, или Немецкий успех Сергея Лебедева // Deutsche Welle : [сайт]. 2013. 23 окт. URL: <https://p.dw.com/p/19zcy> (дата обращения: 12.05.2021).
- Токер Л.* Пересмотр понятия «героизм» в рассказах Шаламова // Закон сопротивления распаду : Особенности прозы и поэзии Варлама Шаламова и их восприятие в начале XXI века. Прага ; М. : Нац. б-ка Чеш. Республики, 2017. С. 69–77.
- Требст Ш.* «Какой такой ковер?» : Культура памяти в посткоммунистических обществах Восточной Европы // Ab Imperio. 2004. № 4. С. 41–78.
- Трудная память : сценарий для России // Фонд Егора Гайдара : [официальный канал]. 2020. 16 июня. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=y6JNwWKZiI8> (дата обращения: 13.05.2021).
- Фанайлова Е.* «Память, говори» (беседа с М. Степановой и С. Лебедевым) // Радио Свобода : [сайт]. 2018. 19 апр. URL: <https://www.svoboda.org/a/29166227.html> (дата обращения: 29.07.2021).
- Хасаина Х.* Писатель Сергей Лебедев об ответственности за прошлое и современной России // SovaNews : [сайт]. 2019. 26 июня. URL: <https://sova.news/2019/06/26/pisatel-sergej-lebedev-ob-otvetstvennosti-za-proshloe-i-sovremennoj-rossii> (дата обращения: 30.05.2021).
- Читатель № 24 : Николай Кононов // Pod.FM : [сайт]. 2018. 26 нояб. URL: <https://podfm.ru/episodes/chitatel-24-nikolaj-v-kononov/> (дата обращения: 29.05.2021).
- Шаламов В. Т.* Собрание сочинений : в 6 т. М. : Книж. клуб Книгоvek, 2013. Т. 1. 672 с.
- Эплле Н.* Неудобное прошлое : Память о государственных преступлениях в России и других странах. М. : Новое лит. обозрение, 2020. 576 с.
- Эткинд А.* Кривое горе : Память о непогребенных. М. : Новое лит. обозрение, 2016. 328 с.

- Crownshaw R. Perpetrator Fictions and Transcultural Memory // *Parallax*. Vol. 17. 2011. № 4. P. 75–89. DOI 10.1080/13534645.2011.605582.
- Gabowitsch M. Foils and Mirrors : The Soviet Intelligentsia and German Atonement // *Replicating Atonement. Foreign Models in the Commemoration of Atrocities* / ed. by M. Gabowitsch. Cham : Palgrave Macmillan, 2017. P. 267–302. DOI 10.1007/978-3-319-65027-2_11.
- Giesen B. Triumph and Trauma. Boulder ; Colorado ; L. : Paradigm Publ., 2004. 208 p.
- Hirsch M. The Generation of Postmemory // *Poetics Today*. Vol. 29. 2008. № 1. P. 103–128. DOI 10.1215/03335372-2007-019.
- Hirsch M. The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture after the Holocaust. N. Y. : Columbia Univ. Press, 2012. 305 p.
- Jones P. Myth, Memory, Trauma : Rethinking the Stalinist Past in the Soviet Union, 1953–1970. N. Haven : Yale Univ. Press, 2013. 360 p.
- O'Donoghue S. Postmemory as Trauma? Some Theoretical Problems and Their Consequences for Contemporary Literary Criticism // *Politika.io* : [website]. 2018. URL: <https://www.politika.io/en/notice/postmemory-as-trauma-some-theoretical-problems-and-their-consequences-for-contemporary> (accessed: 31.05.2021).
- Platt K. M. F. Secret Speech: Wounding, Disavowal, and Social Belonging in the USSR // *Critical Inquiry*. Vol. 42. 2016. No. 3. P. 647–676.
- Sabrow M. Heroismus und Viktimismus : Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive // *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien*. 2008. № 43–44. S. 7–20.
- Smith K. E. Remembering Stalin's Victims : Popular Memory and the End of the USSR. Ithaca, L. : Cornell Univ. Press, 1996. 219 p.

References

- Alexander, J. (2013). *Smysly sotsial'noi zhizni: kul'tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology]. Moscow, Praxis. 640 p.
- Assmann, A. (2014). *Dlinnaya ten' proshlogo. Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 328 p.
- Assmann, A. (2016). *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi* [Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 232 p.
- Badiou, A. (2005). *Meta/Politika. Mozhno li myslit' politiku? Kratkii traktat po metapolitike* [Peut-on penser la politique? Abrégé de métapolitique]. Moscow, Logos. 240 p.
- Chitatel' No. 24. Nikolai Kononov [Reader No. 24. Nikolai Kononov]. (2018). In *Pod.FM* [website]. Nov. 26. URL: <https://podfm.ru/episodes/chitatel-24-nikolaj-v-kononov/> (accessed: 29.05.2021).
- Crownshaw, R. (2011). Perpetrator Fictions and Transcultural Memory. In *Parallax*. Vol. 17. No. 4, pp. 75–89. DOI 10.1080/13534645.2011.605582.
- Druz'ya. Nikolai V. Kononov – Sergei Lebedev [Friends. Nikolai V. Kononov – Sergey Lebedev]. (2016). In *Colta.ru* [website]. Dec. 21. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/13431-druzya-nikolay-v-kononov-sergey-lebedev> (accessed: 31.05.2021).
- Epple, N. (2020). *Neudobnoe proshloe. Pamyat' o gosudarstvennykh prestupleniyakh v Rossii i drugikh stranakh* [An Inconvenient Past. The Memory of State Crimes in Russia and Other Countries]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 576 p.
- Esipov, V. (1994). Traditsii russkogo Soprotivleniya [Traditions of Russian Resistance]. In *Shalamovskii sbornik*. Iss. 1. Vologda, Izdatel'stvo instituta povysheniya kvalifikatsii i perepodgotovki pedagogicheskikh kadrov, pp. 183–194.
- Etkind, A. (2016). *Krivoie gore. Pamyat' o nepogrebennykh* [Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 328 p.
- Fanailova, E. (2018). “Pamyat', govori” (beseda s M. Stepanovoi i S. Lebedevym) [Speak, Memory (An Interview with M. Stepanova and S. Lebedev)]. In *Radio Svoboda* [website]. Apr. 19. URL: <https://www.svoboda.org/a/29166227.html> (accessed: 29.07.2021).
- Gabowitsch, M. (2017). Foils and Mirrors: The Soviet Intelligentsia and German Atonement. In Gabowitsch, M. (Ed.). *Replicating Atonement. Foreign Models in the*

Commemoration of Atrocities. Cham, Palgrave Macmillan, pp. 267–302. DOI 10.1007/978-3-319-65027-2_11.

Giesen, B. (2004). *Triumph and Trauma*. Boulder, Colorado, L., Paradigm Publ. 208 p.

Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory. In *Poetics Today*. Vol. 29. No. 1, pp. 103–128. DOI 10.1215/03335372-2007-019.

Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. N. Y. : Columbia Univ. Press. 305 p.

Iofe, V. V. (2003). *Granitsy smysla* [The Limits of Meaning]. St Petersburg, Nord-Vest. 376 p.

Jones, P. (2013). *Myth, Memory, Trauma: Rethinking the Stalinist Past in the Soviet Union, 1953–1970*. N. Haven, Yale Univ. Press. 360 p.

Khasaia, Kh. (2019). Pisatel' Sergei Lebedev ob otvetstvennosti za proshloe i sovremennoi Rossii [The Writer Sergei Lebedev on Responsibility for the Past in Modern Russia]. In *Sova.News* [website]. June 26. URL: <https://sova.news/2019/06/26/pisatel-sergei-lebedev-ob-otvetstvennosti-za-proshloe-i-sovremennoj-rossii> (accessed: 30.05.2021).

Kononov, N. (2016). Glavnym trendom 2017 goda budet, konechno, peresborka pamyati [The Main Trend in 2017 Will Be Memory Reconfiguration]. In *Facebook* [website]. Dec. 19. URL: <https://www.facebook.com/nickolay.kononov/posts/10211647534249994> (accessed: 12.05.2021).

Kononov, N. (2018). Zakonchilsya eksperiment v dva goda dlinoi [The Two-Year Experiment Is Over]. Nov. 21. In *Facebook* [website]. URL: <https://www.facebook.com/nickolay.kononov/posts/10218168762036613> (accessed: 12.05.2021).

Kononov, N. (2019a). *Vosstanie* [The Uprising]. Moscow, Novoe izdatel'stvo. 310 p.

Kononov, N. (2019b). Sluchainaya zhertva [A Random Victim]. In *Seans* [website]. Dec. 6. URL: <https://seance.ru/articles/sluchajnyaya-zhertva-neupokoennaya-pravda/> (accessed: 12.05.2021).

Kononov, N. (2019c). Kak prizraki proshlogo pozhirayut budushchee (i tekhnologii im pomogayut) [How Ghosts of the Past Devour the Future (and Technologies Help Them)]. In *Digger* [website]. URL: <https://www.digger.ru/tech/kolonka> (accessed: 12.05.2021).

Kuvaldin, S. (2018). Sud'ba cheloveka. O dokumental'nom romane Nikolaya V. Kononova "Vosstanie" [The Fate of a Man. On Nikolai V. Kononov's Documentary Novel]. In *Snob* [website]. Dec. 10. URL: <https://snob.ru/entry/169365/> (accessed: 31.05.2021).

Lebedev, S. (2011). Puteshestvie za krai pamyati [Journey over the Edge of Memory]. In *Pervoe sentyabrya* [website]. No. 21. URL: <https://ps.lsept.ru/article.php?ID=201102127> (accessed: 31.05.2021).

Lebedev, S. (2016). *Lyudi avgusta* [People of August]. Moscow, Intellektual'naya literatura. 272 p.

Lebedev, S. (2018). *Gus' Frits* [The Children of Kronos]. Moscow, Vremya. 384 p.

Lipman, M. (2020). Kollektivnoe raskayanie? Kogo i pered kem? [Collective Remorse. Whose and to Whom?]. In *Colta.ru*. [website]. Jan. 16. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/23355-mariya-lipman-ob-issledovanii-preodolenie-trudnogo-proshlogo-stsenariy-dlya-rossii> (accessed: 12.05.2021).

Makhotina, E. (2018). Narrativy muzealizatsii, politika vospominanii, pamyat' kak shou. Noveye napravleniya memory studies v Germanii [Narratives of Musealisation, the Politics of Memory, Memory as a Show. New Directions of Memory Studies in Germany]. In Miller, A., Efremenko, D. (Eds.). *Metodologicheskie voprosy izucheniya politiki pamyati*. Moscow, St Petersburg, Nestor-Istoriya, pp. 75–92.

Malinova, O. (2016). Ofitsial'nyi istoricheskii narrativ kak element politiki identichnosti v Rossii: ot 1990-kh k 2010-m godam [The Official Historical Narrative as an Element of Identity Politics in Russia: From the 1990s to the 2010s]. In *Politicheskie issledovaniya*. No. 6, pp. 139–158. DOI 10.17976/jpps/2016.06.10.

O'Donoghue, S. (2018). Postmemory as Trauma? Some Theoretical Problems and Their Consequences for Contemporary Literary Criticism. In *Politika.io* [website]. URL: <https://www.politika.io/en/notice/postmemory-as-trauma-some-theoretical-problems-and-their-consequences-for-contemporary> (accessed: 31.05.2021).

Pilipchuk, I. (2015). Stalin sazhal lyudei tolpami, a Putinu dostatochno posadit' odnogo [Stalin Used to Imprison a Great Bulk of People while Putin Only Needs to Imprison One]. In *Die Welt* [website]. Oct. 31. URL: <https://inosmi.ru/world/20151031/231089724.html> (accessed: 19.05.2021).

Platt, K. M. F. (2019). "Dom na naberezhnoi" Yu. V. Trifonova i pozdnesovetskaya pamyat' o stalinskom politicheskom nasilii: dezavuirovaniye i sotsial'naya distsiplina [Yuri Trifonov's *The House on the Embankment* and the Late Soviet Memory of Stalinist Violence: Disavowal and Social Discipline]. In *Novoe literaturnoe obozrenie*. Vol. 155 (1), pp. 229–245.

Platt, K. M. F. (2016). Secret Speech: Wounding, Disavowal, and Social Belonging in the USSR. In *Critical Inquiry*. Vol. 42, pp. 647–676.

Politika pamyati v Rossii: "vspomnit' vse?" Beseda s Ol'goi Malinovoi [The Politics of Memory in Russia: "Total Recall?": An Interview with Olga Malinova]. (2015). In *Gefter* [website]. Dec. 2. URL: <http://gefeter.ru/archive/16810> (accessed: 12.05.2021).

Roginskii, A. (2011). Pamyat' i svoboda, ili Kak mnogo proshlogo sushchestvuet v Rossii. Vystuplenie v Berline v *Renaissance Theater* 23 yanvarya 2011 [Memory and Freedom, or How Much of the Past there is in Russia. A Speech at the *Renaissance Theatre* in Berlin on 23 January 2011]. In *1917–1991* [website]. URL: http://www.1917-1991.org/m/pdf/Arsenij%20Roginskij%20_%20Erinnerung%20und%20Freiheit%20_%20russisch.pdf (accessed: 31.05.2021).

Ryklin, M. (2013). Lager' i voina. Istoriya pobezhdennykh ot Varlama Shalamova [The Camp and the War. A History of the Defeated from Varlam Shalamov]. In Solov'ev, S. (Ed.). *Varlam Shalamov v kontekste mirovoi literatury i sovetskoj istorii*. Moscow, Litera, pp. 301–308.

Sabrow, M. (2008). Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. In *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien*. № 43–44, S. 7–20.

Shalamov, V. T. (2013). *Sobranie sochinenii v 6 t.* [Collected Works. 6 Vols.]. Vol. 1. Moscow, Knizhnyi klub Knigovek. Vol. 1. 672 p.

Smith, K. E. (1996). *Remembering Stalin's Victims: Popular Memory and the End of the USSR*. Ithaca, L., Cornell Univ. Press. 219 p.

Solzhenitsyn, A. I. (2006). *Arkipelag GULAG. Opyt khudozhestvennogo issledovaniya v 3 kn.* [The Gulag Archipelago. An Experiment in Literary Investigation. 3 Books]. Yekaterinburg, U-Faktoriya. Book 1 (Part 1–2). 552 p.

Stepanova, M. (2018). *Pamyati pamyati* [In Memory of Memory]. Moscow, Novoe izdatel'stvo. 408 p.

Syuzhety umolchaniya v Germanii i Rossii, ili Nemetskii uspek Sergeya Lebedeva [Plots of Silence in Germany and Russia, or Sergey Lebedev's German Success]. (2013). In *Deutsche Welle* [website]. Oct. 23. URL: <https://p.dw.com/p/19zcy> (accessed: 12.05.2021).

Toker, L. (2017). Peresmotr ponyatiya "geroizm" v rasskazakh Shalamova [The Revision of the Concept of Heroism in Shalamov's Stories]. In *Zakon soprotivleniya raspadu. Osobennosti prozy i poezii Varlama Shalamova i ikh vospriyatye v nachale XXI veka*. Prague, Moscow, Natsional'naya biblioteka Cheshskoi Respubliki, pp. 69–77.

Troebst, S. (2004). "Kakoi takoi kover?". Kul'tura pamyati v postkommunisticheskikh obshchestvakh Vostochnoi Evropy ["What Kind of Carpet?": Post-Communist Cultures of Memory in East Central Europe]. In *Ab Imperio*. No. 4, pp. 41–78.

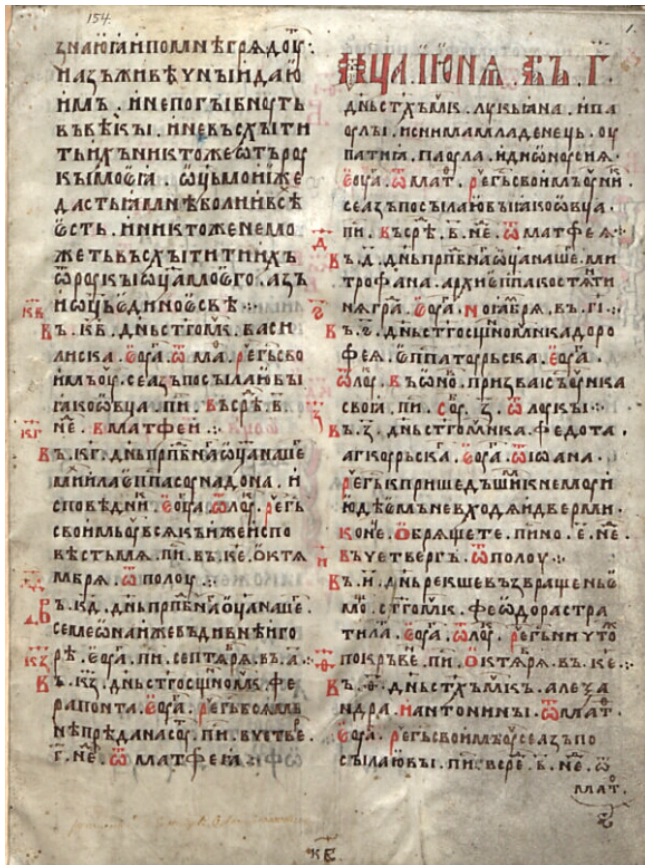
Trudnaya pamyat': stsenarii dlya Rossii [Difficult Memories: Scenarios for Russia]. (2020). In *Fond Egora Gaidara* [official channel]. June 16. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=y6JNwWKZli8> (accessed: 13.05.2021).

"V totalitarnom gosudarstve zhertvy vybirayutsya sluchaino". Nikolai V. Kononov o "Vosstanii", skeletakh v shkafu i izuchenii smerti ["In a Totalitarian State, Victims Are Chosen at Random". Nikolai V. Kononov on *The Uprising*, Skeletons in the Cupboard, and Death Studies]. (2019). In *Bookmate J.* [website]. Nov. 5. URL: <https://bmjournal.ru/kononov> (accessed: 31.05.2021).

The article was submitted on 05.06.2021



Origines



Рукопись БОЗ 154. Л. 1. Фрагмент месяцеслова Евангелия-апракоса
 Manuscript BOZ 154. S. 1. Fragment of the Menologium in the Lectionary Gospel



Origines

**Отрывок месяцеслова Евангелия-апракоса
из Польской национальной библиотеки***

София Швед

Анджей Нарлох

Университет им. Адама Мицкевича в Познани,
Познань, Польша

**A Fragment of a Menologium in a Lectionary Gospel
from the National Library of Poland****

Zofia Szwed

Andrzej Narloch

Adam Mickiewicz University in Poznań,
Poznań, Poland

This article analyses a fragment of a menologium in the lectionary Gospel BOZ 154, a fourteenth-century Cyrillic work preserved in ten parchment sheets in the collection of the Zamojski Family Estate Library of the National Library in Warsaw. Until now, the monument has been cited only in catalogues of Cyrillic manuscripts kept in Polish archives and libraries. The authors of the article aim to introduce the document into scholarly circulation and disseminate knowledge about it. The discovery and examination of Cyrillic manuscripts found both in Russia and other countries has long been the task of researchers representing various scholarly disciplines. The article aims to provide a palaeographic description of a calendar fragment and characterise its contents. The research aims to reveal the Typicon that influenced the appearance of the menologium. The observations made reveal traces of the traditions of the Great Orthodox Church Typicon and the Studite Typicon. The article seek to place this fragment

* Выражаем сердечную благодарность Урсуле Пашкевич, автору многих публикаций по вопросам каталогов библиотек, военных потерь и сохранения документных ресурсов библиотек, за помощь в поиске информации об истории рукописи БОЗ 154.

** *Citation: Szwed, Z., Narloch, A. (2021). A Fragment of a Menologium in a Lectionary Gospel from the National Library of Poland. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1355–1371. DOI 10.15826/qr.2021.4.643.*

Цитирование: Szwed Z., Narloch A. A Fragment of a Menologium in a Lectionary Gospel from the National Library of Poland // Quaestio Rossica. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1355–1371. DOI 10.15826/qr.2021.4.643 / Швед С., Нарлох А. Отрывок месяцеслова Евангелия-апракоса из Польской национальной библиотеки // Quaestio Rossica. Т. 9. 2021. № 4. С. 1355–1371. DOI 10.15826/qr.2021.4.643.

among calendars of this type, define a group of Gospels that, as regards holidays included there, are closest to it, and thus prepare a starting point for further research aimed at revealing a possible “relationship” with other works. This aim is achieved by comparing the contents of the fragment with the content of calendars discussed by O. V. Loseva in her extensive work *Russian Menologia of the 11th–14th Centuries*, which includes information about almost two hundred copies of Gospels, lectionaries, and liturgical collections. Comparative analysis makes it possible to select a group of calendars with a set of holidays which are similar to that included in the menologium under analysis. The article is accompanied by a list of holidays included in BOZ 154, together with data on evangelical pericopes for particular days.

Keywords: history of the Russian language, history of the Russian menologium, Church, 14th-century lectionary Gospel

Предметом наблюдений авторов стал фрагмент месяцеслова Евангелия-апракоса БОЗ 154 – сохранившегося в десяти листах памятника кириллической письменности XIV в., принадлежащего собранию Библиотеки Ординации Замойских Национальной библиотеки в Варшаве. До сих пор о памятнике упоминалось лишь в каталогах кириллических рукописей, хранящихся в польских архивах и библиотеках, однако он не был предметом научного исследования. Авторы ставят перед собой задачу введения в научный обиход этого малоизвестного фрагмента Евангелия-апракоса и распространения знаний о нем. Раскрытие и разработка очередных кириллических рукописей на территории как России, так и других стран долгое время были и остаются актуальной задачей исследователей – представителей разных научных дисциплин. Целями статьи являются палеографическое описание фрагмента календаря и раскрытие его содержания. Исследования ориентированы на раскрытие Типикона, под влиянием которого мог возникнуть месяцеслов. Проведенные наблюдения показывают следы традиции Типикона Великой церкви и Студийского Типикона. Задача статьи – установить место отрывка месяцеслова среди уже описанных календарей данного типа, определить круг ближайших по составу месяцеслова Евангелий и основу для дальнейших исследований о возможном «родстве» с другими памятниками. Производится сравнение состава фрагмента месяцеслова БОЗ 154 с содержанием календарей, учтенных О. В. Лосевой в работе «Русские месяцесловы XI–XIV веков», которая включает сведения о почти 200 списках Евангелий, Апостолов и богослужебных сборников. Сравнительный анализ с другими апракосами позволяет выделить группу календарей с близким к исследованному месяцеслову составом праздников. К статье приложен список праздников, входящий в состав БОЗ 154, вместе с данными о евангельских перикопах, предназначенных на отдельные дни.

Ключевые слова: история русского языка, история русского месяцеслова, Евангелие-апракос XIV в.

Общие сведения о рукописи

Являющийся предметом наблюдения фрагмент месяцеслова входит в состав дошедшего до нас в неполном виде Евангелия-апракоса, которое хранится в Польской национальной библиотеке (Варшава) как составная часть фонда Библиотеки Ординации Замоиских под шифром BN BOZ 154 (далее – БОЗ 154). Библиотека Ординации Замоиских была основана графом Станиславом Замоиским в Варшаве в 1811–1814 гг. [Kaszlej, s. 180]. В ее состав вошли печатные и рукописные документы архива и семейной библиотечной коллекции, возникшей в конце XVI в., а также документы из собрания Академии Замоиской, существовавшей в 1594–1784 гг. После Второй мировой войны они были переданы в депозит Польской национальной библиотеки [Ibid., s. 180–181].

Древнейшим каталогом, фиксирующим рукопись, является опись БОЗ 2060, входящая в собрание, созданная, вероятно, Юзефом Пшиборовским между 1872 и 1896 гг. и пополненная Тадеушем Корзоном между 1896 и 1918 гг.¹ Описание содержит краткую информацию на польском языке «154 Rkps pergaminowy, folio, str 20, nieoprawny, słowiański», а также латинскую надпись из восходящей к XIX в. обложки БОЗ 154: «Fragmentum Libri Liturgici continens ordinem Divini Officii per menses Junium, Julium Augustum, Slavice». Надпись указывает на литургическую книгу, содержащую литургию часов на июнь, июль, август. БОЗ 2060 как древнейший известный нам источник информации о БОЗ 154 не учитывается в позднейших каталогах и описях. Возможно, причиной тому служит тот факт, что БОЗ 2060 более 60 лет считался утерянным (сгоревшим). Он был обнаружен лишь в мае 2004 г. [Paszkiwicz, s. 21–22]. В каталогах отсутствуют также ссылки на составленную в 1967 г. опись Б. Коцувны и К. Мушинской, в которой впервые определено время возникновения рукописи – XV в. Количество листов указано в ней неправильно – 19 [Kocówna, Muszyńska, s. 16].

В обзоре кириллических рукописей, находящихся в польских хранилищах, А. И. Рогов описал БОЗ 154 как отрывок из Типикона, написанного на пергамене полууставом XIV в. [Рогов, с. 154]. У Я. Н. Шапова читаем, что рукопись – это «Ievangelie aprakos – Ewangeliarz na czerwiec, lipiec i sierpień (fragmenty)», созданное во второй половине XIV в., написанное в два столбца, двумя писцами: первый почерк – одна тетрадь в восемь листов, второй почерк – л. 9–10 об. (s. 17–20) [Szczarow, s. 303–304]². На четвертом листе (с. 7) отмечена запись: «ГѢ ПОМОЗИ РАВУ СВОЕМУ ПЕТРУ ЧЕРНЦЮ» (она может принадлежать писцу), на девятом (с. 17) – печать с гербом Замоиских и надписью

¹ В указанные годы Пшиборовский и Корзон заведовали Библиотекой Ординации Замоиских в Варшаве [Józef Tomasz Przyborowski; Korzon Tadeusz].

² В работе Я. Н. Шапова, посвященной восточно- и южнославянским рукописям, хранящимся в Польше, находится перевод описания БОЗ 154 на русский язык [Шапов, с. 53–54].

«...С. О. Zamoyski»³. Ее наличие в этом месте привело Щапова к предположению, что данный фрагмент (л. 9–10 об.; прим. авторов статьи) до переплета находился в начале [Ibid.].

В БОЗ 154 отсутствуют записи, которые могли бы свидетельствовать о его истории до момента, когда он стал принадлежностью Библиотеки Ординации Замойских в Варшаве. Нет ни записей владельцев, ни информации о других местах хранения. Среди 18 церковнославянских рукописей, хранящихся в БОЗ, на трех (БОЗ 78, БОЗ 84, БОЗ 85) находятся записи, указывающие на происхождение, они были привезены гетманом Замойским как военные трофеи из захваченного в 1579 г. Полоцка. Происхождение остальных церковнославянских рукописей БОЗ неизвестно [Smoleńska, Muszyńska, s. 10].

Что касается содержания БОЗ 154, часть текста, которая вышла из-под пера первого копииста, содержит чтения на отдельные дни и праздники, а также текст воскресных утренних Евангелий [Szczarow, s. 303–304]⁴. По нашим наблюдениям, БОЗ 154 содержит полные тексты чтений четырех канонических Евангелий (Мк 16 : 9–20; Лк 24 : 1–12; Ин 20 : 1–10; Ин 20 : 11–18 – текст чтения обрывается, на следующем листе – смена почерка), для остальных Евангелий указаны отсылки. Содержание текста второго почерка представляет собой чтения начальной части Евангелия-апракоса на дни Святой недели [Szczarow, s. 304]. Мы попытались установить содержание чтений более точно, чем Щапов. Текст начинается с продолжения чтения на среду Святой недели (Ин 1 : 38–39, 43; Ин. 1 : 44–52), затем следует текст чтений на четверг (Ин. 3 : 1–15), пятницу (Ин. 2 : 12–22) и субботу (Ин. 3 : 22–33). Рукопись содержит также начало чтения на воскресенье второй недели (Ин. 20 : 19) – на этом текст обрывается.

В каталоге, изданном Щаповым год спустя, первый фрагмент БОЗ 154 определен как «чтения синокарной части» [Щапов, с. 53]. Впрочем, синокарной частью апракоса считаем ту, в которой чтения расположены в соответствии с подвижным циклом церковного года, начинающегося в день Пасхи и кончающегося в субботу Великой (Страстной) недели [см.: Темчин, с. 71; Ермошин, Кузьмин, с. 105], в то время как первая часть БОЗ 154 указывает евангельские чтения, закрепленные за определенными днями астрономического года, за определенными числами календарных месяцев [ср.: Жуковская, 1968, с. 226], что свойственно месящесловам.

В последующие годы БОЗ 154 регулярно фиксировался в каталогах и научных статьях, содержащих описания кириллических книг из фон-

³ Перед буквами С. О. видно окончание предшествующего слова – «-са». Вероятно, в полном виде должно быть: «Ex Bibliotheca С. О. Zamoyski» (C[omitum] O[r]dinatum)].

⁴ Требуется комментарий передача Щаповым начального фрагмента чтения на 29 августа – текста из Евангелия от Марка (Мк 6 : 14). Он раскрыт и процитирован следующим образом: «...услыша царский род слух Исусов» [Szczarow, s. 304]. В данном фрагменте мы должны ожидать скорее: «услыша цѣсарь Иродѣ слух Исусов» (ср.: БОЗ 154: «услыша цѣрь иро слду исѣъ», л. 6 об.).

дов польских книгохранилищ [Kaszlej, s. 79, 182; Naumow, Kaszlej, s. 129; Kaliszuk, Szyller, s. 60; Garzaniti, S. 539]. В изданном в 2013 г. каталоге церковнославянских рукописей Евангелия в Польше Е. Остапчук уточнил, что БОЗ 154 – это апракос краткий [Ostapczuk, 2013, s. 215].

Памятник не был предметом отдельного исследования. Это небольшой отрывок Евангелия-апракоса, тем не менее, он несомненно представляет собой ценный элемент собрания всех древнейших кириллических памятников письменности, находящихся в польских книгохранилищах, и достоин более подробного описания⁵. В настоящей статье обращаем внимание на содержание текста первого почерка, который является фрагментом месяцеслова и составляет большую часть рукописи.

Содержание сохранившегося в БОЗ 154 отрывка месяцеслова

Фрагмент месяцеслова охватывает памяти на четыре дня мая – от 22-го⁶ до 24-го, на 27-й день, а также на избранные дни июня, июля и августа (см. прил.). Наблюдения Щапова, что отрывок «содержит чтения синокарной части: на 21 мая... и далее на 22–26 мая» [Szczarow, s. 303; Щапов, с. 53], представляются нам ошибочными. В рукописи даты 25 и 26 мая пропущены, зато имеется число 27 мая – день памяти священномученика Ферапонта, с отсылкой (л. 1). Месяцеслов БОЗ 154 был избранного состава, что типично для периода XIV – начала XV в. [Лосева, 2001b, с. 32]. Анализируемый фрагмент содержит памяти на 63 дня, что составляет 62 % от 102 дней, считая все дни июня, июля, августа и десять дней мая. Предназначенные на определенные дни евангельские чтения либо даны полностью (для 14 % праздников), либо указаны отсылки к местам апракоса, в которых они приводились ранее (86 % праздников). Нет памятей без текста чтения или без отсылки, как это часто встречается в некоторых месяцесловах (ср., например: Тип-7 – л. 151 об. –173; Тип-8 – л. 136а–161г; Тип-9 – л. 160а–184б). Учитываются все праздники, составляющие «литургическое ядро» месяцеслова [Там же, с. 34–35], кроме одного – Положения пояса Богородицы, приходящегося на 31 августа. Праздник отмечается в подавляющем большинстве древнерусских списков Евангелия периода XI–XIV вв. [Там же, с. 419–420].

Названия месяцев представлены в латинском варианте: июнь, июль и август. После названия месяца указаны избранные дни, а затем имена прославляемых святых или празднуемые события церковной истории⁷. Обычно, но не обязательно указано имя евангелиста, текст

⁵ В последнее время описан кириллический рукописный отрывок, составляющий один лист, – фрагмент Евангелия-апракоса полного из библиотеки Духовной семинарии Госианум в Ольштыне [см.: Остапчук].

⁶ Не учитывается предшествующий 22 мая фрагмент текста, являющийся конечным отрывком предшествующего чтения.

⁷ Никакие события гражданской истории не нашли отражения в БОЗ 154.

которого предназначен на данный день, а в случае отсылки – также начальный краткий фрагмент чтения и место рукописи, где текст чтения приводился полностью.

Состав праздников во фрагменте месяцеслова БОЗ 154

При анализе месяцесловов принято выделять следующие категории праздников: памяти православного Востока, славянские памяти, региональные памяти (в том числе собственно русские), а также «латинствующие» – заимствованные из католических календарей [Лосева, 2001b, с. 44].

Памяти православного Востока составляют подавляющее большинство памятней древнерусских месяцесловов [Там же, с. 57]. В исследованном памятнике преобладают памяти мучеников, святых, апостолов и событий I–IV вв. (70 %). Менее 12 % составляют памяти, относящиеся к V–VII вв. и к VIII – первой половине IX в., – 9 %. Структура «пирамиды» (термин О. В. Лосевой) в количественном соотношении между отдельными пластами памятней сохраняется, несмотря на фрагментарный характер памятника. Согласно наблюдениям Лосевой, древнерусские месяцесловы XI–XIII вв. следует разделять на две категории. К первой относятся те, которые содержат византийские праздники, не простирающиеся далее середины IX в., вторую составляют календари, учитывающие памяти второй половины IX – первой половины X в. [Там же]. В сохранившемся фрагменте месяцеслова БОЗ 154 находится один праздник, восходящий к X в., это 5 июля – день памяти преподобного Лампада (л. 4)⁸. Отсутствует установленный в XI в. византийский праздник преподобного Афанасия Афонского († ок. 1004), включенный 5 июля в некоторые месяцесловы конца XIV в. [Там же, с. 59]. В то же время фрагмент рассматриваемой рукописи отражает процесс пополнения календарей новыми греческими праздниками – памяти константинопольских патриархов IX–XI вв. Такова память святого Мефодия, архиепископа Константинополя (л. 1 об.), характерная для Типикона храма Софии, Премудрости Божией в Константинополе [Ostapczuk, 2016, s. 69]. Она зафиксирована под датой 14 июня вместе с памятью пророка Елисея.

Праздники западного происхождения. В небольшом фрагменте месяцеслова БОЗ 154 памяти святых, восходящие к западному календарю, можно искать под девятью датами, под которыми они встречаются в месяцесловах других Евангелий. Даты вместе с приписанными им «латинствующими» праздниками представлены в таблице в сопоставлении с памятнями, отмеченными в БОЗ 154 (табл. 1).

⁸ К середине IX в. относится память праведного Евдокима – 31 июля (л. 5с), впрочем, точная дата смерти праведника неизвестна.

Таблица 1

Праздники западного происхождения в сопоставлении с памятями в БОЗ 154

Дата	Праздники западного происхождения ⁹	Праздники в БОЗ 154
31 мая	Мученицы Петронии	–
5 июня	Мученика Вонифатия Тарсийского или Вонифатия Германского	–
15 июня	Мучеников Вита и Модеста	–
18 июня	Мученицы Марины в Александрии	–
19 июня	Мученика Гervasия Медиоланского	Апостола Иуды, брата Господня (л. 1 об.)
18 июля	Преподобного Арсения Великого или Арнульфа, епископа Мецкого	Мученика Емилиана (л. 4 об.)
21 июля	Пророка Даниила	Преподобного Симеона, Христа ради юродивого, и Иоанна (л. 4 об.)
30 июля	Германа, епископа Оксеррского	Мученика Иоанна Воина (л. 5)

Как можно отметить, в четырех случаях памяти в БОЗ 154 отсутствуют (даты пропущены). Остальные дни учтены, однако на месте предполагаемых праздников западного происхождения мы находим другие памяти.

Славянские праздники. Исследованный фрагмент календаря охватывает период с 22 мая по конец августа, следовательно, там отсутствуют праздники на 30 января – обретение в Херсонесе Кириллом-Константином мощей Климента, папы Римского, 14 февраля – день преставления Кирилла Философа (869 г.) и 6 апреля – день преставления моравского архиепископа Мефодия (885 г.) [Лосева, 2001b, с. 76]. Не нашли в нем отражения также новые южнославянские праздники, которые стали устанавливаться в связи с активным канонизационным процессом, начавшимся с рубежа XII–XIII вв. на Балканах [Там же, с. 82]. Под датой 16 августа в некоторых болгарских и сербских, а с конца XIV в. также древнерусских месяцесловах появилась новая память – Иоакима Осоговского, умершего на рубеже XI и XII вв. В БОЗ 154 на этот день предусмотрена память мученика Диомида (л. 6).

⁹ Полный список памятней, заимствованных из западного календаря, см.: [Лосева, 2001b, с. 72–74].

Русские праздники. В месяцесловы Евангелий, Апостолов и Обиходников XI–XIV вв. было внесено 19 «имен русских святых и фактов церковной жизни Руси» [Лосева, 2001b, с. 88, 117–119]. Мы сосредоточим внимание на шести, празднуемых в период с 22 мая по конец августа (табл. 2).

Таблица 2

Русские праздники в сопоставлении с памятями в БОЗ 154

Дата	Русские праздники	Праздники в БОЗ 154
23 мая	Обретение мощей святого Леонтия, епископа Ростовского	Преподобного Михаила, епископа Синадского (л. 1)
31 мая	Перенесение мощей Феодосия Печерского	–
11 июля	Равноапостольной княгини Ольги	Великомученицы Евфимии (л. 4 об.)
15 июля	Равноапостольного князя Владимира	Мучеников Кирика и Иулитты (л. 4 об.)
24 июля	Благоверных князей Бориса и Глеба	Мученицы Христины (л. 5)
1 августа	Спаса Всемилоственного и Пресвятой Богородицы	Семи мучеников Маккавеев, матери их Соломонии и учителя их Елеазара (л. 5)

Из сопоставления видно, что в месяцеслове БОЗ 154 русские праздники не нашли места. Известно, что месяцесловов, охватывающих все установленные русские памяти, не существует, однако в значительной их части упоминаются хотя бы два главных праздника, а именно: 24 июля – память Бориса и Глеба и 26 ноября – Юрьев день или, по крайней мере, один из них [Лосева, 2001b, с. 115]. Древнейшей рукописью, фиксирующей праздник, посвященный Борису и Глебу, является Мстиславово Евангелие [Там же, с. 92]. Остальные русские праздники, приведенные в таблице, распространялись на Руси между XI и XIV вв., память равноапостольной княгини Ольги отмечается впервые в самом конце XIV в. и распространяется только с XV в. [Там же, с. 89–90].

Состав памятей в месяцесловах зависел от Устава – Типикона, устанавливающего порядок православного богослужения. Традиции богослужения православного Востока складывались под влиянием главным образом трех следующих уставов: Великой церкви (использовался в XI–XII вв.), Студийского (XII–XIV вв.), Савваитского Иерусалимского (стал внедряться с последних десятилетий XIV в.)¹⁰

¹⁰ Кроме основного участия в формировании древнерусского богослужения трех названных Типиконов, Лосева отмечает в календарях следы влияния также Святогробского патриаршего Типикона [Лосева, 2001а, с. 21].

[Лосева, 2001а, с. 21, 25]. Месяцесловы XIV в. – это в большинстве памятники смешанного типа, отражающие влияние как Устава Великой церкви, так и Студийского [Там же, с. 26].

Различия между Типиконами состояли в составе праздников. Некоторые памяти были общими для двух Типиконов, однако отмечались в разные дни. В БОЗ 154 на связь с традицией Устава Великой церкви указывают память 630 святых отцов IV Вселенского собора в Халкидоне (л. 4 об.), зафиксированная под числом 16 июля (согласно Студийскому типикону, она приходится на ближайший воскресный день после 11 июля [Лосева, 2001b, с. 384]), память мучеников Павла и Иулиании (л. 6), которая отмечается 17 августа (по Студийскому уставу она празднуется 4 марта [Там же, с. 409]). О влиянии Студийского типикона свидетельствуют, например, память преподобного Симеона Столпника на Дивной горе (л. 1) под датой 24 мая (23 мая по Уставу Великой церкви [Там же, с. 346]), память священномученика Дорофея Тирского (л. 1), отмечающаяся 6 июня (5 июня по Уставу Великой церкви и Иерусалимскому [Там же, с. 356]), праздник апостола Иуды, брата Господня (л. 1 об.) – 19 июня (согласно Типикону Великой церкви, празднуется 16 мая [Там же, с. 365]) и память апостола от семидесяти Акила (л. 4 об.) – 13 июля (14 июля по Уставу Великой церкви [Там же, с. 381]).

Рукопись БОЗ 154 относится к второй половине XIV в. Именно в конце этого столетия наступает переход от Студийского устава к Савваитскому Иерусалимскому [Сергий (Спаский), с. 189]¹¹. Следы Студийского Типикона в исследованном тексте отмечены выше. Обратим внимание на праздники, которые могли бы свидетельствовать о влиянии Савваитского Иерусалимского устава. Следы его воздействия в отрывке месяцеслова БОЗ 154, охватывающем период с 22 мая по 31 августа, можно искать 5 и 13 июля. В рукописи обе даты отмечаются, однако под первой из них вместо савваитской памяти Афанасия Афонского [ср.: Лосева, 2001b, с. 59] мы находим память преподобного Лампада (л. 4), а вместо праздника Собора Архангела Гавриила – память апостола Акила (л. 4 об.), характерную для Студийского устава. Таким образом, смена Типикона на Савваитский Иерусалимский не находит отражения в отрывке исследованного месяцеслова, о чем свидетельствует также отмеченное ранее отсутствие новых болгарских и сербских праздников, таких как память Иоакима Осоговского.

Место отрывка месяцеслова БОЗ 154 среди месяцесловов других Евангелий-апракосов

В связи с большой неоднородностью состава праздников в древнерусских месяцесловах нельзя говорить об их столь упорядоченном делении на типы, классы, как в случае первой части апракоса, в которой

¹¹ Следует учесть, что следы влияния Савваитского устава заметны уже в памятнике XIII в. – Евангелии РНБ. Ф. п. 1. 118 [Лосева, 2001а, с. 27].

чтения расположены в соответствии с подвижным циклом церковного года¹². Тем не менее, установление определенных сходств между месяцесловами, особенно более поздними, восходящими к XIV в., возможно [ср.: Лосева, 2001b, с. 37]. Для того чтобы считать пару, группу месяцесловов близкими, кроме подобного состава праздников, должны совпадать формулировки заголовков праздников и чтений. О близком же родстве, происхождении от общего протографа могут свидетельствовать общие ошибки [Там же]. Ниже попытаемся выделить группу рукописей наиболее сходных с БОЗ 154 по составу праздников.

В отрывке месяцеслова БОЗ 154 преобладают популярные праздники, распространенные в календарях Евангелий, не отличающиеся особой уникальностью. В поиске особенностей, которые могли бы оказаться характерными для более узкого круга месяцесловов, обратим внимание на даты, под которыми отмечаются два праздника:

– 14 июня – пророка Елисея и святого Мефодия, патриарха Константинополя (л. 1 об.);

– 16 июля – мучеников Онисифора и Порфирия, а также память 630 отцов IV Собора в Халкидоне (л. 4 об.);

– 17 июля – священномученика Афиногена и великомученицы Марины (л. 4 об.);

– 17 августа – мучеников Павла и Иулиании, а также мученика Стратоника (л. 6);

– 20 августа – пророка Самуила и апостола от семидесяти Фаддея (л. 6 об.).

Рукописей Евангелий-апракосов, месяцесловы которых содержат аналогичные пары праздников¹³, оказалось несколько (от 6 до 13) под каждой датой. Большинство из них фиксируют аналогичную с БОЗ 154 пару памятей только под одним из указанных чисел. Наиболее часто аналогичные пары памятей встречаются в полных апракосах: в Тип-6 и Пог-13 – под четырьмя датами, и в Фол-9, Фол-15, Мст, СГр, – под тремя¹⁴. Сопоставление всех праздников начиная с 22 мая по 31 августа в БОЗ 154 и в указанных рукописях показало, что менее всего различий – четыре – обнаруживается между исследованным памятником и Пог-13, а также Фол-15. Между БОЗ 154 и Тип-6 отмечено пять различий, а БОЗ 154 и Фол-9 – шесть. Мст и СГр отличаются, соответственно, в восьми и десяти местах, учитывая только те дни, на которые в обоих сравниваемых календарях вообще предусмотрен какой-нибудь праздник.

¹² Обширную классификацию славянских рукописей в соответствии с содержанием и расположением чтений в первой части апракоса, то есть согласно дням церковного года, провела Л. П. Жуковская [Жуковская, 1968; Жуковская, 1976].

¹³ При исследовании использовался сводный календарь XI–XIV вв. Лосевой [Лосева, 2001b, с. 141–420].

¹⁴ Сокращения названий рукописей приводятся в вариантах, предложенных Л. П. Жуковской [Жуковская, 1976, с. 355–366] и О. В. Лосевой [Лосева, 2001b, с. 122–125, 141].

Выше упоминалось о так называемом «литургическом ядре» месяцеслова, то есть о совокупности праздников, выступающих даже в самых кратких календарях [Лосева, 2001b, с. 34–35]. БОЗ 154 содержит такие праздники, за исключением одного – Положения пояса Богородицы, приходящегося на 31 августа. Среди всего лишь десяти рукописей Евангелия, в которых эта «обязательная» [Там же, с. 34, 420] память также пропущена, находятся Пог-13, Фол-9 и Фол-15, которые мы признали сходными с БОЗ 154 по наличию одинаковых пар праздников под определенными датами.

* * *

Входящий в состав кириллической рукописи БОЗ 154 фрагмент месяцеслова – это календарь избранного состава. Помещенные в нем праздники охватывают свыше половины дней в период с 22 мая по 31 августа, хотя полные тексты чтений содержит всего 14 % памятей. Подавляющее большинство праздников имеют отсылки к местам, в которых тексты давались полностью. Отмеченные праздники принадлежат к категории памятей православного Востока. Памяти западного происхождения отсутствуют. В состав рукописи не входят славянские праздники, в том числе кирилло-мефодиевские, которые в месяцесловах приходятся на дни, остающиеся за рамками изучаемого отрывка календаря. Не отмечено также русских праздников, включая один из наиболее распространенных в древнерусских месяцесловах – праздник Бориса и Глеба. Во фрагменте месяцеслова БОЗ 154 отразились традиции Устава Великой церкви и Студийского устава. Следов позднейшего Савваитского Иерусалимского Типикона не отмечено. В ходе наблюдений над составом праздников в БОЗ 154 в сопоставлении с другими древнерусскими месяцесловами удалось выявить сходство с полными апракосами Пог-13 и Фол-15, в меньшей степени также с Тип-6 и Фол-9. Результаты анализа соответствуют датировке БОЗ 154, так как месяцеслов имеет черты, типичные для календарей второй половины XIV в.

Приложение

Памяти фрагмента месяцеслова БОЗ 154¹⁵

(Л. 1) //... вѣ. кѣ. днѣ стѣо мѣк. василиска. еоѹа. ѿ ма. рѣе гѣ своимъ оѹѣ. се азъ
 посылаю вы яко шѣца. пѣ. вѣ срѣѣ. в. нѣ. в матфен:·
 вѣ. кѣ. днѣ прѣ вна ѿца нашѣ мнина еппа соудадона. исповѣднѣ. еоѹа. ѿ лоѹ.
 рѣе гѣ своимъ оѹѣ всакъ иже исповѣсть ма. пѣ. вѣ. кѣ. октамбра.
 ѿ полу:·

¹⁵ Текст передается с делением на слова. Выносные буквы представлены как в рукописи, титла не раскрываются, точки и черточки над гласными не передаются.

въ. кѢ. днѣ прѣвна оца нашѣ. семевна иже въ дивнѣи горѣ. еоуа. пѣ. септл
 рл. въ. а:
 въ. кѢ. днѣ стго сѣномѣк. ферапонта. еоуа. рѣе гѣ всл мьнѣ прѣдана соу. пѣ.
 в четвѣ. г. нѣ. ѿ матфеа:

МЦА. ИОНА. ВЪ. Г.

днѣ стхъ мѣк. лукьяна. и паулы. и с нима младенецъ. оупатиа. паула.
 и диноусиа. еоуа. ѿ мат. рѣе гѣ своимъ оуѣни. се азъ посылаю въ
 яко вьца. пѣ. въ срѣ. в. нѣ. ѿ матфеа:
 въ. д. днѣ прѣвна вца нашѣ. митрофана. архиеппа костантина гра. еоуа.
 ноявра. въ. гѣ:
 въ. з. днѣ стго сѣномѣнка дорофеа. еппа тоурьска. еоуа. ѿ лоу. въ шно.
 призва ісѣ оуѣнка своа. пѣ. соу. з. ѿ локы:
 въ. з. днѣ стго мѣнка. федота. агкоурьска. еоуа. ѿ ивана. рѣе гѣ к пришедъши
 к нему иудѣемъ не входли дверми. конѣ. обращете. пѣно. е. нѣ. въ
 четвергъ. ѿ полоу:
 въ. и. днѣ рекше възвращенье мѣ. стго мѣк. фешдора стратилл. еоуа. ѿ лоу.
 рѣе гѣ ничто покрвѣе. пѣ. октавра. въ. кѣ:
 въ. д. днѣ стхъ мѣкѣ. александра. и антонинъ. ѿ мат. еоуа. рѣе гѣ своимъ
 оуѣ се азъ посылаю въ. пѣ. в срѣ. в. нѣ. ѿ мат. (Л. 1 об.) //
 въ. і. днѣ стго тимофеа еппа проускаго. еоуа. ѿ лоу. рѣе гѣ своимъ оуѣ
 вънемлѣте ѿ члѣкѣ. пѣно. въ вторнѣ. вѣ. нѣ. ѿ лоу:
 въ. дѣ. днѣ стго аплоу варфоломѣа. и варнавъ. еоуа. ѿ лбу. [текст чтения:
 Лк 9 : 1-2; 10 : 1, 16]. пѣ. октавра. въ иѣ. и тѣмъ кончан:
 въ. дѣ. днѣ оуспенъ стго прѣрка яеисѣа. сѣа асафатова. еоуа. ѿ лоу. въ шно
 врѣмѣ дивлахоу са народи. конѣ. идаше пѣно. в патѣ. д. нѣ. ѿ лоу:
 въ т же днѣ стго мѣфодиа архиеппа. костантина гра. еоуа. пѣ. маиа. въ.
 кѣ:
 въ. дѣ. днѣ стго апла иуды. по плоти бра гѣа. сѣа ивсифова. еоуа. ѿ марка.
 въ шно врѣкѣ приде ісѣ въ вѣѣство свое. конѣ. невѣрованна ра ихъ.
 пѣно. въ вторнѣ. дѣ. нѣ. ѿ мат:
 въ. кѢ. днѣ стго мѣнка. иоулиана. еоуа. ѿ лоу. рѣе гѣ всакъ иже исповѣсть
 ма. конѣ. подобаетъ реци. писанѣ. октавра. въ. кѣ. ѿ поу:
 кѢ рождтво стго ивана прѣча. еоуа. ѿ локы. [текст чтения: Лк 1 : 1-25,
 57-68, 76, 80]
 (Л. 3) //... въ. кѢ. днѣ стго аплоу петра и павла. еоуа. на зауртѣни. дѣ. въскрѣное.
 а се на литургии. еоуа. ѿ матфеа. [текст чтения: Мф 16 : 13-19]
 въ. л. стхъ апла. вѣ. еоуангѣе. ѿ марка. [текст чтения: Мк 3 : 13-18;
 6 : 7-13]

(Л. 3 об.) //...

МЦА. ИЮЛА. ВЪ

д. днѣ. стго чѣтворцю. коузмы. и демияна. еоуа. пѣ. вктавра. въ. д:
 въ. в. днѣ положение ѣтныа ризы прѣтыа вца въ влахѣрнѣ. еоуа. ѿ лу. пѣ.
 септл. ѣ¹⁶. и. (Л. 4) //
 въ. г. днѣ стго мѣка. иоуакынѣа. еоуа. ѿ лоу. пѣ. септвр. въ. к:
 въ. д. днѣ прѣвнаго вца нашѣ. андрѣа. архиеппа критьскаго. еоуа. ѿ
 ивана. рѣе гѣ къ пришедшимъ к нему иудѣемъ. аѣи. аѣи. гѣю
 вамъ. не въходли дверми. пѣ. въ четвѣтокъ. е. нѣ. ѿ полоу:

¹⁶ Отсутствие буквы в перед ѣ.

- въ. ѿ. днѣ прѣвнѣ ѿца нашего. еѡлампада: еѡдѣ. ѿ матфѣ: [текст чтения: Мф 7 : 12–21]
- въ. и. днѣ стго и велика мѣнка прокопина. еѡдѣ. ѿ лоукуы: [текст чтения: Лк 6 : 17–19; 9 : 1–3; 10 : 16]. (Л. 4 об.) //... пи. октѣ. въ. ии. днѣ. и тѣмь кончан:
- въ. ѡ. днѣ стго сѣномѣнка панкрата. еѡдѣ. ѿ ма. рѣе гѣ вѣдѣ елико аще хоцете да творатъ вамъ члѣци. ици сего мѣсѣца. въ. ѿ. днѣ:
- въ. аи. днѣ стѣна еѡфимита. еѡдѣ. пи. септѣбр. въ. зѣ:
- въ. ги. днѣ стго свѣномѣнка на (!) аѡла аѡла (!) аѡулы. еѡдѣ. ѿ лоу. въ. ѡнѡ посла ісѣ ѿ оуѣнкѣ своихъ два два. конѣ. граду томоу. пи. въ. пѣ. ѿ. нѣ. ѿ лукты:
- въ. ди. днѣ прѣвнаго ѿца нашѣ. иѡсифа. архіеѡпа селуньска. еѡдѣ. ѿ ма. аще кто хоце по мнѣ ити. конѣ. въ. црѣствии своемъ. писано. в четвер. з. нѣ. ѿ матфѣа:
- въ. еи. днѣ стхъ мѣнкѣ. коурика. иѡулиты. мѣре іего. еѡдѣ ѿ матѣ. пи. соу. і:
- въ. зи. днѣ стхъ мѣнкѣ. ѡнѣсифора. и порѡурита. і стѣ ѡѣ. хл. иже въ халкидонѣ. еѡдѣ. ѿ матѣ. пино. октѣбра. въ. аи. тѣ есте свѣ:
- въ. зи. днѣ стго свѣномѣнка анфиногена. еѡдѣ. ѿ иѡа. рѣе гѣ к пришедшимъ к нему иудѣемъ. аѡи. аѡи. глѡ вамъ. не въходди дѡерми. конѣ. обрѡщете. пи. въ четвергѣ. ѿ. нѣ. ѿ пѡ. ѿ иѡа:
- въ. ти. днѣ стѣна сѣномѣнцѣ. маринты. еѡдѣ. декѣбр. въ. д:
- въ. ии. днѣ стго мѣнка. емилиана. еѡдѣ. ѿ иѡа. рѣе гѣ азъ есмь лоза истиньнага. коц. испѡнит сѣ. на стрѣхѣ. въ. а¹⁷.
- въ. кѣ. днѣ стго прѣрка. ильи. еѡдѣ. пи. в пѣ. а. нѣ. ѿ лукты:
- въ. ка. прѣвна ѿца нашего семеѡна оуродиваго хѣ ра. и иѡана. еѡдѣ. соу. ди. ѿ лоу:
- въ. кв. днѣ стѣна марина. (Л. 5) // магдалынѣ. еѡдѣ. ѿ иѡана. въ ѡнѡ. мѣриа стояше оу грѡба. ици заѡу въскрѡе. и. дрѡугѡе ѿ марка. миѡуѡши соу. въскрѡе. вторѡе:
- въ. кд. днѣ стѣна мѣнцѣ хрѣтинты. еѡдѣ. пи. декѣмѣбр. въ. д:
- въ. ке. днѣ оуспѣвнѣе стѣна. аѡны. мѣре стѣна вѣца: еѡдѣ. ѿ иѡана¹⁸. [текст чтения: Мк 3 : 31–35]
- въ. кз. днѣ стхъ мѣнкѣ. ермолага. ермиппа. и ермократа. еѡдѣ. ѿ лоу. рѣе гѣ вънемаѣте ѿ члѣкѣ. пи. септѣбр. въ. к:
- въ. кз. днѣ стго мѣнка. пантелѣимона. еѡдѣ. ѿ иѡа. си заповѣдаю вамъ. пи. соу. г. по пасѣцѣ:
- въ. ки. стго мѣнка еѡустафина. иже въ агкурѣ. еѡдѣ. ѿ матѣ. рѣе гѣ се азъ посылаю въ тако ѡвѣца. конѣ. сѣсет сѣ. пино. въ срѣ. в. нѣ. ѿ матфѣа:
- въ. л. бѣнаго иѡана. воиника. еѡдѣ. ѿ ма. рѣе гѣ аще кто хоцетъ. въ слѣ. конѣ. въ црѣвии своемъ. пи. въ четвѣ. з. нѣ. в матѣ:
- въ. ла. днѣ прѣвна. еѡдокима нова. еѡдѣ. ѿ матѣ. рѣе гѣ аще кто хоце въ слѣ. конѣ. въ црѣвии своемъ. пи. в чѣ. з. нѣ. ѿ матѣ:

Мѣца. явгоуѣти. въ

- а. днѣ. стхъ макавен. и еѡазара. и солѡмони. и. з. штрѡкѣ. еѡа. еѡдѣ. ѿ ма. рѣе гѣ своимъ оу. се азъ посылаю въ тако ѡвѣца. конѣ. сѣт сѣ. пи. въ срѣ. в. нѣ:

¹⁷ На полях другим почерком дописаны буквы мѣ.

¹⁸ На самом деле приводится текст Евангелия от Марка (Мк 3 : 31–35).

- въ. в̄. дн̄ь ст̄го первомѣнѣ [] на¹⁹ еоуа̄. ѿ мар̄. п̄и. в̄ п̄л̄. е̄т̄. н̄. в̄ лѹ̄.:
- въ. г̄. дн̄ь ст̄хъ ѿцѣ нашѣ. даль (Л. 5 об.) // мата. фаууста. исакиа. еоуа̄. ѿ
мат̄. р̄ѣ г̄ь своимъ оӯ вса мнѣ прѣдана. п̄и. дек̄л̄вр. въ. е̄. дн̄ь.:
- въ. з̄. прѣсвѣраженіе г̄а нашѣ іса̄ х̄а̄. на заӯ. еоуа̄. ѿ лѹки. [текст чтения:
Лк 9 : 28–36] на л̄и. еуа̄. ѿ матфеа. [текст чтения: Мф 17 : 1–9]
(Л. 6) // ... въ. и. дн̄ь прѣвна ѿца нашѣ. емилиана. еоуа̄. ѿ лѹ̄. р̄ѣ г̄ь своимъ
оӯ. ничтоже покрѣвено. коц. еже пѣбаеть рещи. п̄и. в̄ пат̄. з̄. нѣ.
лоӯ.:
- въ. д̄. дн̄ь ст̄го ап̄ла матфеа. иже в̄ѣ єдинъ ѿ. о̄. і причтѣ в̄ѣ к̄ъ. ал̄. ап̄л̄ъ.
въ иуды мѣсто скариотскаго. еоуа̄. ѿ марка. въ шнд̄. призва іс̄ъ
шба на десате оӯ своа и нача га слати два два. конѣ. ицѣлахоу. п̄и.
в̄ срѣ. д̄т̄. ѿ матфе.:
- въ. і. дн̄ь ст̄го лаурентиа. еоуа̄. п̄ ино. соӯ. а̄. поста.:
- въ. ал̄. дн̄ь ст̄го м̄нка еоупла дыакона. еоуа̄. соӯ. г̄. по пасцѣ.:
- въ. в̄т̄. дн̄ь ст̄хъ м̄нк. фотиа. іаникита. еоуа̄. ѿ марка. р̄ѣ г̄ь своимъ оӯ
влюдѣте вы сѣ. конѣ. т̄ь с̄пт̄ с̄л. п̄и. в̄ понѣлнѣ. з̄т̄. нѣли. въ лоуцѣ.:
- въ. д̄т̄. дн̄ь прѣвнаго маркела. еоуа̄. п̄и. вкт̄л̄вр. въ. к̄а.:
- въ. е̄т̄. оусѣбніе пр̄ тыа в̄ц̄а. еоуа̄. п̄и. септамвѣра. въ. и.:
- въ. з̄т̄. ст̄го диомида. еоуа̄. септамвѣра. п̄и. въ. в.:
- въ. з̄т̄. ст̄хъ м̄нк. павла. иоулианъы сестры его. и стратоника. еоуа̄. ѿ лѹ̄.
вънемлѣ ѿ ѹл̄к̄ъ. п̄и. септ̄л̄вр. въ. к.:
- въ. ӣт̄. стою м̄нку. фрولا. и лавра. еоуа̄. окт̄л̄вр. въ. кѣ.:
- въ. д̄т̄. дн̄ь ст̄го андрѣа стратилата. и с нимъ. в. д̄. ч̄. г̄. (Л. 6 об.) // м̄нкъ.
еоуа̄. ѿ мат̄. р̄ѣ г̄ь всакъ иже исповѣсть ма пр̄. конѣ. послѣднни
перви. щи. а. нѣ.:
- въ. к̄. ст̄го пр̄рка самоила. еоуа̄. ѿ мат̄. р̄ѣ г̄ь едите. конѣ. і скръжетъ зорѣд̄. въ
т̄ь дн̄ь ст̄го ап̄ла фадѣа. єдиногѣ ѿ. о̄. еоуа̄. ѿ мат̄. п̄и. ногам̄. въ. а.:
- въ. к̄в̄. ст̄го агафоника и дружинъы ѿго. еоуа̄. ѿ мат̄. р̄ѣ г̄ь своимъ оӯ. се азъ
посылаю вы. конѣ. т̄ь с̄пт̄ с̄л. п̄и. в̄ срѣ. в. нѣ.:
- въ. к̄г̄. прѣвна ѿца нашѣ калиника. архиеп̄па константина гр̄а. еоуа̄. р̄ѣ г̄ь
азъ єсмь дверь. п̄и. септ̄л̄вр. въ. в.:
- въ. к̄з̄. ст̄хъ м̄нкъ. андриана. и наталиа. еоуа̄. ѿ ива. р̄ѣ г̄ь азъ єсмь лоза
истинаа. конѣ. боудѣ. п̄и. въ стр̄тх̄. въ. а. м.:
- въ. к̄з̄. прѣвна ѿца нашѣ. поумина ѿходника. еоуа̄. ѿ лѹ̄. въ шнд̄. ста іс̄ъ
на мѣстѣ равнѣ. п̄и. в̄ пат̄. в. нѣ. ѿ лоукы.:
- въ. к̄д̄. дн̄ь оусѣкновѣніе. ст̄го ивана. прѣдѣтеча. еоуа̄. ѿ марка. [текст
чтения: Мк 6 : 14–30]

БОЗ 154. Л. 1–6 об.

Список использованных рукописных источников

БОЗ 154 – Rps BOZ 154. Ewangelia aprakos na czerwiec-sierpień.

БОЗ 2060 – Katalog rękopisów BOZ 1–201 / Przyborowski, J. uzupełniony przez
Tadeusza Korzона.

Мст – Апракос Мстислава Великого / изд. подг. Л. П. Жуковская и др. М. :
Наука, 1983. 527 с.

¹⁹ Первая часть имени первомученика Стефана – буквы **стефа** – отсутствуют, осталось пустое место.

- Тип-6 – РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 6. Евангелие-апракос полное.
Тип-7 – РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 7. Евангелие-апракос полное.
Тип-8 – РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 8. Евангелие-апракос полное.
Тип-9 – РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 9. Евангелие-апракос полное.
Фол-9 – ОР РНБ. Ф.п.1.9. Евангелие-апракос полное.
Фол-15 – ОР РНБ. Ф.п.1.15. Евангелие-апракос полное.

Список литературы

Ермошин А. В., Кузьмин С. И. Лекционная структура современного русского богослужебного Евангелия и древнерусских апракосов (на материале Казанского Евангелия XIV века): сравнительный анализ // *Культура и цивилизация*. Т. 9. 2019. № 6А. С 104–114. DOI 10.34670/AR.2020.46.6.012.

Жуковская Л. П. Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // *Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология: сб. ст. / под ред. В. В. Виноградова*. М.: Наука, 1968. С. 199–332.

Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М.: Наука, 1976. 369 с.

Лосева О. В. Периодизация древнерусских месяцесловов XI–XIV вв. // *Древняя Русь*. 2001а. № 4. С. 15–36.

Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. М.: Памятники ист. мысли, 2001b. 420 с.

Останчук Е. Неизвестный пергаменный отрывок кириллического Евангелия апракос полного из библиотеки Духовной семинарии Госианум в Ольштыне // *Scripta & e-Scripta*. Т. 16–17. 2017. С. 147–164.

Рогов А. И. Кириллические рукописи в книгохранилищах Польши // *Studia Źródloznawcze*. Т. 14. 1969. С. 153–167.

Сергий (Спаский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир: Типолит. В. А. Паркова во Владимире, 1901. 737 с.

Темчин С. Ю. Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике. Kraków: Scriptum, 2010. 305 с.

Щанов Я. Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики: в 2 ч. М.: [Б. и.], 1976. Ч. 1. 161 с.

Garzaniti M. Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2001. 801 S.

Józef Tomasz Przyborowski // *Internetowy Polski Słownik Biograficzny*: [oficjalna strona internetowa]. URL: <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-tomasz-przyborowski-1823-1896-filolog-historyk-bibliotekarz> (data dostępu: 18.02.2021).

Kaliszuk J., Szyller S. Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2012. 296 s.

Kaszlej A. Rękopisy cyrylickie w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie // *Prace badawcze i bibliograficzne nad zbiorami rzadkich i cennych ksiąg i dokumentów: materiały z seminarium polsko-radzieckiego Warszawa 8–10 października 1985 / pod red. H. Bułhaka, J. Z. Lichańskiego*. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 1991. S. 77–86, 180–190.

Kocówna B., Muszyńska K. Inwentarz rękopisów Biblioteki Ordynacji Zamojskiej sygn. 1–2051. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 1967. 148 s.

Korzon Tadeusz // *Encyklopedia PWN*: [oficjalna strona internetowa]. URL: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Korzon-Tadeusz;3926067.html> (data dostępu: 18.02.2021).

Naumow A., Kaszlej A. Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce: katalog. Kraków: Scriptum, 2004. 572 s.

Ostapczuk J. Cerкiewnosłowiańskie rękopisy Ewangelii w Polsce // *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu / pod red. K. Wojciechowskiej, W. Konacha*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, 2013. S. 197–229.

Ostapczuk J. Menologion kijowskiego ewangeliarza pełnego z 1707 roku (uwagi wstępne na przykładzie miesiąca wrzesień) // *Elpis*. T. 18. 2016. S. 65–73. DOI 10.15290/elpis.2016.18.08.

Paszkievicz U. Inwentarze Biblioteki Ordynacji Zamojskiej przez ponad sześćdziesiąt lat uchodziły za spalone! // *Cenne, bezcenne, utracone*. 2011. № 1 (66). S. 21–23.

Smoleńska B., Muszyńska K. Katalog rękopisów. Ser. 3. Zbiory Biblioteki Ordynacji Zamojskiej. T. 2. Rękopisy od XVI do XIX wieku (sygn. BOZ do 2050). Warszawa: Biblioteka Narodowa, 1991. 583 s.

Szczapow J. N. Cyrylickie księgi rękopiśmienne ze zbioru Biblioteki Ordynacji Zamojskiej w Bibliotece Narodowej w Warszawie // *Rocznik Biblioteki Narodowej*. T. 11. 1975. S. 279–309.

References

Ermoshin, A. V., Kuz'min, S. I. (2019). Lectionary structure of the modern Russian liturgical Gospel and Old Russian lectionaries (with reference to the Kazan Gospel of the 14th century): a comparative analysis. In *Kul'tura i tsivilizatsiya*. Vol. 9. No. 6A, pp. 104–114. DOI 10.34670/AR.2020.46.6.012.

Garzaniti, M. (2001). *Die altslawische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag. 801 S.

Józef Tomasz Przyborowski. (N. d.). In *Internetowy Polski Słownik Biograficzny* [website]. URL: <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-tomasz-przyborowski-1823-1896-filolog-historyk-bibliotekarz> (accessed: 18.02.2021).

Kaliszka, J., Szyller, S. (2012). *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*. Warszawa, Biblioteka Narodowa. 296 p.

Kaszlej, A. (1991). Rękopisy cyrylickie w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie. In Bulhak, H., Lichański, J. Z. (Eds.). *Prace badawcze i bibliograficzne nad zbiorami rzadkich i cennych księzek i dokumentów: materiały z seminarium polsko-radzieckiego Warszawa 8–10 października 1985*. Warszawa, Biblioteka Narodowa, pp. 77–86, 180–190.

Kocówna, B., Muszyńska, K. (1967). *Inwentarz rękopisów Biblioteki Ordynacji Zamojskiej sygn. 1–2051*. Warszawa, Biblioteka Narodowa. 148 p.

Korzon Tadeusz. (N. d.). In *Encyklopedia PWN* [website]. URL: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Korzon-Tadeusz;3926067.html> (accessed: 18.02.2021).

Loseva, O. V. (2001a). Periodizatsiya drevnerusskikh mesyatseslovov XI–XIV vv. [Periodisation of Russian Menologia of the 11th–14th centuries]. In *Drevnyaya Rus'*. No. 4, pp. 15–36.

Loseva, O. V. (2001b). *Russkie mesyatseslovy XI–XIV vekov* [Russian Menologia of the 11th–14th centuries]. Moscow, Pamyatniki istoricheskoi mysli. 420 p.

Naumow, A., Kaszlej, A. (2004). *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*. Kraków, Scriptum. 572 p.

Ostapczuk, J. (2013). Cerkwiosłowiańskie rękopisy Ewangeli w Polsce. In Wojciechowska, K., Konacha, W. (Eds.). *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu*. Warszawa, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, pp. 197–229.

Ostapczuk, J. (2016). Menologion kijowskiego ewangeliarza pełnego z 1707 roku (uwagi wstępne na przykładzie miesiąca wrzesień). In *Elpis*. Vol. 18, pp. 65–73. DOI 10.15290/elpis.2016.18.08.

Ostapczuk, J. (2017). Neizvestnyi pergamentnyi otrivok kirillicheskogo Evangelija aprakos polnogo iz biblioteki Dukhovnoi seminarii Gosianum v Ol'shtyne [An Unknown Parchment Fragment of the Cyrillic Gospel (Full Lectionary) from the Seminary's Library in Olsztyn]. In *Scripta & e-Scripta*. Vol. 16–17, pp. 147–164.

Paszkievicz, U. (2011). Inwentarze Biblioteki Ordynacji Zamojskiej przez ponad sześćdziesiąt lat uchodziły za spalone! In *Cenne, bezcenne, utracone*. No. 1 (66), pp. 21–23.

Rogov, A. I. (1969). Kirillicheskie rukopisi v knigokhranilishchakh Pol'shi [Cyrillic Manuscripts in the Book Depositories of Poland]. In *Studia Źródłoznawcze*. Vol. 14, pp. 153–167.

Sergii (Spasskii), archbishop. (1901). *Polnyi mesyatseslov Vostoka* [Full Menologium of the East]. Vladimir, Tipo-litografiya V. A. Parkova, vo Vladimire. 737 p.

Shchapov, Ya. N. (1976). *Vostochnoslavyanskije i yuzhnoslavyanskije rukopisnye knigi v sobraniyakh Pol'skoi Narodnoi Respubliki v 2 ch.* [East Slavic and South Slavic Handwritten Books in the Collections of the Republic of Poland. 2 Parts]. Moscow, S. n. Part 1. 161 p.

Smoleńska, B., Muszyńska, K. (1991). *Katalog rękopisów. Ser. 3. Zbiory Biblioteki Ordynacji Zamojskiej. Vol. 2. Rękopisy od XVI do XIX wieku (sygn. BOZ do 2050)*. Warszawa, Biblioteka Narodowa. 583 p.

Szczapow, J. N. (1975). Cyrylickie księgi rękopiśmienne ze zbioru Biblioteki Ordynacji Zamojskiej w Bibliotece Narodowej w Warszawie. In *Rocznik Biblioteki Narodowej*. Vol. 11, pp. 279–309.

Temchin, S. Yu. (2010). *Issledovaniya po kirillo-mefodievistike i paleoslavistike* [Research on Cyrillo-Methodius Studies and Palaeo-Slavic Studies]. Kraków, Scriptum. 305 p.

Zhukovskaya, L. P. (1968). Tipologiya rukopisei drevnerusskogo polnogo aprakosa XI–XIV vv. v svyazi s lingvisticheskim izucheniem ikh [A Typology of Manuscripts of the Old Russian Complete Aprakos of the 11th–14th Centuries in Connection with Their Linguistic Study]. In Vinogradov, V. V. (Ed.). *Pamyatniki drevnerusskoi pis'mennosti. Yazyk i tekstologiya. Sbornik statei*. Moscow, Nauka, pp. 199–332.

Zhukovskaya, L. P. (1976). *Tekstologiya i yazyk drevneishikh slavyanskikh pamyatnikov* [The Textology and Language of Ancient Slavic Works]. Moscow, Nauka. 369 p.

The article was submitted on 26.11.2020

Горнозаводская администрация Урала в постпетровскую эпоху: новые данные*

Алевтина Сафронова

Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия

The Mining Administration of the Urals in the Post-Petrine Era: New Data

Alevtina Safronova

Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia

The history of Ural districts, with their constituent slobodas inhabited by thousands of peasants assigned to factories, and the study of the heads of such districts are an important topic. Without a special focus on these issues, it is impossible to reveal the peculiarities of territorial and economic management in the mining territories. The document in question in this article, which has never been examined before, was compiled by the Chancellery of the Main Directorate of the Siberian and Kazan Plants at the request of the imperial authorities, which were interested in obtaining data on district managers, their tenure, their subsequent appointments, and their successors. Based on this programme, a register was compiled reflecting the history of the districts and the bureaucracy that ruled them from 1724 to 1739. The register also reflects the composition of the heads of the Yekaterinburg office of judicial and zemstvo affairs, the Perm zemstvo office, and factory bodies, which had their own subordinate territories that were not part of the districts. The register testifies to a frequent change of district heads and their recall to manage factory and mining affairs. It also reflects their varied social composition: noblemen, peasant sotniks and clerks, military servicemen, and exiles. The document is a valuable source of information that will lay the foundations for further research on the life of Ural bureaucracy.

* *Citation:* Сафронова, А. (2021). The Mining Administration of the Urals in the Post-Petrine Era: New Data. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1372–1386. DOI 10.15826/qr.2021.4.644.

Цитирование: Сафронова А. А The Mining Administration of the Urals in the Post-Petrine Era: New Data // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1372–1386. DOI 10.15826/qr.2021.4.644 / Сафронова А. Горнозаводская администрация Урала в постпетровскую эпоху: новые данные // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1372–1386. DOI 10.15826/qr.2021.4.644.

Keywords: mining and metallurgical Urals, territorial administration, districts, assigned slobodas, heads of districts

История дистриктов на Урале с входящими в их состав слободами, где проживали тысячи приписных к заводам крестьян, и изучение состава руководителей этих дистриктов являются важной темой, без изучения которой нельзя раскрыть своеобразие горнозаводского территориально-экономического управления. Представленный документ, впервые вводимый в научный оборот, был составлен в Канцелярии Главного правления Сибирских и Казанских заводов по требованию императорской власти, заинтересованной в получении данных о корпусе управляющих дистриктами, времени их пребывания на этой должности, последующих назначениях, их наследниках. Эта информация, отражающая историю развития дистриктов и весь корпус бюрократии, управлявшей ими с 1724 по 1739 г., представлена в ведомости. Также в документе отражается состав руководителей Екатеринбургской конторы судных и земских дел, Пермской земской конторы, заводских органов, имевших свои подведомственные территории, не входившие в состав дистриктов. Содержание ведомости свидетельствует о частой смене глав дистриктов, их отзыве для управления заводскими и горными делами, отражает их пестрый социальный состав: дети боярские, дворяне, крестьянские сотники и подьячие, военные, ссыльные. Документ как ценный источник информации позволит вести дальнейшие разыскания о развитии административного корпуса и жизненном пути уральской бюрократии.

Ключевые слова: горнозаводской Урал, территориальное управление, дистрикты, приписные слободы, главы дистриктов

В ГАСО, в фонде Уральского горного управления выявлен уникальный документ – ведомость, составленная служащими Канцелярии Главного правления Сибирских и Казанских заводов в соответствии с требованиями указов Генерал-берг-директориума от 17 апреля и 18 июля 1739 г. [ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 802. Т. 2. Л. 719–728 об.]. В этом документе сообщалось об именном указе Анны Иоанновны: «учинить ведомости, кто с прошлого 1724 года по нынешней 1739 год в приписных к казенным заводам вотчинах управители и прикащики, и где и с которого по которое время были, и где оные ныне обретаютца, а буде которые померли, после их кто наследники и где обретаютца» [Там же. Л. 718]. Ведомости требовалось прислать в Москву в контору Генерал-берг-директориума для передачи одного экземпляра в контору Правительствующего Сената, другого – в Генерал-берг-директориум «без замедления». Доношение о составлении ведомости в директориум и промемория в его контору были составлены 22 декабря 1739 г., подписаны всеми членами уральской канцелярии и с приложением текста ведомости отправлены с надзирателем работ А. Нефедьевым 9 января 1740 г. [Там же. Л. 717–117 об., 718].

Подготовительные материалы для составления ведомости выявлялись, видимо, не один месяц, ведь следовало сделать выписки о всех дистриктах и их управителях за 16 лет, установить даты вступления в должность главы дистрикта, увольнения с нее, проследить последующие назначения, выявить наследников в случае смерти. Текст окончательного варианта ведомости написан двумя разными почерками, затем выправлен более сведущим сотрудником канцелярии, который внес уточнения, добавления, а в ряде случаев сократил сведения о дальнейшей службе управителей дистриктов, зачеркнув более подробное изложение.

История формирования первых дистриктов во всем многообразии их модификаций на территории Западной Сибири и горнозаводского Урала начала 1720-х гг., основанная на широком круге источников, исследована Д. А. Рединым в общероссийском контексте. Автором раскрыты обязанности возглавлявших их земских комиссаров, охарактеризованы их личности с ближайшим обслуживающим персоналом [Редин, с. 315–353]. В коллективной монографии сотрудников Института истории и археологии УрО РАН при рассмотрении складывания территориальной структуры Екатеринбургского горного ведомства приводятся и списки дистриктов с их слободами на 1723 и 1737 гг., список сел и деревень приписных слобод Екатеринбургского ведомства на 1736 г., отмечается сословный состав глав дистриктов: «Земские комиссары дистриктов... практически в обязательном порядке назначались из представителей старого управительского слоя – тобольских детей боярских» [см.: Территориально-экономическое управление, с. 131, 346, 349–351, 148]. Но подробная история формирования дистриктов и лиц, управлявших ими, еще ждет своего исследователя.

В публикуемой ведомости впервые приводятся данные о времени официального создания того или иного дистрикта с 1723 г., о его реорганизации – включении территории в состав другого дистрикта, изменении состава слобод, причинах этого, упразднении дистриктов. Так, заслуживают внимания изменения в Арамильском, Камышловском, Каменском дистриктах, новообразованном в 1737 г. Китайском дистрикте. Ценны сведения по истории Крутихинского дистрикта, учрежденного 28 февраля 1729 г. из четырех слобод, находившихся ранее в ведении Сибирской губернии, и передаче трех его слобод заводскому ведомству 4 декабря 1731 г., а Белоярской Теченской слободы – в ведение губернии как самой отдаленной от заводов.

Важное значение при изучении особенностей организации территориально-экономического управления горнозаводского Урала имеют сведения, что часть приписных к заводам слобод с крестьянами находилась вне территории дистриктов – в ведении начальства Лялинского, Нерчинского заводов, Пермской земской конторы. Территория Пыскорского дистрикта, учрежденного в 1725 г., до этого находилась под контролем Пермского бергамта.

В ведомости зафиксированы фамилии и имена глав дистриктов с 1724 по 1739 г. с указанием точных дат занятия должности и увольнения, что особенно ценно. Порой с момента назначения на должность до занятия ее проходили десятки дней в связи со сдачей дел на предыдущем посту. Ведомость же позволяет с точностью до дня судить о смене земских комиссаров, содержит данные об их предыдущих заводских должностях (берг-гешворен, гиттенфервальтер, шихтмейстер), фиксирует их последующие перемещения. Всего в ведомости приводятся сведения о 70 руководителях территорий (в ряде случаев это одни и те же лица, перемещавшиеся из дистрикта в дистрикт).

Содержание ведомости позволяет сделать вывод, что в условиях быстрого строительства новых заводов и острого недостатка управленческих кадров комиссаров во главе дистриктов приходилось часто менять, отзывая к управлению заводскими и горными делами. Данные ведомости позволяют утверждать, что состав управляющих дистриктами был чрезвычайно пестрым. Среди них мы видим ссыльных, много военных чинов: поручики, прапорщички, унтер-фендрик, лейб-гвардии сержанты, лейб-гвардии капрал. Здесь и подьячие, крестьянские сотники и сотники «с переменою». Есть и дворяне: выпускники Московской артиллерийской школы и Морской академии, успевшие стать хорошими заводскими специалистами, тобольский дворянин Я. Степанов, ссыльные дворяне В. Ближевский и Ф. Шейнков. Члены Конторы судных и земских дел в Екатеринбурге, да и Пермской земской конторы, имели более высокие военные чины (подполковник, майор, капитан, поручик). Фигурируют двое детей боярских, П. Несенцов и Г. Прокопьев.

Ведомость отражает склонность к использованию своего должностного положения в корыстных целях со стороны семи лиц: А. Булгакова, попавшего под следствие через восемь месяцев после назначения (Камышловский дистрикт), Ф. Шейнкова, Ф. Неклюдова, обвиненных в порче учетных книг и приписке в них излишней руды. Глава Крутихинского дистрикта С. Малатеин был обвинен во взятках, публично наказан кнутом и к делам больше не определялся. Также во взятках был уличен Василий Томилов, переведенный с поста комиссара Арамилевского дистрикта в 1727 г. в Пыскорский дистрикт; за «предерзости» под следствием находился, а потом был наказан управитель Пыскорского дистрикта Ф. Шерстов и пр. Достойных людей не хватало, приходилось продолжать работать и с лицами, уличенными в неблагоприятных проступках.

Документ публикуется с сохранением его орфографических особенностей. За основу взят текст, выверенный правщиком, в примечаниях приведены его дополнения. При этом восстановлены зачеркнутые правщиком сведения из черного варианта.

(Л. 719) Ведомость, кто с прошлого 1724 по нынешней 1739 год в приписных к казенным заводам дистриктах и слободах управители и прикащики, и с которого и по которое время были, и где оные ныне обретаются или померли, и после их кто наследники, и где ж обретаются, значит нижеследующее

[Не ранее 17 апреля 1739 г. – не позднее 22 декабря 1739 г.]¹

В ЕКАТЕРИНБУРГЕ:

КАНТОРА СУДНЫХ И ЗЕМСКИХ ДЕЛ учреждена с 1723 по определению генерала-майора/что ныне генерал-порутчик/г-на Геннина и была по 7 июля 1727, а того числа по силе состоявшегося Е. И. В. в Верховном Тайном Совете 15 марта 1727 указу и по определению ево ж, генерала-порутчика г-на Геннина, сообщена к Сибирскому обер-бергамту, в котором судные и земские дела действием и производились по² 1735 год. А с того года по определению тогда статского действительного, а ныне тайного советника г-на Татищева с товарищи учреждена особо, в которой ведомы судные и земские дела³.

В оных конторах были:

1. Земской комисар /что ныне земской судья/ Степан Неелов с 1724 по 7 июля 1727 году. С 7 же июля 1727 по 1 число декабря⁴ 1731 был в Сибирском обер-бергамте в присудствии членом. 1 декабря 1731 году по определению оного генерала-порутчика г-на Геннина за старостию и болезнию от службы отставлен, и дан ему указ. 9 ноября 1734 по определению тайного советника г-на Татищева с товарищи велено ему ж, Неелову, быть в Перми земским судьей, где и ныне и обретаются.

2. ----- Алексей Булгаков ----- 1727 февраля с 17 по 7 число июля того ж года, 7 ж июля определен в Камышловской дистрикт управителем. // (Л. 719 об.)

3. Майор Михайло Миклашевской 1735 с 1 января по 23 число июля, с 23 июля по 23 число декабря был у надзирания в пограничных з башкирцами крепостей и в оных ружья и протчего. 23 декабря того года по определению тайного советника Татищева за необыкновением к правлению земских дел отпущен в Сибирскую губернию при промемории.

4. Порутчик и полицмейстер Алексей Зубов с 1 января 1735 по 5 число марта 1736. 5 марта 1735⁵ года послан в поход на воров башкирцов, оттуда возвратился и в преднаписанной канторе по-прежнему присутствовал с 1 по 10 ноября; 16 числа того ноября послан в Полевской завод управителем, где и поныне находится.

¹ Нижняя дата устанавливается на основании первого указа Генерал-берг-директориума о необходимости составления ведомостей такого рода, верхняя – по доношению уральского начальства в Генерал-берг-директориум и промемории в его контору об отправке ведомости. См.: ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 802. Т. 2. 717–718.

² Здесь предлог «по» употреблялся в значении «до».

³ Далее вычеркнуто: «и нижеследующия дистрикты и слободы».

⁴ Название месяца вписано правщиком.

⁵ Год указан неверно, правильно – 1736. 22 мая 1735 г. Зубов присутствовал при обсуждении Заводского устава в Екатеринбурге. Военные походы начались в 1736 г.

5. Прапорщик вместо адвоката, а ныне управитель Елизар Назарьев с 1 января 1735 по 28 число мая 1736. С 28 по 24 сентября того ж 1736 года был в походе на воров башкирцов, 24 же сентября по 16 июля 1737 года присудствовал в преднаписанной же канторе; 16 июля послан вторично в поход, оттуда возвратился, и во оной же канторе присудствовал с 3 декабря 1738 по 1739 год. А того года в январе месяце послан на Нерчинские серебряные⁶ заводы управителем.

6. Капитан Карл Брант в оной же канторе⁷ с 1 марта по 17 июля 1737. Того числа послан в пограничные крепости для осторожности от воров башкирцов, где и был по 31 декабря 1737, с того числа по 25 апреля 1738 по-прежнему присудствовал во оной же канторе. // (Л. 720). С 25 апреля по 23 декабря 1738 – в помянутых же крепостях, с 23 же декабря и поныне присудствует по-прежнему в той же канторе.

7. Майор Леонтий Угримов с 28 марта по 4 июля 1737. Того числа послан был в крепости, оттуда возвратился и с 1 числа декабря того ж года и поныне присудствует в Канцелярии Главного заводов правления.

8. Подполковник Глеб Немцов с 9 марта 1738 года и поныне присудствует времянно, а бывает более у охранения границы.

ДИСТРИКТЫ

учреждены по определениям генерала-порутчика г-на Геннина

1. АРАМИЛЬСКОЙ⁸ с 1723 и был по 1735 год, а с 1735 года по определению тайного советника г-на Татищева именован Екатеринбургским и дела, имеющая[ся] в оном, перенесены и действием ныне производятся, и слободы ведомы, в преднаписанной Канторе судных и земских дел.

В том дистрикте были приписаны слободы: 1) Арамилевская, 2) Белоярская, 3) Камышевская, 4) Новопышминская, 5) Уткинская, 6) жители екатеринбургские, уктуския⁹, шарташския и пышминския.

Управители и прикащики были:

С 1 января по 17 марта 1724 крестьянской сотник Афонасей Костромин.

1. Ис присланных ис Тобольска ссыльных Михайло Любавской с 1724 марта с 17 по 14 число апреля¹⁰ 1726. С того числа по силе присланного Е. И. В.¹¹ из Сената указу вина ему отпущена и отпущен в Москву¹¹.

2. Земской подчиненной камисар Василий Томилов 1726 апреля с 14 по 24 число февраля 1727, 24 же числа февраля за необыкновением земских дел отрешен. 3 числа марта 1727 году определено послать и послан в Пысгорской дистрикт управителем,¹² ныне находится при горных делах же¹².

3. Земской подчиненной камисар, а ныне берг-гешворен Яков Степанов с 24 февраля по 10 августа 1727 года. 10 августа того ж года отпущен был

⁶ Слово «серебряные» вставлено на поле составителем документа.

⁷ Вписано правщиком: «в оной же канторе».

⁸ [«Екатеринбургской, а прежде бывшей»] зачеркнуто правщиком, судя по цвету использованных им чернил.

⁹ Вставлено правщиком вместо зачеркнутого «уткинская».

¹⁰ Слово «апреля» вставлено над строкой.

¹¹⁻¹¹ Вписано правщиком.

¹²⁻¹² Дописано правщиком.

в Тоболеск и по возврату со 1730 года определен и был по 1735 год в Екатеринбурге казначеем. С 1 же генваря по 21 июня 1735 был под счетом по Казначейской канторе, 21 июня по 1 генваря 1737 в Екатеринбурге при денежном деле управителем. С 1 же генваря по 13 число ноября 1738 был под счетом по Денежной канторе. 13 ноября определено послать и послан в Алапаевской завод к заводским и земским делам, где и поныне находится.

4. Управитель из детей боярских Прохор Несенцов с 10 августа по 26 сентября 1727, а того числа отрешен и 29 июля 1730 определен в Екатеринбурге при плавильном деле целовальником, которой в декабре месяце 1730 года умре. Наследников не осталось.

5. Лейб-гвардии сержант Антон Шульгин 1727 сентября с 26 по 4 число марта¹³ 1729 году. Марта 4 числа 1729 послан для приему в заводское ведомство Тобольского уезду Крутихинской, Красномыской, Белоярской Течинской, Ольховской слобод и по принятии оных определен он, Шульгин, тамо для отправления по указом и ведения тех слобод. // (Л. 721) Во отлучении же ево Арамильской дистрикт по 1 число марта 1729 года ведали и по указом отправляли того дистрикта подъячей Петр Юрьев с старостою крестьянским.

6. Лейб-гвардии сержант Никифор Безсонов 1729 марта с 1 по 27 генваря 1732. Того ж 1732 года генваря 27 дня послан на завод императрицы Анны¹⁴ к надзиранию лесов, где и был по 28 число декабря 1733 года. Того числа послан на Уткинскую пристань и был при оной по генварь месяц 1735 года. Того ж 1735 марта с 24 по генварь месяц 1736 был при оном же императрицы Анны заводе управителем. 24 генваря 1736 определено быть у охранения пограничных от башкирцов крепостей и в походе на воров башкирцов, где и был по 30 апреля того ж 1736 года. А с того 30 по 22 число марта 1738 за самовольные ево в походах противные указам поступки и по учинении решения велено ему быть при вышепомянутом императрицы Анне заводе надзирателем работ, где и ныне обретається.

7. Лейб-гвардии капрал Михайло Кашпиров 1732 генваря с 22 по генварь месяц 1735 году. Того ж 1735 апреля с 3 числа послан в Санкт-Петербург в караване з железом и припасами. Оттуда возвратился в 1736 году февраля 28 и был при охранении границы от воров башкирцов, // (Л. 721 об.) 22 числа июня 1738 определен и ныне обретається при чувовской Уткинской казенной пристани.

2. КАМЫШЛОВСКОЙ [ДИСТРИКТ] с 1723 и был по 18 апреля 1737, а того числа по определению тайного советника г-на Татищева тот дистрикт и с нижеписанными / кроме Белослудской, коя по тому ж определению приписана к Алапаевскому / слободами переведен и сообщен в Катайской [дистрикт].

В том Камышловском дистрикте были ведомы слободы: 1) Камышловская, 2) Белослудская, 3) Пышминская, 4) Тамакульская, 5) Красноярская.

Управители и прикащики были:

1. Прикащик, ныне шихтмейстер Алексей Булгаков с 1724 года по 17 число февраля 1727 года. С того числа в Екатеринбурге в Земской канторе при судных делах и был при оных по 7 число июля 1727 года. С 6 же августа того же года и по 10 апреля 1728 года при том же Камышловском дистрикте. С 10 апреля по 1 мая 1733 был под следствием, и по решению дела 20 чис-

¹³ «Марта» вставлено над строкой.

¹⁴ Имеется в виду Сысертский завод.

ла иуниа того ж года по определению генерала-порутчика г-на Геннина послан на Лялинской завод управителем¹⁵ и ныне находится в команде горного правления¹⁵. // (Л. 722)

2. Из детей боярских Григорей Прокопьев с 17 февраля по 6 число августа 1727, а с того числа при Алапаевском¹⁶ заводе, где и поныне находится¹⁶.

3. Того ж дистрикта подьячей Феофан Солонин с 10 апреля 1728 по 16 марта 1730, ¹⁷-оной ныне при Алапаевской канторе¹⁷.

4. Лейб-гвардии сержант Антон Шульгин 1730 марта с 16 по 1734 год. С того года послан в Санкт-Петербург в караване з железом и припасы, откуда и поныне на заводы¹⁸ не возвратился.

5. Шихтмейстер Федор Шеинков с 1 января по 15 ноября 1734, а с того [числа] по 24 число мая 1735 был под следствием в испорченье чисченьем и скребленьем книг и в излишней приписке руды в книги. А того числа определен на Сусанской завод под смотрение Алапаевского управителя, оттуда взят и определен на Уктуской завод, где и был по 10 января 1736 года, а того числа умре. Наследников от него здесь никого не осталось.

6. Порутчик Алексей Арефьев с 15 ноября 1734 по 24 ноября ж 1735 года, а того 24 числа определен при Екатеринбургской роте и был по 17 марта 1736 года, с коего был в Алапаевском дистрикте¹⁹ и оттуда по с[п]лавне послан в сегодняшнем караване¹⁹.

7. Прапорщик Федор Брунов 1735 ноября с 24 по 19 число апреля 1737, а того числа послан в поход на воров башкирцов, где 2 числа июля того ж года волею божию умре. Наследников здесь никого не осталось.

С 18 же апреля того года Камышловской [дистрикт] сообщен и ведом²⁰ в Китайском дистрикте.

3. КАМЕНСКОЙ [ДИСТРИКТ] с 1723 и был по 18 апреля 1737 года, а того числа по определению тайного советника г-на Татищева с товарищи тот дистрикт с нижепоказанными /кроме Багарятской/ слободами переведен и сообщен в Китайской, а Багарятская [слобода] приписана к Екатеринбургскому дистрикту. В том Каменском дистрикте были ведомы²¹ слободы: 1) Каменская, 2) Калиновская, 3) Багарятская, 4) Китайской, 5) Колчеданской остроги.

Управители и прикащики были:

1. Прикащик Володимер Стадухин с 1 января по 21 число марта 1724. А того числа за старостию и негодностию отставлен и жил при Екатеринбурге не определенным к делам по 1735, а в том году умре. Наследников от него осталось: дети Илья, Иван, Тимофей, Иван же; внучата, а оного Ильи дети, Степан, Василий. И из оных детей Илья в 1727 году бежал, Иван содержитца в катаржной за имеющейя на нем казенной долг; Тимофей да внук Василий в Екатеринбургской школе обучающца словесной грамоте, а Иван при матери своей родной в Екатеринбургхе, которому ныне 5 лет.

¹⁵⁻¹⁵ Дописано правщиком.

¹⁶⁻¹⁶ Дописано правщиком вместо зачеркнутого слова «дистрикте».

¹⁷⁻¹⁷ Дописано правщиком.

¹⁸ Вставлено правщиком над строкой: «на заводы».

¹⁹⁻¹⁹ Дописано над строкой правщиком.

²⁰ Вписано: «и ведом».

²¹ Слово «ведомы» вставлено правщиком вместо зачеркнутого им «приписаны».

2. Камисар²² Иван Аврамов 1724 марта с 21 по 23 число декабря 1725, а с того числа был при Каменском и при других заводских правлениях по 27 сентября 1727, а того числа послан в Сибирскую губернскую канцелярию для счету бытности ево в Краснослободском дистрикте [у сбора] денежных податей, оттуда возвратился в 1734 году в сентябре месяце // (Л. 723). С 1735 году определен и был по май месяц 1737 году при оном же Каменском заводе²³ дистрикте, а с мая месяца и поныне находитца в Катайском дистрикте.

3. Камисар Гордей Тряпицын 1725 декабря с 23 по 1 число октября 1727. А того числа отпущен в дом в Вятскую правинцию, где в 1730 году и умре, а наследников никого не осталось.

4. Камисар Прокопей Столов 1727 июля с 17 числа по 1 число марта 1733 года. А того числа [отправлен] к надзиранию лесов при Полевском заводе и был при оном по 13 число августа 1733, а с того числа послан в Иркутск²⁴ для заведения малого колотушечного завода про обиход Камчатской экспедиции. Оттуда возвратился в 1736 году и 26 января определен в Екатеринбург при Заводской канторе надзирателем припасов, где и поныне находитца.

5. Прапорщик Ларион Прокопьев 1733 марта с 1 по 26 число апреля 1734 года, а с того числа сменен и был под счетом по 23 августа того ж года. Того ж 23 числа августа умре, наследников здесь у него никого не осталось.

6. Шихтмейстер Алексей Калачов 1734 апреля с 26 по январь месяц 1735, с того числа при Алапаевском дистрикте.

4. АЛАПАЕВСКОЙ [ДИСТРИКТ] учрежден с 1723.

В том дистрикте ведомы слободы: // (Л. 723 об.) 1) Невьянская, 2) Арамашевская, 3) Мурзинская, 4) переведенная по определению 1737 апреля 18 тайного советника господина Татищева ис Камышловского дистрикта Белослутская.

Во оных приказчики и управители были:

1. Подьячей Иван Кичигин с 1724 году по 17 марта 1724 году, а с того числа при том же дистрикте у одной подьяческой должности.

2. Ис присланных ис Тобольска ссыльных Никита Хотяинцов 1724 марта с 17 по 30 число иуния того ж 1724 года, а 30 числа умре, наследников от него здесь никого не осталось.

По смерти же ево по 1 число января 1725 правил в том дистрикте подьячей Иван Кичигин,²⁸ которой в 1736 году в Екатеринбурге умре, а наследником остался сын ево Афанасей, которой и поныне в школе находится²⁵.

3. Камисар Иван Чарушин 1725 января з 1 по 16 марта 1726,²⁹ потом был у разных заводских дел и за болезнию отпущен в дом ево в город Хлынов, где и поныне находится²⁶.

4. Земской подчиненной камисар, а ныне поручик Василий Ближевской 1726 марта с 16 по 1 января 1733,²⁷ а с того числа переведен²⁷ в Крутихинской дистрикт управителем.

²² Зачеркнуто правщиком: «заводской подчиненной».

²³ Слово «заводе» вставлено над строкой.

²⁴ Так в тексте.

²⁵⁻²⁶ Текст вписан между строк правщиком.

²⁶⁻²⁷ Вставлено правщиком вместо зачеркнутого: «с того числа при Алапаевском зав.».

²⁷⁻²⁷ Вставлено правщиком вместо зачеркнутого: «а в том месяце».

5. Из детей боярских Григорей Прокопьев с 6 августа по 1 число июня 1728, ²⁸а того числа послан на Конж[ако]вской рудник, где²⁸ и был по 22 число августа того ж года, а 22 августа за пресечением руд работа отставлена, и был оной Прокопьев не у дел по 1731. А с того [1731] по 1732 год был в Екатеринбурге в Казначейской канторе счетчиком, а с 1732 по 1734 год определен нигде не был. 1734 же февраля с 21 по 15 число июля 1738²⁹ у збору доимочных подушных денег в Алапаевском дистрикте, а с того по 27 число генваря 1739 при Туринских заводах надзирателем работ, с 27 же генваря и поныне обретаецца при Синячихинском заводе надзирателем же работ.

6. Прапорщик Ларион Прокопьев 1733 генваря с 1 по 6 число февраля того ж года, а с того числа переведен в Каменской дистрикт. // (Л. 724)

7. Берг-гешворен Федор Неклюдов 1733 февраля с 6 по 18 число генваря 1734, а с того числа был по 24 мая 1735 под следствием в неправильном свидетельстве счетов и в испорчене чищением и скребеньем книг и в излишней приписке руды в книги. А того числа определено: пока об оном изследуется, быть под смотрением горного межевщика Татищева при Сылвинском заводе, которой и послан, и был при оном по 27 число генваря 1739, а того числа сменен и был под следствием, которой 15 числа сен[тября] сего года умре. Наследники остались: дети Данило 33 лет, которой ныне при Екатеринбурге, ни к каким делам не определен; Сергей отбыл при тайном советнике г-не Татищеве в Оренбургскую экспедицию канцеляристом 1737 июня 26, которой оттуда и поныне не возвратился; у Данила сын Егор 9 лет, которой живет в Екатеринбурге при отце своем.

8. Гитенфорвальтер, ныне заводской камисар Яков Бекетов 1734 генваря с 18 по 26 число февраля 1735 года. Потом был при Екатеринбургском заводе по генварь месяц 1737, а того месяца 11 числа отпущен в дом, оттуда возвратился в 1738 году и определен при Кушвинских и Туринских заводах, где и поныне обретаецца.

9. Гитенфорвальтер Алексей Калачов 1735 февраля с 26 по 10 мая того ж года, а [с]10 мая по 2 октября в Алапаевском заводе при заводских делах, с 2 октября 1735 по 1 число апреля 1737 при оном же Алапаевском заводе и дистрикте, а 1 числа апреля [отправлен] в Пыскорской завод, где и поныне обретаецца. // (Л. 724 об.)

10. Прапорщик Федор Брунов 1735 мая с 10 по 2 октября 1735 ж, а с того числа в Камышловском дистрикте.

11. Прапорщик, ныне порутчик Алексей Арефьев 1737 апреля с 1 по 11 число ноября. А того числа определено послать и послан в Санкт-Петербург в караване за железом и припасами, откуда и поныне не возвратился.

12. Берг-гешворен Яков Степанов с 11 числа ноября 1738 и поныне находится при оном.

13. Надзиратель счетов Иван Яковлев с марта 1738 и поныне находится при оном³⁰.

5. КРУТИХИНСКОЙ ДИСТРИКТ учрежден 1729 февраля с 28 и был по 22 число генваря 1730 году.

²⁸⁻²⁸ Вставлено составителем текста на полях.

²⁹ Дописано правщиком: «июлия 1738».

³⁰ Все данные о Яковлеве вписаны на поле составителем документа.

В том дистрикте были ведомы³¹ слободы: 1) Крутихинская, 2) Красномыская, 3) Белоярская Течинская, 4) Ольховская, 22 же генваря те слободы отданы по-прежнему в ведомство Сибирской губернии.

1. Управитель был лейб-гвардии сержант Антон Шульгин с 10 марта 1729 по 22 число генваря 1730 года, а того числа определен при Камышловском дистрикте управителем, ³²потом послан в Санкт-Петербург караванным управителем и оттуда не возвратился³².

1731 декабря 4 оные слободы, кроме Белоярской Течинской, приписаны в ведомство заводское и с подчиненными в оных слободах камисарами. А Белоярская Течинская за дальностию от заводов да и для того что она пограничная к башкирцом, не приписана, а вместо оной приписаны ис Кунгурского уезда села Ильинской и Таз.

В преднаписанных же слободах были подчиненные камисары:

В Крутихинской – Иван Шарыгин, которой 1733 октября 12 отпущен в Сибирскую губернию.

В Красномыской – Петр Фефилов, потом³³, 1732 генваря 22, определен³⁴ на завод императрицы Анны к на[д]зиранию работ и был по 1733 год. С того года по 29 число мая того же 1733 определен и был при Синячихинском заводе шихтмейстером, а 29 числа мая умре. Наследников никого не осталось. // (л. 725)

В Ольховской – Федор Буткеев, которой 1733 декабря 12 числа определен надзирателем работ при заводе императрицы Анны, где и был 1738 марта по 22 число, а того числа определен при Сылвинском заводе, где и ныне обретается.

1. 1730 марта з 9 по 28 число февраля 1733³⁸ во всех оных Крутихинских слободах³⁵ ундер-фендрик Сава Малатеин, а с того по 15 число сентября 1735 был под следствием [по причине]: в отпуску без указа того дистрикта крестьян в степь по соль и во взятках. А того 15 числа за оные ево вины учинено ему, Малатеину, наказание публично кнутом и за тем по сентябрь месяц 1738 году определен к делам никуда не был, и в том сентябре месяце умре. Наследник остался: сын ево родной Василий 5 лет, которой ныне обретается в Екатеринбургском заводе при матери своей родной, а оного Малатеина жене.

2. Шихтмейстер, а ныне порутчик Василей Ближевской 1733 февраля с 28 по 23 генваря 1735 года. Потом же³⁶ был при Уктусском заводе надзирателем припасов с 1 февраля по 28 число марта 1735 года. С того числа послан в Пермь, где и был при тамошних заводских правлениях по нынешней 1739 год, а нынешнего 1739 году, с 19 числа марта, и поныне присудствует членом в Канцелярии Главного заводов правления. // (Л. 725 об.)

3. Надзиратель припасов Иван Михалев 1735 генваря с 23 числа по 1 число мая 1737 году. Потом же тот дистрикт сообщен и ведом в Катайском дистрикте, а оной Михалев определен при Каменском заводе надзирателем припасов, где и был³⁷ по 27 генваря, а с того числа отрешен и поныне находится при Екатеринбурге под счетом.

³¹ Слово ведомы вписано правщиком вместо зачеркнутого: «приписаны».

³²⁻³² Дописано правщиком текста.

³³ Слово «потом» вставлено правщиком.

³⁴ Слово «определен» вставлено правщиком.

³⁵⁻³⁵ Вписано правщиком.

³⁶ Вставлено правщиком вместо зачеркнутого: «а того числа определено быть».

³⁷ Вставлено правщиком: «где и был».

6. ПРИПИСНЫЕ К ЛЯЛИНСКОМУ ЗАВОДУ ДЕРЕВНИ ведомы в Лялинской заводской канторе, в которой были:

1. Шихтмейстер Алексей Калачов с 1724 году по 9 число июня 1725, а того числа послан в Москву за медью. Оттуда возвратился и 23 марта 1726 году определен при Полевском заводе к горным делам и был при оном апреля по 1 число того ж 1726 года. А того числа определен при вышепомянутом же Лялинском заводе и был при оном с 1 мая 1726 по 6 число февраля 1728 года, а с того числа отпущен в дом. Оттуда возвратился в 1734 году и определен в Каменской дистрикт, ³⁸потом же к правлению заводских дел. И ныне находится при Пыскорском заводе³⁸.

[2]. Шихтмейстер, а ныне гитенфорвальтер Дмитрий Одинцов 1725 июня с 9 и был при оном по 1 число мая 1726. А с того числа определен при Пыскорском заводе на Григорову гору и был при оной и при Пермском бергамте членом по сентябрь // (Л. 726) месяц 1731, а с сентября по август месяц 1733 году при вышепомянутом же Лялинском заводе. А в августе месяце послан к городу Архангельскому ³⁹и потом по некоторому делу взят в Санкт-Петербург и был по нынешнее время. А ныне в указе ис Государств.[енного] Г.[енерал]-б.[ерг]-д.[иректориума] от 10 числа о[кт]ября сего года написано, что он отправлен по-прежнему на заводы, токмо еще не бывал³⁹.

3. Шихтмейстер Степан Ранчковской 1728 февраля с 6 по сентябрь месяц 1731. С сентября при Конжаковском руднике был по 15 число декабря 1734 года, а с того⁴⁰ по 6 декабря 1736 года был при оном же Лялинском заводе, потом при Уктуском надзирателем припасов, где и был по 14 апреля 1737. А того числа за некоторые⁴¹ ево противные по указом поступки написан в рядовые работники, а в 1738 году иуния 9 числа определен при Екатеринбурге в Заводской канторе надзирателем работ и был при оной по 27 число генваря 1739 года, а с того числа определен и ныне обретаецца при заводе цесаревны Анны⁴² надзирателем же работ.

4. Шихтмейстер Алексей Булгаков 1733 августа с 1 по 15 число декабря 1734 года. А с того числа был при Невьянском дворянина Акинфея Демидова заводе шихтмейстером по 20 число генваря 1736. Оттуда 18 марта того ж года взят и был при заводе цесаревны Анны по генварь месяц 1737, а с того месяца в Екатеринбурге при денежном // (Л. 726 об.) деле. С 1739 года при оном же цесаревны Анны заводе, где и поныне обретаецца.

5. Надзиратель работ Лука Вострая Сабля 1736 декабря с 6 по 15 число иуля⁴³ 1738 года, а с того числа и поныне находится под следствием.

6. Надзиратель работ Василий Томилов 1738 года с 15 числа иуля⁴⁴ и поныне обретаецца при оном.

7. КАТАЙСКОЙ ДИСТРИКТ учрежден 1737 апреля 18 по определению тайного советника г-на Татищева с товарищи.

³⁸⁻³⁸ Дописано правщиком.

³⁹⁻³⁹ Вписано между строк правщиком вместо зачеркнутого: «на Медвежий остров, откуда и поныне не возвратился».

⁴⁰ Зачеркнуто: «числа».

⁴¹ Вписано правщиком «некоторые» вместо зачеркнутого «многие».

⁴² Так назывался Верх-Исетский завод.

⁴³ Было: «иуния».

⁴⁴ Было: «иуния».

В том дистрикте ведены⁴⁵ слободы: 1) Каменская, 2) Калиновская, 3) Крутихинская, 4) Красномыская, 5) Ольховская, 6) Камышловская, 7) Красноярская, 8) Пышминская, 9) Тамакульская, 10) Китайской, 11) Колчеданской остроги.

В том дистрикте управитель Иван Аврамов 1737 года майя с 1, которой и поныне при оном. // (Л. 727)

8. ПРИПИСНЫЕ К НЕРЧИНСКОМУ СЕРЕБРЯНОМУ ЗАВОДУ и ведомы в Нерчинском горном начальстве деревни, в котором были:

1. Заводской камисар Тимофей Бурцов с 1724 году по май 1733 года. Потом был по определению генерала-порутчика г-на Геннина при заведении завода на Ангаре реке, ⁴⁶оттуда взят в Екатеринбург и поныне находится при правлении заводских дел⁴⁶.

2. Гитенфорвальтер⁴⁷ Петр Дамес ⁴⁸-был обще с Бурцовым, потом же и без него⁴⁸ по 28 число майя 1738 году, а того числа умре. Наследник остался, сын его Степан, ⁴⁹и находится при Нерчинском серебряном заводе⁴⁹.

3. Камисар Иван Утятников 1739 генваря с 17 сего года и поныне обретаецца тамо.

4. Берг-гешворен Петр Яковлев того ж числа и поныне обретаецца тамо.

5. Гитенфорвальтер Елизар Назарьев генваря 27 числа отправлен из Екатеринбурга сего года в преднаписанное начальство, ⁵⁰которой туда марта 16 числа сего года и прибыл⁵⁰. // (Л. 727 об.)

9. В ПЕРМИ ПЕРМСКАЯ ЗЕМСКАЯ КАНТОРА учреждена 1733 марта 22-го, во оной были:

1. Управитель Лев Костромин 1733 марта з 24-го по 31 декабря 1734 года, а с 1735 в Пермском берг-амте при Егосихинском заводе букгалтером, и был при оном по 11 числа ноября 1736 года. А того числа по определению тайного советника г-на Татищева с товарищи по прозьбе Кунгурского бургомистра Шавкунова отдан в Кунгур в посад, понеже он записан в посаде Кунгурском ⁵¹и ныне находится в оном⁵¹.

2. Земской судья Степан Неелов 1734 декабря с 31, майя по 5 число 1735, а того числа определено послать и послан в Сибирскую губернскую канцелярию по требованию оной для следствия⁵². Оттуда возвратился и 30 числа июня того ж года определен в Казначейскую кантору, где и был с 7 июля 1735 по 13 число ноября 1736. А с того числа определено послать в вышешомяну-

⁴⁵ Было: «приписаны».

⁴⁶⁻⁴⁶ Вписано правщиком вместо зачеркнутого им текста составителя документа: «взят сюда и 20 марта 1735 определен и был по 22 июля 1735 при Уктуском заводе, а 22 июля определено послать и быть при Пыскорском заводе. Токмо он не послан и 26 октября того ж года определен при оном Уктуском заводе и был по 1 ноября того ж года. По некоторому делу послан, оттуда возвратился и 21 марта 1737 года определен при Заводской канторе в Екатеринбурге, где и поныне обретаецца».

⁴⁷ Далее правщиком зачеркнуто слово «иноземец».

⁴⁸⁻⁴⁸ Вписано правщиком вместо зачеркнутого: «1734 декабря с 1 и был при оном».

⁴⁹⁻⁴⁹ Дописано правщиком.

⁵⁰⁻⁵⁰ Вписано правщиком вместо зачеркнутого: «токмо во оное прибыл ли, о том здесь неизвестно».

⁵¹⁻⁵¹ Дописано правщиком.

⁵² Далее зачеркнуто: «в запущении доимки казенной».

тую Пермскую земскую кантору, куда и послан, и во оную вступил 11 декабря 1736, где обретается и поныне.

3. Капитан Лукьян Житков 1735 мая с 5-го по 29 марта 1736, а с того числа по определению тайного советника г-на Татищева послан в поход на воров башкирцов,⁵³ и тамо впал в некоторое преступление, за которое по определению Военной коллегии написан в прапорщики и отпущен в Москву⁵³.

4. Подпорутчик Петр Смердов 1736 марта 29 числа по 19 число мая того ж года, а с 19 мая отрешен⁵⁴ и отпущен по-прежнему в Пыскорской м[о]н[а]стырь⁵⁴.

5. Подканцелярист Дмитрий Попов с 19 мая по 11 декабря 1736 года,⁵⁵ которой ныне находится при том, как канцелярист⁵⁵.

10. ПЫСКОРСКОЙ ДИСТРИКТ учрежден с 1725 году, а прежде того был под ведением Пермского бергамта, в том дистрикте были:

1. Земской подчиненной камисар Василий Томилов с 3 марта 1727 году и был по 9 число февраля 1728, а с того по 31 число иулиа был под следствием во взятках с приписных к заводам крестьян. А с 31 иулиа 1728 по 7 число апреля 1732 у дел определен не был, а 7 числа при Каменском заводе у надзирания лесов и работ, где и был по 7 число декабря 1736. А с того числа определен при Сусанском заводе, где и поныне обретаетца.

2. Управитель Федор Шерстов с 1 генваря по 23⁵⁶ марта 1734 года, а с того числа по 12 сентября 1734 под следствием. Потом был при правлении заводских дел и ныне за некоторые продерзости находится в горной работе⁵⁷. // (Л. 728 об.)

[3]. По отбытии же Томилова и Шерстова с 9 февраля 1728 по 1 генваря 1734 и с 23 марта того ж 1734 по генварь месяц 1735 года были крестьянские сотники с переменами.

4. Порутчик Семен Щерин с 1735 по 1 число августа сего [1739] года и с того числа оной дистрикт поручен в правление Пыскорской кан[целярии], где находится управителем гитенфорвальтер Алексей Калачов⁵⁸.

ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 802. Т. 2. Л. 719–728 об. Отпуск.

^{53–53} Вписано правщиком вместо вычеркнутого им: «оттуда возвратился. 30 апреля того ж года и по определению тайного советника Татищева с советником Хрущовым за противные указом поступки отдан под арест в военной суд и был при оном по 22 число марта 1738. По учиненному в Военной коллегии решению написан он в прапорщики и отпущен в Москву».

^{54–54} Дописано правщиком.

^{55–55} Дописано правщиком.

⁵⁶ Даты исправлены, зачеркнуто: «с 26 октября 1733», «20» исправлено на «23».

⁵⁷ Предложение дописано правщиком вместо зачеркнутого им текста: «а 12 сентября по решению того следствия велено быть и был в Полевском заводе в горной работе. 1735 февраля с 11 числа у надзирания заводов компанейщиков Небогатова с товарищи шихтмейстером и был по 19 число апреля 1736 года, а 22 того ж апреля послан с прапорщиком Кудрявым для спроваривания провианта и припасов в Торской уезд до Зимовой речки, где завод строить назначен. Оттуда возвратился и марта с 17 числа определен и был по ноябрь месяц 1737 года на Сылвинском заводе надзирателем работ, а 10 генваря 1739 по указу от тайного советника г-на Татисчева велено ево, Шерстова, за продерзости и пьянство и несмотрение должности ево написать в работу, которой для того в Полевской завод и отослан, и ныне остаетца при оном». В названии Томского уезда сделана ошибка.

⁵⁸ Тексты пунктов 3 и 4 написаны правщиком.

Список литературы

Редин Д. А. Административные структуры и бюрократия Урала в эпоху петровских реформ (западные уезды Сибирской губернии в 1711–1727 гг.). Екатеринбург : Волот, 2007. 608 с.

Территориально-экономическое управление в России XVIII – начала XX века : Уральское горное управление / К. И. Зубков, Н. С. Корепанов, И. В. Побережников, Е. С. Тулисов. М. : Наука, 2008. 355 с.

References

Redin, D. A. (2007). Administrativnye struktury i byurokratiya Urala v epokhu petrovskikh reform (zapadnye uезdy Sibirskoi gubernii v 1711–1727 gg.) [The Administrative Structures and Bureaucracy of the Urals in the Epoch of Peter the Great's Reforms (Western Districts of the Siberian Province in 1711–1727)]. Yekaterinburg, Volot. 608 p.

Zubkov, K. I., Korepanov, N. S., Poberezhnikov, I. V., Tulisov, E. S. (2008). Territorial'no-ekonomicheskoe upravlenie v Rossii XVIII – nachala XX veka. Ural'skoe gornoe upravlenie [Territorial-Economic Administration in Russia in the 18th – Early 20th Centuries. The Ural Mining Administration]. Moscow, Nauka. 355 p.

The article was submitted on 20.05.2021



Dialogus



Dialogus

Взаимодействие языка и культуры в исследовательском поле: границы и перспективы*

Участники дискуссии: **Ежи Бартминьски** (Университет Марии Склодовской-Кюри, Люблин, Польша), **Елена Березович**, **Ирина Вепрева** (Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия), **Мария Ковшова** (Институт языкознания РАН, Москва, Россия), **Алексей Шмелев** (Институт русского языка РАН, Москва, Россия)

The Interaction of Language and Culture: Research Boundaries and Perspectives

Panelists: **Jerzy Bartmiński** (Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland), **Elena Berezovich** and **Irina Vepreva** (Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia), **Maria Kovshova** (Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), **Alexey Shmelev** (Institute of the Russian Language of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

The written dialogue presented below focuses on the correlation between language and culture, which has a rich tradition of linguistic research. The panelists, well-known Slavic scholars, discuss two research perspectives on the issue of “language and culture” embodied in *ethnolinguistics* and *cultural linguistics*. The closeness of the two disciplines is due to their common subject of research; the difference between them, according to Russian linguists, is that ethnolinguistics studies folk traditions within the framework of a diachronic approach, while cultural linguistics focuses on synchrony, and its research scope is not limited to folk language and culture. Depending on their research viewpoint, a linguist may look for culture in a language, and such a perspective is accepted by ethnolinguistics. On the other hand, they may make the determination of the place of language in a culture their research goal, which is a perspective accepted by cultural linguistics. The scholarly reflections include issues related to the formation of

* *Citation*: Bartmiński, J., Berezovich, E., Vepreva, I., Kovshova, M., Shmelev, A. (Part.) (2021). The Interaction of Language and Culture: Research Boundaries and Perspectives. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1389–1408. DOI 10.15826/qr.2021.4.645.

Цитирование: Bartmiński J., Berezovich E., Vepreva I., Kovshova M., Shmelev A. The Interaction of Language and Culture: Research Boundaries and Perspectives // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1389–1408. DOI 10.15826/qr.2021.4.645 / Бартминьски Е., Березович Е., Вепрева И., Ковшова М., Шмелев А. Взаимодействие языка и культуры в исследовательском поле: границы и перспективы // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1389–1408. DOI 10.15826/qr.2021.4.645.

cultural linguistics, a young complex discipline that is often criticised for its straightforward interpretation of the connection between linguistic facts and culture and for the lack of general methodological principles. The scholars agree that the description of the correlation between language and culture requires the utmost accuracy and exact wording. Currently, a new stage is under way, a transition from multiple interdisciplinarity to a single discipline. The dialogue substantiates the idea that cultural linguistics can take a decisive role at the stage of “agreement”.

Keywords: ethnolinguistics, cultural linguistics, complex disciplines, signs of language and culture, cultural meanings

В повестке представленного ниже письменного диалога находится проблема взаимосвязи языка и культуры, которая имеет богатую традицию лингвистического исследования. Участники дискуссии, известные слависты, обсуждают две исследовательские перспективы изучения проблемы «язык и культура», воплощенные в *этнолингвистике* и *лингвокультурологии*. Близость дисциплин обусловлена общим предметом исследования, различие, по мнению отечественных лингвистов, состоит в том, что этнолингвистика изучает народные традиции в рамках диахронического подхода, а лингвокультурология ориентирована на синхронию и не ограничивает область исследования народным языком и культурой. В зависимости от исследовательской точки зрения лингвист может искать *культуру в языке* – и такая перспектива принимается этнолингвистикой – или ставить своей целью определение *места языка в культуре* – и такая перспектива фактически принимается лингвокультурологией. В поле научных размышлений включены вопросы, связанные со становлением лингвокультурологии, молодой комплексной дисциплины, которую часто критикуют за прямолинейную интерпретацию связи языковых фактов с культурой, за отсутствие общих методологических принципов. Ученые приходят к общему мнению, что описание взаимоотношений языка и культуры требует предельной аккуратности и точности формулировок. В настоящее время намечается следующий этап – переход от множественной междисциплинарности к единой дисциплине. Обосновывается идея, что определяющую роль на этапе «согласия» может взять на себя лингвокультурология.

Ключевые слова: этнолингвистика, лингвокультурология, комплексные дисциплины, знаки языка и культуры, культурные смыслы

И. Вепрева. Бесспорная и очевидная связь между языком и культурой как серьезная научная проблема была поставлена в начале XIX в. в работах В. фон Гумбольдта, изучалась в рамках таких дисциплин, как этнолингвистика, антропология, лингвистическая прагматика, социоллингвистика, но по-настоящему «экспансионизм» современной лингвистики [см.: Кубрякова, с. 278], системные выходы на «чужую территорию» культуры отмечаются на рубеже XX–XXI вв.,

когда мысль об антропоцентрическом устройстве языка, о его субъективности, о том, что «язык скроен по мерке человека» [Степанов, с. 15], пришла на смену сосюррианской идее языка как «самодовлеющей сущности». Человек оказался важнейшим связующим звеном между языком и культурой. Наука о языке из замкнутой и одноаспектной стремится к взаимодействию и комплексности. Так, к настоящему моменту сложились две исследовательские перспективы изучения проблемы «язык и культура», воплощенные в дисциплинах, именуемых *этнолингвистика* и *лингвокультурология*. В ходе диалога хотелось бы обсудить, как разводят предмет исследования эти комплексные дисциплины, в чем трудности изучения языка в культуре или культуры в языке, что нового появилось на данном исследовательском поле.

Первый вопрос, который поставим на обсуждение, это соотношение дисциплин этнолингвистики и лингвокультурологии.

Е. Бартминьски¹. Связь языка и культуры представляет интерес для двух сходных, как близнецы, дисциплин – лингвистики культуры (*польск.* *lingwistyka kulturowa*), или этнолингвистики, и лингвокультурологии. В Польше чаще используют термин *этнолингвистика*, который определяется как культурно-антропологическая лингвистика (*польск.* *lingwistyka antropologiczno-kulturowa*) [Dąbrowska; Bartminski, 2018]; в России популярен термин *лингвокультурология*, этнолингвистике отводится более узкая сфера (народный язык и народная культура).

Для начала следует напомнить, что близость дисциплин обусловлена тем, что сам предмет исследования понимается сходным образом. Это соотношение «язык – культура», в последнее время оно обозначается термином *лингвокультура* (*от* *англ.* *linguaculture*), который подчеркивает их неразрывное единство, но при этом дает определенное преимущество культуре. «Словарь лингвокультурологических терминов» М. Ковшовой и Д. Гудкова предполагает тождество дисциплин, обусловленное общностью источников (антропологические работы Гердера и Гумбольдта), за исключением того, что этнолингвистика изучает народные традиции в рамках диахронического подхода – в отличие от лингвокультурологии, которая ориентирована на синхронию и не ограничивает область исследования народным языком и культурой [Ковшова, Гудков, с. 97, 98–99]. Однако Б. Питерс усматривает различия между российской *лингвокультурологией* и западной *лингвистикой культуры* и *этнолингвистикой*, хотя и не обсуждает их более подробно [Peeters].

На мой взгляд, более важным, чем эти обозначенные М. Ковшовой и Д. Гудковым различия (некоторые из них присущи только российской науке), является разница относительно принятой исследователь-

¹ Перевод с польского языка выполнен кандидатом филологических наук, доцентом УрФУ Л. Феоктистовой.

ской перспективы, а значит, и сферы целеполагания. Я постараюсь прояснить ее, во-первых, принимая во внимание буквальное значение самих названий дисциплин, во-вторых, используя критерий точки зрения и направления интерпретации.

Структура обоих названий не оставляет сомнений в их толковании. В двухчленных словосложениях один член доминирует, и в случае *этнолингвистики* это *лингвистика*, а в случае *лингвокультурологии* – *культурология*. Это важное предварительное разграничение, поскольку оно позволяет обратиться к целям и задачам, поставленным обеими дисциплинами, лингвистикой и культурологией. Но ясность, собственно говоря, на этом заканчивается, и возникают вопросы, потому что, хотя парадигмы лингвистики (как структурной, так и антрополого-когнитивной) довольно четко определены, исследовательские парадигмы культурологии (в Польше чаще используется термин *kulturoznawstwo*, букв. «культурознание»), все еще дискуссионны. Например, российская и западная наука предлагают разные концепции культуры (здесь я не буду излагать их) и, соответственно, несколько способов понимания предмета культурологических исследований и взгляда на соотношение языка и культуры.

В конце концов мы должны обратиться к интерпретации двух основных терминов – *язык* и *культура* – и остановиться на сложной проблеме отношений между ними (о том, что их очень трудно описать, говорил уже Клод Леви-Стросс). Во введении к книге «Современный польский язык» я уже писал о том, что связь языка и культуры основана на «взаимной зависимости» [Bartmiński, 2001], а доклад на пленарном заседании XVI Международного конгресса славистов в Белграде в 2018 г. я озаглавил «Язык в контексте культуры». Эта формула содержит два скрытых предположения: первое – что язык и культура являются двумя *концептуально различными феноменами*, а второе – что они фактически образуют *единое целое* и должны рассматриваться во взаимосвязи друг с другом. Я не ставил вопрос о том, какого рода эта взаимосвязь и в чем она должна состоять. Скажу об этом сейчас, ссылаясь на тонкие наблюдения Пшемислава Лозовского в статье «Язык и культура в программе когнитивной этнолингвистики Ежи Бартминьского. Между Эзпиром и Малиновским» [Łozowski]. Автор поставил интересный и важный вопрос о *направлении отношений* между языком и культурой, или о точке зрения. Он отметил три способа связи языка и культуры в работах этнолингвистов: (1) взаимовлияние (симметрия) – к этому склонялись Л. Блумфилд и П. Ньюмарк, а также Никита Толстой, подчеркивающий определенный изоморфизм обоих явлений, (2) одностороннее влияние языка на культуру (языковое доминирование) – так видел эти отношения Эдвард Эзпир, и (3) одностороннее влияние культуры на язык (культурное доминирование) – так видел эти отношения Бронислав Малиновский. Сегодня Лозовский, вероятно, добавил бы к числу тех, кто разделяют третью точку зрения, выдающегося представителя

лингвистики культуры Фарзада Шарифяна [Sharifian]. Ежи Бартминьского Лозовский разместил между ними со следующим комментарием: «В методологии JOS (*польск.* językowy obraz świata – «языковой образ мира»), безусловно, есть разрыв между двумя способами связи языка и культуры, отождествляемыми здесь несколько упрощенно Сэпиром и Малиновским. Однако это следует рассматривать не как недостаток или непоследовательность методологического аппарата Бартминьского, а скорее как приглашение к изучению исследовательских возможностей, предлагаемых его видением отношений между языком и культурой, тем более что эти отношения сознательно и ответственно он называет “парадоксом взаимной зависимости”» [Łozowski, s. 172]. Здесь я принимаю этот вызов и развиваю эту мысль в антрополого-когнитивном духе.

На мой взгляд, натянутость (потому что «разрыв» – слишком сильное слово) в видении культурно-языковых отношений, на которую обратил внимание Лозовский, вовсе не является настоящим разрывом, потому что есть третий неотъемлемый и даже основной участник названных отношений, каковым является человек в роли субъекта познания и субъекта речи, – *homo loquens*. Лозовский упоминает об этом в конце своих рассуждений, но не находит этому тезису применения. Между тем человек-субъект преобразует эти, казалось бы, двусторонние отношения языка и культуры в отношения трехсторонние, с человеком как индивидом и с человеческим обществом, этносом, и человек является конститутивным членом этих отношений:

культура ← === → человек-субъект ← === → язык.

Рассматривается ли язык как аспект культуры или культура как аспект языка, зависит от точки зрения субъекта и направления интерпретации. Это решает «носитель» и «пользователь» языка и культуры, а может быть, даже в большей степени исследователь, лингвист или культуролог. Между тем Лозовский анализирует отношения между языком и культурой безлично, в отрыве от субъекта. И все же субъект четко выдвигается на первый план уже в названии *этно(лингвистика)*, в отличие от культуры, о которой не идет речь на поверхностном языковом уровне, в лучшем случае можно сказать, что культура неявно содержится в определении *этноса*, который имеет прежде всего культурную природу. Например, в «Большой энциклопедии PWN» *этнос* определяется как «любая этническая общность... которая выделяется среди других соседних групп характерной культурой, сформированной в процессе исторического развития» [Wielka encyklopedia PWN, t. 8, s. 384]. И в самом деле, культура упоминается в первой в польской лексикографии дефиниции *этнолингвистики* в «Словаре польского языка» под редакцией В. Дорошевского как «культурно-антропологическая лингвистика» (*польск.* lingwistyka antropologiczno-kulturowa) [Słownik języka polskiego]; в свою очередь,

другое используемое в Польше с 1994 г. синонимическое название этнолингвистики – *лингвистика культуры* (польск. *lingwistyka kulturowa*) утрачивает информацию о человеке или, точнее, скрывает ее в препозиции прилагательного *kulturowy* [Anusiewicz, 1994].

А человек как субъект познания, концептуализации и оценки несет с собой свой культурный багаж, привносит его в язык, тексты вместе со своей системой ценностей и субъективными коммуникативными намерениями. Он также привносит определенные точки зрения и направления интерпретации. Здесь мы подходим к сути интересующей нас проблемы. Изложим ее так: связь языка и культуры можно рассматривать абстрактно, без субъекта, в категориях двух отдельно описываемых явлений – культуры и языка, но можно (и нужно) это делать с учетом субъекта и его подхода, его точки зрения. Носитель лингвокультуры, а тем более наблюдатель и исследователь обоих явлений может искать *культуру в языке* – и такая перспектива принимается *лингвистикой культуры* (этнолингвистикой) – или ставить своей целью определение *места языка в культуре* – и такая перспектива фактически принимается *культурологией* (лингвокультурологией). Мы говорим здесь о дисциплинах абстрактно, в отрыве от субъекта, но в действительности, в дискурсивных практиках перспектива навязывается человеком, *homo loquens*, а в процессе анализа и интерпретации – исследователем языка и коммуникации.

Давайте рассмотрим эту проблему ближе, обратившись к некоторым примерам.

Что имеют в виду, когда говорят, что этнолингвист исследует «культуру в языке», а не «язык в культуре»? Эту формулу использовала когда-то в разговоре со мной краковская лингвист Кристина Писаркова, так же представлял себе суть проблемы Януш Анусевич, автор книги «Культурная лингвистика» [Anusiewicz, 1994], который еще в 1988 г. написал знаменательные слова: «Наша цель... изучить по возможности всесторонне отношения между языком и культурой, исходя из того, что содержание, формы, способы существования культуры описываются с опорой на языковые факты, а не наоборот. Таким образом, культура рассматривается через язык и его единицы (продукты), извлекается и раскрывается с помощью языка и его средств» [Anusiewicz, 1988, s. 23].

В этом же ключе я рассматривал отношения между языком и культурой в своем белградском докладе [Bartmiński, 2018]. Задаваясь вопросом, какие проявления культуры мы можем найти в языке, я указывал их на разных уровнях его организации: от фонетики, морфологии и синтаксиса до лексики, фразеологии и семантики, текстологии и жанроведения.

Системный обзор дается в отдельной статье [Bartmiński, 2010]. В исследованиях, ведущихся в Польше с целью реконструкции языковой картины мира, подчеркивается необходимость учета как можно более разнообразного материала, включая языковые данные, которые содер-

жаты как в грамматической системе, словоизменении и словообразовании, в лексике и фразеологии, так и в языковых и культурных текстах, языковых корпусах, при использовании данных экспериментов (особенно открытых опросов), а также при обращении к социальным практикам и верованиям в соответствии с постулатами современной теории коммуникации. Основная идея исследований люблинских этнолингвистов (но не только их) заключается в выявлении принципов языковой категоризации мира и понимании их культурной основы, то есть управляющей коммуникацией системы норм и ценностей, типов рациональности и передаваемых интенций. Пользователь языка может невольно поддаться исторически сложившимся и унаследованным вместе с языком коммуникативным конвенциям, не обращая внимания на предписанные культурой правила, лежащие в их основе. Это утверждение может быть применено, например, к словоизменительным категориям. Ярким примером является дистрибуция окончаний существительных в именительном падеже множественного числа, которая при более тщательном анализе выявляет привилегированное положение мужественности, что в свое время И. А. Бодуэн де Куртэнэ, известный своими демократическими взглядами, назвал «вирилизацией» польского языка: окончания *-owie* имеют существительные, обозначающие мужчин, которые пользуются особым уважением (*panowie, profesorowie, senatorowie*), в то время как для всех остальных существительных, обозначающих женщин, а также животных и предметы, используется без дифференциации окончание *-y*: *kobiety* <женщины>, *koty* <кошки, коты>, *stoly, trawy, ławy* <скамейки>... Его употребление с существительными, обозначающими мужчин (*chłopy* <крестьяне>, *dziady* <деды>), означало бы девальвацию мужественности!

Наиболее важной языковой сферой, в которой отношения языка и культуры принимают наиболее отчетливую форму, является лексика. Слова с особенно выразительной и обязательной «культурной нагрузкой» описываются под названием *ключевых слов, культурем и лингвокультурем*, а также *культурных концептов* (подробнее об этом см.: [Bartmiński, 2018]).

Изучение «языка в культуре» относится к сфере культурологии, которая использует достижения социолингвистики, эколингвистики, аксиолингвистики, «спрашивает» о ценностях, реализуемых посредством языка, о культуре языка, о его силе и престиже, о культурных кодах и т. д. Ф. Шарифян, предлагая понятия «культурное познание» и «культурные концептуализации» в качестве основы метафор и образных схем, закрепленных в языке, вписывается в традицию Бронислава Малиновского, согласно которому «лингвистика без культурных основ должна быть только карточным домиком... без языка знание какого-либо аспекта культуры неполно... язык сам по себе является культурной силой» [Malinowski, s. 54].

Доминирующие в культуре установки, идеи, иногда обыденная мода навязывают определенные языковые формы, диктуют способы

говорения и использование тех или иных выражений. Например, демократические принципы, обязательные в нашем культурном кругу, требуют равного отношения к людям независимо от расы, религии, пола и сексуальной ориентации. Это соответствует настойчивым в последнее время требованиям женщин (не только феминисток) сделать их социальное присутствие заметным также на языковом уровне. Таким образом, мы наблюдаем не только отход от традиционного использования «родовых» мужских форм для обозначения обоих полов: *Obywatele ma prawa i obowiązki* (= *obywatele i obywatelki*) <Гражданин имеет права и обязанности (= граждане и гражданки)>, *Adwokat broni oskarżonego* (*on i ona pełniący zawód adwokata*) <Адвокат защищает обвиняемого (адвокатами могут быть он и она)>, *Polak potrafi* (= *Polacy i Polki*) <Поляк сумеет (= поляки и польки)> и т. п., – но и сильное проявление форм женского рода, позволяющее на языковом уровне выделить женщин наравне с мужчинами. «Патриархальные» формы женских фамилий (*Klemensiewiczówna* ‘дочь *Klemensiewicza*’, *Orzeszkowa* ‘жена *Orzeszki*’, *Zarębina* ‘жена *Zaręby*’) – сегодня заменяются двухчленными сочетаниями «девичья фамилия + принятая фамилия мужа», например *Ewa Jalońska-Deptuła*, *Anna Gil-Piątek*, *Maria Skłodowska-Curie*; усилилась также тенденция использовать наряду с формами мужского рода (*czytelnik* <читатель>, *poseł* <посол>, *profesor* <профессор>, *projektant* <дизайнер>, *lektor* <учитель>) производных от них форм женского рода (*czytelniczka*, *posłanka*, *profesorka*, *projektantka*, *lektorka* и т. д.). В речевой практике это приводит к использованию техники *сплиттинга*, которая достигает пика особенно в заявлениях политиков.

А. Шмелев. Продолжая рассуждения профессора Бартминьского, скажу, что в некоторых случаях даже поверхностный взгляд на языковые выражения позволяет понять какие-то вещи относительно культуры, обслуживаемой соответствующим языком. Наличие во многих языках слов со значениями ‘гвоздь’, ‘винт’, ‘болт’, ‘гайка’, ‘клей’ и т. п. говорит о способах крепления различных сооружений, используемых в соответствующих культурах. То, что в современном русском языке одно из значений слова *первое* – ‘суп’, а слово *второе* имеет среди своих значений нечто вроде ‘твердое кушанье’, позволяет сделать вывод о принятой у русских структуре обеда (заметим, что в этой структуре перед *первым* возможна еще факультативная закуска, но *первым* она при этом не становится, а суп не становится *вторым*). Разумеется, отдельный носитель русского языка может регулярно обедать без супа, но и в этом случае съедаемое им твердое блюдо не будет называться *первое* – будут говорить, что его обед состоял из одного *второго* (а если он ограничился супом, то это был обед из одного *первого* [Левонтина, Шмелев]). В других культурах структура обеда часто бывает совсем другой; другой она была раньше и у русских, так что рассматриваемые значения слов *первое* и *второе* относительно но-

вые. Но и относительно структуры обеда в других культурах кое-что могут нам сообщить языки, их обслуживающие: то, что в итальянском языке сочетание *primi piatti* ('первые блюда') может обозначать разные виды макаронных изделий (паст), говорит нечто о структуре итальянского обеда даже тем, кто с нею не знаком. Заметим, что языковые выражения с такой внутренней формой характерны не для всех языков, однако отсутствие таких выражений вовсе не говорит о том, что в соответствующей культуре нет принятой структуры обеда: причины отсутствия могут быть различны и не всегда очевидны.

М. Ковшова. Согласно основному тезису лингвокультурологии, язык осуществляет семиотизацию культурных смыслов, берущих начало в глубине веков, но когнитивно релевантных современному языковому сознанию. В языке живодействуют архетипы «свой/чужой», «свет/тьма», «близкий/далекий» и др.; сохраняются и множатся, трансформируясь и модифицируясь, символы, эталоны, стереотипы, мифы.

На знаки языка и культуры, служащие проводниками в национальное мировидение, ориентируется обыденное сознание; они являются своего рода формами объяснения действительности, с ними связаны программы деятельности и поведения, культурные прескрипции. Ср., например, использование ключевого слова культуры *наш* с позитивной окраской в политическом дискурсе в лозунгах: «Наш дом – Россия», «Крым наш» и др. или в ироническом ключе для обозначения людей противоположных политических взглядов с помощью неологического деривата *нашисты*, созвучного такой значимой для русского сознания максимально пейоративной номинации, как *фашисты*.

Другой пример: собственные имена в составе фразеологизмов принимают на себя роль кодирования стереотипов, эталонов и т. д. В семантику фразеологизмов стереотипы и эталоны входят в виде культурной коннотации, устойчиво воспроизводимой по смыслу. Так, прецедентные имена во фразеологизме *Ромео и Джульетта* передают стереотипные представления о юных влюбленных; данный фразеологизм принимает на себя роль стереотипа, хранит и транслирует коллективные устойчивые представления о том, что в культуре принято за образец их поведения. С помощью антропонимов кодируются подмеченные черты характера людей, их внешность, поведение; в языковых формах имен культура воплощает важнейшие смыслы. Так, в идиомах *Дунька/Манька с мыльного завода*, *Вася Пупкин, не у Пронькиных* используются распространенные народные имена в социально маркированных языковых формах, с их помощью идея простоты, сопряженная с понятием статуса простого человека из народа, переосмысливается в культурно значимых категориях (с оценкой «минус») невысокого интеллекта, внешней неряшливости, примитивных запросов. Внутренняя форма фамилии *Пупкин* соотносится с телесным кодом культуры, эвфемизацией «телесного низа», что обуславливает юмористическое восприятие онима, служит про-

водником негативных оценок. Собственные имена обобщают наблюдения, собирают социальные типажи, семиотизируют общезначимые оценки и ценности, становятся носителями стереотипов, символов, эталонов и др. и на этом основании являются знаками антропонимического кода культуры [Ковшова].

И. Вепрева. Отечественную лингвокультурологию часто критикуют за псевдонаучные построения, связанные с декларативностью, прямой линией интерпретацией связи языковых фактов с культурой, оперированием отдельными специально подобранными примерами вместо проверки делаемых утверждений на всем массиве языковых данных. Как вы считаете, чем обусловлены эти исследовательские недочеты?

А. Шмелев. Случаи, когда выводы, касающиеся культуры, можно сделать на основе беглого знакомства с несколькими выражениями языка, обслуживающего данную культуру, относительно редки. В большинстве случаев необходимая предпосылка изучения соотношения языка и культуры – детальный семантический анализ языковых выражений. Именно поэтому в работах, посвященных пониманию культуры через язык, часто используются термины и нетерминологические сочетания, заимствованные из аппарата лингвистической семантики. Сюда относится, в частности, сочетание «языковая картина мира» (или «языковая модель мира», или «языковая концептуализация мира»); говорят также о концептах как элементах языковой концептуализации мира. Существенно, что языковая картина мира не детерминирует представлений о мире носителей соответствующего языка; ее составляют те представления, которые носители языка, как правило, не подвергают сомнению в процессе «обычной» коммуникации (вне метаязыковой рефлексии). Языковая картина мира характеризует семантическую систему языка, а не взгляды его носителей. Люди, свободно владеющие несколькими языками, тем самым владеют разными языковыми картинами мира, ни одна из которых не определяет представления о мире этих людей.

В то же время какие-то фрагменты языковой картины мира некоторого языка могут влиять на представления о мире носителей соответствующего языка. Так, в картину мира русского языка (как и целого ряда других европейских языков) входит представление, в соответствии с которым за интеллектуальную деятельность человека отвечает его голова, а за эмоциональную – сердце. Когда носители русского языка встречают в буквально переведенном библейском тексте такие сочетания, как *ожесточенное сердце* или *окаменелое сердце*, они с большой долей вероятности воспримут их как указание на неспособность тонко чувствовать, а не как недостаточную сообразительность или неспособность понимать. При этом русская языковая картина мира в интеллектуальную составляющую человека включает память. Если носитель русского языка задумался над каким-то сложным вопро-

сом, он может *почесать в затылке*, а, вспомнив что-то, *хлопнуть себя по лбу*. В обоих случаях маловероятно, что он *схватится за сердце*. За сердце хватаются, когда волнуются или испытывают какие-то другие сильные (часто неприятные) эмоции. Представления о строении человека и роли его составляющих в его деятельности и психической жизни закодированы в семантике целого ряда русских слов – таких, как *дух, душа, кровь, желчь* и т. д. [Шмелев, 1997].

Многие элементы языковой концептуализации мира (концепты) не обладают культурной значимостью, или, по крайней мере, их трудно связать с какими-то особенностями культуры, обслуживаемой соответствующим языком. Некоторые концепты (так называемые «семантические примитивы») присутствуют во всех или почти во всех языках и в некоторых семантических теориях считаются врожденными. Культурная составляющая в них часто отсутствует, хотя в рамках определенной культуры их использование может характеризоваться некоторыми особенностями (так, к «семантическим примитивам» обычно относят местоимения 'я' и 'ты'; при этом правила их использования во многих культурно-языковых сообществах подчиняется требованиям речевого этикета и политкорректности).

Интерес с точки зрения понимания культуры через язык составляют более сложные концептуальные конфигурации, которые отражают какие-то важные особенности культуры, обслуживаемой соответствующим языком. Коннотации русских слов *простор* и *просторный* соотносятся и с представлением, что человеку нужно много пространства вокруг, чтобы чувствовать себя свободно и хорошо, и с представлением, что открытое пространство может заключать в себе холод, ветер и неожиданности. И то, и другое представление значимы для русской культуры. Специфика русских выражений *утречком, с утра, под утро, наутро, поутру* связана с характерным для русской культуры представлением, согласно которому для концептуализации времени суток более существенно не положение стрелок на часах, а то, что человек делал, делает или собирается делать в данное время [Зализняк, Шмелев].

Взаимоотношения между языком и культурой заведомо не прямолинейны. Язык изменяется, причем изменениям подвержены не только его фонетическая система и грамматика, но и семантическая система, а тем самым языковая картина мира. Кроме того, язык (включая языковую картину мира) подвержен региональному и социальному варьированию и существует в различных функциональных разновидностях. Когда мы говорим о русском или каком-либо другом языке, мы пользуемся абстракцией, удобной для практических целей. Культура в еще большей степени представляет собою абстракцию. Мы можем говорить о русской или финской культуре, но также о европейской культуре, несмотря на разнообразие языков Европы, о швейцарской культуре, хотя в разных кантонах Швейцарии используются разные языки, о традиционной еврейской культуре, хотя носители

этой культуры часто пользуется языками окружающих народов с немногочисленными заимствованиями из иврита и идиша. Возможны и другие уровни абстракции, например, европейская городская культура, современная массовая культура; говорят также о субкультурах различных социальных групп. Все сказанное объясняет, почему описание взаимоотношений языка и культуры требует предельной аккуратности и точности формулировок. (О том, что излишне прямолинейный подход к вопросу о соотношении языка и культуры заведомо обречен на неудачу, см. также: [Шмелев, 2014].)

И. Вепрева. Часто, критикуя лингвокультурологию, в качестве аргумента ученые приводят довод об отсутствии строгой методологии, своих лингвокультурологических методов исследования, присущих только данной дисциплине. Как бы вы отреагировали на эти замечания?

М. Ковшова. Лингвокультурология как междисциплинарное направление сформировалась на соединении двух направлений, также изучающих язык с разных ракурсов, – этнолингвистики и когнитивной лингвистики. Этнолингвистика реконструирует этнические, социальные и культурные формы самосознания, которые восходят к мифологической картине мира, ее архетипам, символам, эталонам, мифологемам и имеют семиотическую презентацию в ритуалах, обрядах и др. Когнитивная лингвистика изучает проблемы интеракции ментальных структур сознания и языковых форм их презентации. Лингвокультурология исследует семантику и прагматику языковых знаков в их референции к пространству культуры, обращается к данным словарей и корпусов, опирается на изыскания этнолингвистики, применяет когнитивный (фреймовый и концептуальный) анализ, использует психолингвистические методики, «включает» метод глубокой интроспекции – все для того, чтобы выявить и описать вплетение смыслов культуры в семантику языковых знаков, чтобы эксплицировать процессы культурно-языковой интерпретации, которые происходят «на глубине» ментальности.

Если у когнитивной лингвистики «нет претензий» к лингвокультурологии, то между этнолингвистикой и лингвокультурологией в настоящее время сложились «напряженные отношения». Действительно, во многих работах, которые именуются лингвокультурологическими, анализ знаков языка и культуры трудно признать состоявшимся. Без обращения к данным этнолингвистики, исходя из случайных разрозненных сведений делаются поверхностные обобщения; изобретаются мифы о народной ментальности: бессодержательно используются понятия «код», «концепт», «символ» и др., к которым для украшения добавляется модное слово «лингвокультурный». В действительности же лингвокультурологический анализ базируется на данных этнолингвистических исследований, и обойтись без этих данных или заменить их бессистемными наблюдениями и псевдонаучными рассуждениями

невозможно, это только вредит делу, вульгаризирует саму идею лингвокультурологии как отдельного направления.

Этнолингвистике свойственно задавать широкое полотно историко-этимологической и культурно-языковой информации, в котором содержатся все собранные знания о языке и жизни того или иного народа; лингвокультурология обращается к этим знаниям как к научному источнику, объясняющему возникновение тех или иных выражений, образов, мотивирующих семантику этих выражений, их символическое значение, их коннотации, особенности употребления и др.

Лингвокультурология ставит в центр своего исследования носителя языка как субъекта культуры и изучает речемыслительные и коммуникативные процессы в пространстве взаимодействия языка и культуры; «по сплетенным и отраженным в процессах семиозиса как бы сокровенным следам этого процесса» [Телия, с. 19] в виде комментария разрабатывается структура культурно-языковой рефлексии языковых знаков разной протяженности (от отдельных номинаций до текстов). Комментарий действует как принцип и способ экспликации живого взаимодействия языка и культуры: в нем отображается лингвокультурная идентичность носителей языка.

В настоящее время наука о языке идет по линии дифференциации языковых ракурсов, или сфер знания, что отражается в самих названиях дисциплин: когнитивная лингвистика, этнолингвистика, психолингвистика, социоллингвистика, лингвокультурология, лингвофольклористика и др. Данные дисциплины часто исследуют одни и те же проблемы, но с позиций разной акцентуации и на разных научных языках. Со временем неизбежно встанет вопрос, как осуществлять систематизацию тех наблюдений, которые получают в рамках той или иной дисциплины, как соединить проводимые под разными ракурсами исследования языка. Один путь – разработка метаязыка, позволяющего переходить с парадигмы на парадигму, осуществляя научный «трансфер» между разными лингвистиками с их системами; второй путь – соединение самих дисциплин, которые может объединить путь к целостному взгляду на язык как антропологический феномен. Единственность истины не отрицает плюрализма познания, и лингвистика, существующая в совокупности всех направлений, начнет переходить от множественной междисциплинарности к единой обогащенной разными знаниями дисциплине, которую Ю. С. Степанов как-то предложил назвать Всеобщей антропологией. Доминантой в этом учении представляется движение «вперед, к Гумбольдту» [Фрумкина, с. 105].

В целом соединение разных методов отвечает гуманитарной направленности современной лингвистики с ее антропологическим видением предмета исследования, ее ведущих дисциплин – когнитивной лингвистики, этнолингвистики и лингвокультурологии, возникших в разных сферах – «язык и мышление», «язык и народная культура», «язык и культура в их синхронном взаимодействии».

На этапе неизбежного сближения синтетических дисциплин в их единении определяющей видится роль лингвокультурологии. Эта дисциплина занимается «археологией» культуры, реконструкцией народного мировидения (как этнолингвистика), делает установку на языковое сознание (как психоллингвистика), на экспериментальное подтверждение когнитивной релевантности культурных смыслов для современного носителя языка (как когнитивная лингвистика), ищет следы культурной рефлексии в языковых формах, обращена на речевую коммуникацию, ставит язык и речь во главу угла исследования (как лингвистика).

И. Вепрева. Лингвокультурология и этнолингвистика как синтетические науки, обращенные к изучению взаимодействия языка и культуры, постоянно находятся в поиске новых аспектов исследования, нового языкового материала. В Уральском федеральном университете работают две научных школы, изучающие проблему «язык и культура»: Уральская школа этимологии, ономастики и этнолингвистики и Научная школа лингвокультурологии и стилистики. Какими результатами могут поделиться представители этих школ?

Е. Березович. Полевая работа – главный (хоть далеко не единственный) источник научного вдохновения для нашей Уральской школы этимологии, ономастики и этнолингвистики, а ориентация на материал, впервые вводимый в научный оборот, один из важнейших принципов научной «идеологии». Лексика национального русского языка, больше всех в мире «растянутого» по пространству, до сих пор на значительный процент не только не интерпретирована, но даже не собрана. При всей значимости «вторичных» словарей, препарирующих в разных аспектах уже известные данные, составление «первичных» словарей не просто актуально, а жизненно необходимо для спасения языка.

Материал, который использует наша школа для своих исследований, таков: русская ономастика – топонимия, антропонимия, хрононимия, астронимия etc., функционирующая преимущественно в диалектной среде; русская лексика и фразеология, фольклорные тексты; лексика и ономастика тех языков и диалектов, которые значимы для проведения этимологических, контактологических, типологических исследований – финно-угорских языков (в том числе субстратных), славянских, романо-германских, тюркских.

Если придерживаться терминологии, которая принята в одной из крупнейших мировых школ этнолингвистики XX–XI вв. – Московской этнолингвистической школе под руководством Н. И. и С. М. Толстых, мы занимаемся в первую очередь «узкой» этнолингвистикой, изучающей традиционную духовную культуру в зеркале языка. Но вследствие широты проблемного поля эпитет *узкий* выглядит сейчас оксюмороном, поэтому, наверное, можно

обойтись без этого определения. «Узкую» этнолингвистику стоит трактовать как этносемантику языка – в отличие от «широкой» (эталонно проявленной в словаре «Славянские древности»), занимающейся этносемиотикой культуры.

Кроме достаточно традиционных направлений исследований, хочется остановиться на целенаправленной разработке такого слабоизученного в отечественной науке проблемного поля, как *региональная этнолингвистика*. Речь идет об исследовании и словарном представлении региональных лингвокультурных традиций. В ходе такого исследования должен осуществиться переход от тематического описания лексики к концептуально ориентированному и типологически значимому, что предполагает организацию анализа в соответствии с выявленными в лексическом пространстве мотивационными доминантами. Новой и значимой для нас является область *лингвофольклористики*, где важно сочетать корпусный подход к лексике фольклора и установку на ее семантико-мотивационную реконструкцию. Крайне интересна и плодотворна возможность масштабного изучения фольклорной ономастики, которое обретает новый поворот при сопоставлении с реально функционирующим ономастиком определенных территорий.

Для нас важно расширение социолингвистических, лингвогенетических и типологических горизонтов этнолингвистических исследований для нового взгляда на вечную проблему «Wörter und Sachen», с разработки которой и начался, по сути, семантический и историко-культурный бум в лингвистике последнего столетия (ср. деятельность одноименной школы под руководством Р. Мерингера и Г. Шухардта). Работа в этом направлении связывается с освоением новых лексических сфер, и главным образом с изучением лексики камня, под которой мы понимаем нестандартную геммонимию – названия минералов и горных пород, не относящиеся к официальной геологической номенклатуре, изучение того, что наивное сознание категоризирует как «камень».

Эта лексическая область (наименования объектов геммологии, минералогии, геологии) – не менее ценный вклад в сокровищницу национального лексикона, чем собственно обозначаемые ею реалии – в культуру материальную; однако этнолингвисты (да и языковеды вообще) ее практически не касались, так как занимались более традиционной крестьянской культурой. Таким образом, необходима этнолингвистическая разработка не только диалектной лексики, но и преимущественно социолектной (жаргона горщиков, старателей, минералогов, арго хитников, торговых наименований и проч.). Эта словесная область парадоксальным образом сочетает в себе региональную специфику (кажущуюся новой по отношению, например, к Уралу – крупнейшему в мире центру добычи самоцветов) и способность реализовывать древнейшие мотивационные модели, проявлявшиеся столетия назад в разных языках мира – арабском, древне-

греческом, иврите, старофранцузском и проч. (разумеется, попадая в каждый следующий социохронотоп, модель модифицировалась). Отсюда вытекает необходимость приобретения неведомых для нас ранее источниковедческих, историко-культурных, лингвогенетических знаний. При всей своей сложности это интересная и важная задача, дающая новый импульс развитию этнолингвистики.

И. Вепрева. Научная школа лингвокультурологии и стилистики была создана в Уральском государственном университете в середине 1980-х гг., когда произошло формирование лингвокультурологии как самостоятельной комплексной дисциплины. Особой тематической зоной исследований является многоаспектное изучение живой речи уральского города. В настоящее время теоретической значимостью и несомненной новизной обладает интерпретация русского спонтанного диалога в аспекте его ценностного содержания. Сложившийся ранее коммуникативно-жанровый подход к речевому материалу сменился на открытое использование основного понятия культурологии – понятия ценностей, в которых отражается взаимосвязь языка и культуры. Проблема поиска ценностного содержания разговорного речевого общения потребовала обновленной теоретической позиции, связанной, в частности, с разработкой технологии анализа, который невозможен без сличения речевого поведения коммуникантов с национальными эталонами.

Конечно, в поиске ценностных смыслов как лично значимых определенных объектов и явлений мы опирались в первую очередь на понятие оценки, лингвистической категории, которая также имеет субъективно-модальную природу. Но в ходе поиска оценочных языковых и речевых средств в составе речевого диалога мы обнаружили фрагменты текста, которые, с одной стороны, говорят об оценочности речевых поступков коммуниканта, с другой стороны, их ценностное содержание реализуется без использования оценочных языковых единиц. Мы сделали важный вывод: в ситуативном контексте общения ценностный смысл неотделим от него и не всегда сводится к оценочности.

Вербализация ценностных смыслов происходит прежде всего в аксиогенных ситуациях, которые объективируются в определенных жанрах речи [см.: Карасик]. «Аксиологическая плотность» таких ситуаций во всевозможных фрагментах ценностной картины мира может быть различной. С опорой на наш исследовательский материал мы выделили ряд речевых жанров повседневной семейной коммуникации, в которых ценностные смыслы эксплицированы прямыми номинациями. К ним относятся ритуализированные праздноречевые жанры семейных праздников (тосты, пожелания, поздравления), а также жанры совета, откровенного разговора, разговора по душам и назидательные разговоры взрослых с детьми.

Но обычно в будничной разговорной речи не все ценностные установки проговариваются в виде морально-этических суждений. Глубинная имплицитная оценочность разговорной речи обусловле-

на, на наш взгляд, спецификой бытового разговорного материала, который воспринимается как незначимая преходящая повседневность.

Приведу пример ценностного фрагмента без использования оценочных языковых единиц из разговора бабушки (Т.) и внучки (О.), приехавшей ее навестить:

Т. Розу твою поставила прямо [пряма] в ванну // всю / со всех концов / на ней ничего [ничё] нету / но я её взяла и о[бб]рызгала всю // а рядом стояла мирт / на нём на некоторых ветках появилось // дак вот я её / его помыла // потому что что [чё] вода / бабочки мокнут же / я её значит помыла / всё что было там просмотрела / содрАла / а потом взяла эту штуку (о флаконе дезинсектора) / и тоже весь куст со всех концов о[бб]рызгала // ставила /

О. Угу / вот и покупай теперь землю в магазинах².

Оценочная позиция хозяйки дома Т. в представленном фрагменте определяется установкой на ответственное отношение к комнатным растениям и проявляется через речевые поступки. Это действия с пострадавшими цветами (*мирт помыла, содрала* пострадавшие части, *обрызгала* инсектицидом) и профилактические действия такого же рода (*розу, на ней ничего нету, но поставила в ванну, обрызгала*), дальнейший осмотр всех растений и знание того, какие из них не пострадали. Обилие подробностей, касающихся заболевших и здоровых цветов, говорит о растениеводстве как любимом занятии Т., внучка же охотно поддерживает разговор.

Если выразить ценностное содержание данного фрагмента в виде поведенческого правила, оно будет состоять в следующем: за растениями нужно заботливо ухаживать. Ответственность и заботливость – духовные ценности, свойственные этой пожилой женщине.

Научным коллективом была разработана эвристическая процедура лингвоаксиологического измерения разговорной речи на основе корпуса разговорных семейных диалогов и полилогов. При разработке методики лингвоаксиологической интерпретации целого разговорного текста принципиально важным было выделение двух типов его ценностно ориентированных фрагментов: *ценностно-тематических* (в основе выделения – общая предметно-понятийная тема, оценке подвергается внекоммуникативное содержание разговора) и *коммуникативно-ценностных* (в основе выделения – оценочное мнение о собеседнике (собеседниках) и ситуации общения). Культурологический результат описания ценностного содержания русской разговорной речи представлен в коллективной монографии, включающей разговорные диалоги и полилоги с полной разметкой текстов на выделенные фрагменты с последующей развернутой лингвокультурологической интерпретацией [Ценностное содержание разговорного диалога].

² Запись сделана студенткой 1-го курса УрФУ (май 2018 г., г. Нижний Тагил). Место хранения – текстотека живой разговорной речи сектора речевой коммуникации кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ.

М. Ковшова. В заключение нашего диалога предлагаю вопросы, ответы на которые позволят определить позиции исследователя в отношении того круга проблем, которые представляются значимыми на данном этапе развития науки о языке.

Вы поддерживаете расширение границ лингвистики? Согласны ли вы с тем, что язык всегда исследуется сквозь призму определенной теории как теоретический объект, построенный в определенной парадигме? Считаете ли вы возможным говорить о разновидностях лингвистической реальности? Согласны ли вы с тем, что изучение предмета лингвистики может осуществляться в комплексных науках, объединяющих лингвистику и нелингвистику? Составляют ли, на ваш взгляд, когнитивная лингвистика, лингвокультурология, лингвопоэтика, лингвофольклористика, теолингвистика и т. д. самостоятельные научные дисциплины в области языкознания? Можно ли говорить о том, что расширение понятия «лингвистическое» вызвано запросом на создание синтетических дисциплин, а в дальнейшем – целостного гуманитарного знания? Можно ли считать расширение лингвистической реальности возвращением к исторической ситуации, когда изучение языка не было автономным?

И. Вепрева. Подведем итоги. Обсуждая сегодня в ходе диалога сходство и различие этнолингвистики и лингвокультурологии как комплексных дисциплин, изучающих проблему «язык и культура», мы обратили внимание на конфликтогенные исследовательские моменты, связанные прежде всего с лингвокультурологией. В защиту последней можем сказать, что лингвокультурология как более молодая наука по сравнению с этнолингвистикой пока находится в поиске собственных подходов к исследованию механизмов широкого взаимодействия языка и культуры. Теоретические принципы и научные методы складывающейся синтетической дисциплины образуют круг проблем, требующих всестороннего осмысления.

Список литературы

- Зализняк Анна А., Шмелев А. Д.* Время суток и виды деятельности // Логический анализ языка. Язык и время. М. : Индрик. 1997. С. 229–240.
- Карасик В. И.* Аксиогенная ситуация как единица ценностной картины мира // Политическая лингвистика. 2014. № 1 (47). С. 65–75.
- Ковшова М. Л.* Лингвокультурологический анализ идиом, загадок, пословиц и поговорок : Антропонимический код культуры. М. : Ленанд, 2019. 400 с.
- Ковшова М. Л., Гудков Д. Б.* Словарь лингвокультурологических терминов. М. : Гнозис, 2017. 192 с.
- Кубрякова Е. С.* Смена парадигм знания в лингвистике XX века // Лингвистика на исходе XX века : итоги и перспективы : тез. междунар. конф. : [в 2 т.]. М. : Рус. филология, 1995. Т. 1. С. 278–280.
- Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Лексика начала и конца трапезы в современном русском языке // Логический анализ языка. Семантика начала и конца. М. : Индрик, 2002. С. 573–584.
- Степанов Ю. С.* Эмиль Бенвенист и лингвистика на пути преобразований // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974. С. 9–16.

Телия В. Н. Коммуникативная функция языка и проблема культурно-языковой компетенции (к постановке проблемы) // Когнитивные исследования языка : Знаки языка и смыслы культуры : сб. науч. тр., посв. памятного юбилею В. Н. Телия. Вып. 2 (45). Тамбов : ИД «Державинский», 2021. С. 19–33.

Фрумкина Р. М. Есть ли у современной лингвистики своя эпистемология? // Язык и наука конца XX века. М. : Изд-во РГГУ, 1995. С. 74–117.

Ценностное содержание разговорного диалога / отв. ред. Т. В. Матвеева, И. В. Шалина. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2021. 228 с.

Шмелев А. Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Языковая концептуализация мира: на материале русской грамматики. М. : Языки рус. культуры, 1997. С. 523–539.

Шмелев А. Д. Язык и культура: есть ли точки соприкосновения? // Тр. Ин-та рус. яз. им. В. В. Виноградова. М. : Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова, 2014. Т. 1. С. 36–119.

Anusiewicz J. Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki // *Język a Kultura*. T. 1 / red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński. Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1988. S. 21–46.

Anusiewicz J. Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki. Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. 180 s.

Bartmiński J. Wprowadzenie // *Współczesny język polski*. Lublin : Wydawnictwo UMCS, 2001. T. 2. Encyklopedia kultury polskiej. S. 13–22.

Bartmiński J. Pojęcie «językowy obraz świata» i sposoby jego operacjonalizacji // Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa? / red. P. Czapliński i in. Poznań : Poznańskie Studia Polonistyczne, 2010. S. 155–178.

Bartmiński J. Język w kontekście kultury czyli co dziś znaczy metafora «europejski dom»? Katowice : Śląsk, 2018. 68 s.

Dąbrowska A. Współczesne problemy lingwistyki kulturowej // *Polonistyka w przebudowie*. Kraków : Universitas, 2005. T. 2. S. 99–110.

Łozowski P. Język a kultura w programie etnolingwistyki kognitywnej Jerzego Bartmińskiego. Między Sapirem a Malinowskim // *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. T. 26. 2014. S. 155–176.

Malinowski B. Ogrody koralowe i ich magia, Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987. 550 s.

Peeters B. On Linguoculturology and Cultural Linguistics // *Вестник Новосибирск. гос. ун-та. Сер.: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. Т. 17. 2019. № 4. С. 6–11. DOI 10.25205/1818-7935-2019-17-4-6-11.

Sharifian F. Lingwistyka kulturowa // *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. T. 28. 2016. S. 31–55.

Słownik języka polskiego / pod red. W. Doroszewskiego. T. XI. Warszawa : Polskie Wydawnictwo Naukowe, 1969. 566 s.

Wielka encyklopedia PWN : [13 t.]. Warszawa : Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2002. T. 8. 576 s.

References

Anusiewicz, J. (1988). Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki. In Anusiewicz, J., Bartmiński, J. (Eds.) *Język a Kultura*. Vol. 1. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, pp. 21–46.

Anusiewicz, J. (1994). *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 180 p.

Bartmiński, J. (2001). Wprowadzenie. In *Współczesny język polski*. Lublin, Wydawnictwo UMCS. Vol. 2. Encyklopedia kultury polskiej, pp. 13–22.

Bartmiński, J. (2010). Pojęcie “językowy obraz świata” i sposoby jego operacjonalizacji. In Czapliński, P. (Ed.). *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?* Poznań, Poznańskie Studia Polonistyczne, pp. 155–178.

Bartmiński, J. (2018). *Język w kontekście kultury czyli co dziś znaczy metafora “europejski dom”?* Katowice, Śląsk. 68 p.

Dąbrowska, A. (2005). Współczesne problemy lingwistyki kulturowej. In *Polonistyka w przebudowie*. Kraków, Universitas. Vol. 2, pp. 99–110.

Doroszewski, W. (Ed.). (1969). *Słownik języka polskiego*. Vol. 11. Warszawa, Polskie Wydawnictwo Naukowe. 566 p.

Frumkina, R. M. (1995). Est' li u sovremennoi lingvistiki svoya epistemologiya? [Does Modern Linguistics Have Its Own Epistemology?]. In *Yazyk i nauka kontsa XX veka*. Moscow, Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta, pp. 74–117.

Karasik, V. I. (2014). Aksiogenaya situatsiya kak edinitsa tsennostnoi kartiny mira [The Axiogenic Situation as a Unit of the Value Picture of the World]. In *Politicheskaya lingvistika*. No. 1 (47), pp. 65–75.

Kovshova, M. L. (2019). *Lingvokul'turologicheskii analiz idiom, zagadok, poslovits i pogovorok. Antroponimicheskii kod kul'tury* [Linguacultural Analysis of Idioms, Riddles, Proverbs, and Sayings. The Anthroponymic Code of Culture]. Moscow, Lenand. 400 p.

Kovshova, M. L., Gudkov, D. B. (2018). *Slovar' lingvokul'turologicheskikh terminov* [A Dictionary of Terms in Linguacultural Studies]. Moscow, Gnozis. 192 p.

Kubryakova, E. S. (1995). Smena paradigmy znaniya v lingvistike XX veka [Changing Paradigms of Knowledge in the Linguistics of the Twentieth Century]. In *Lingvistika na iskhode XX veka: itogi i perspektivy. Tezisy Mezhdunarodnoi konferentsii [v 2 t.]*. Moscow, Russkaya filologiya. Vol. 1, pp. 278–280.

Levontina, I. B., Shmelev, A. D. (2002). Leksika nachala i kontsa trapezy v sovremennom russkom yazyke [Vocabulary of the Beginning and End of the Meal in Modern Russian]. In *Logicheskii analiz yazyka. Semantika nachala i kontsa*. Moscow, Indrik, pp. 573–584.

Łozowski, P. (2014). Język a kultura w programie etnolingwistyki kognitywnej Jerzego Bartmińskiego. Między Sapirem a Malinowskim. In *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. Vol. 26, pp. 155–176.

Malinowski, B. (1987). *Ogrody koralowe i ich magia*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 550 p.

Matveyeva, T. V., Shalina, I. V. (Eds.). (2021). *Tsennostnoe sodержanie razgovornogo dialoga* [The Value Content of the Conversational Dialogue]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 228 p.

Peeters, B. (2019). On Linguoculturology and Cultural Linguistic. In *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikatsiya*. Vol. 17. No. 4, pp. 6–11. DOI 10.25205/1818-7935-2019-17-4-6-11.

Sharifian, F. (2016). Lingwistyka kulturowa. In *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. Vol. 28, pp. 31–55.

Shmelev, A. D. (1997). Dukh, dusha i telo v svete dannykh russkogo yazyka [Spirit, Soul, and Body in the Light of Data of the Russian Language]. In Bulygina, T. V., Shmelev, A. D. *Yazykovaya kontseptualizatsiya mira: na materiale russkoi grammatiki*. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury, pp. 523–539.

Shmelev, A. D. (2014). Yazyk i kul'tura: est' li tochki soprikosnoveniya? [Language and Culture: Are There Any Points of Contact?]. In *Trudy Instituta russkogo yazyka imeni V. V. Vinogradova*. Moscow, Institut russkogo yazyka imeni V. V. Vinogradova. Vol. 1, pp. 36–119.

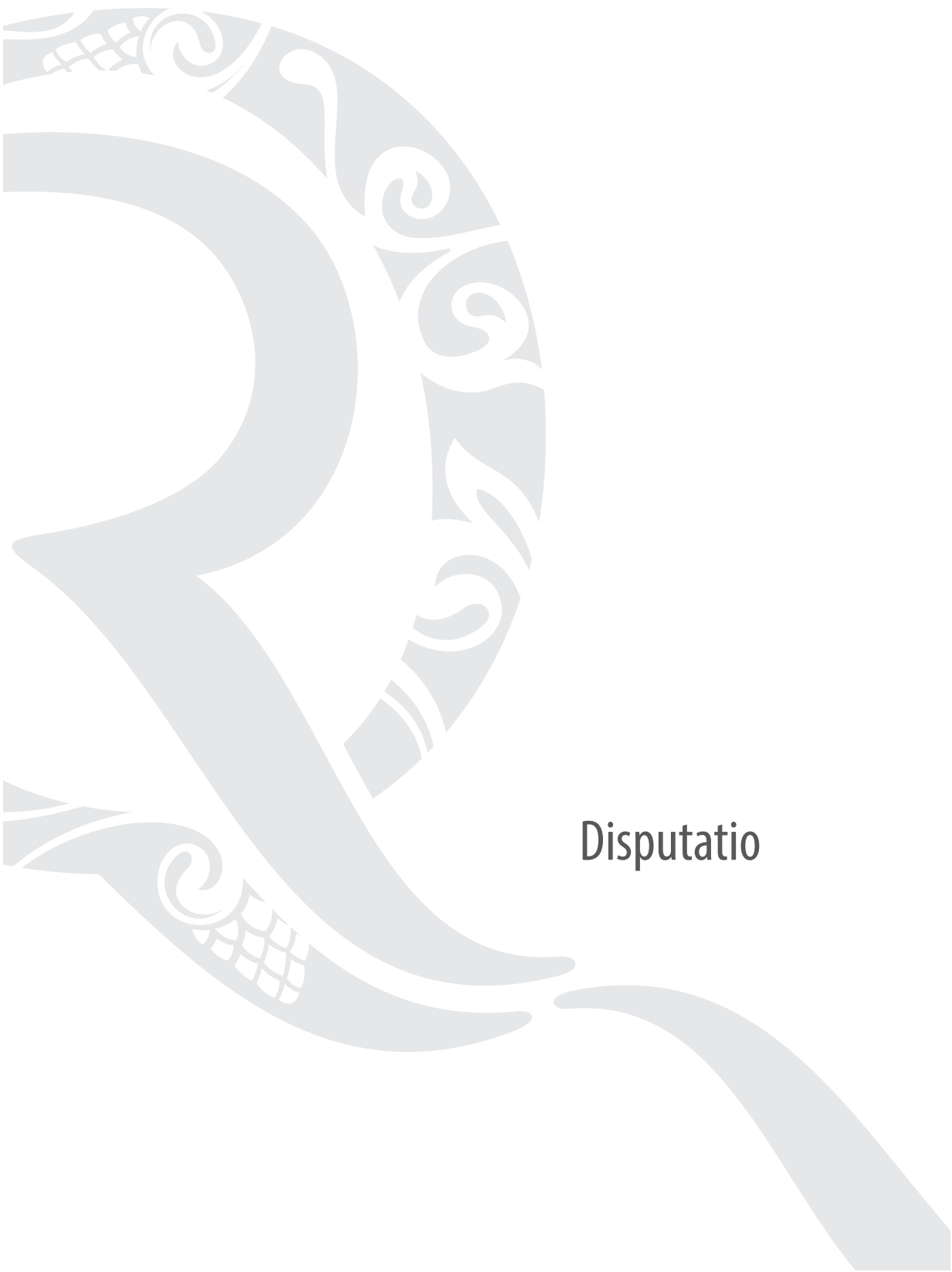
Stepanov, Yu. S. (1974). Emil Benvenist i lingvistika na puti preobrazovaniya [Émile Benveniste and Linguistics on the Path of Transformation]. In Benveniste, É. *Obshechaya lingvistika*. Moscow, Progress, pp. 9–16.

Teliya, V. N. (2021). Kommunikativnaya funktsiya yazyka i problema kul'turno-yazykovoi kompetentsii (k postanovke problemy) [The Communicative Function of Language and the Problem of Cultural/Linguistic Competence]. In *Kognitivnye issledovaniya yazyka. Znaki yazyka i smysly kul'tury. Sbornik nauchnykh trudov, posvyashchennyi pamyatnomu yubileyu V. N. Teliya*. Iss. 2 (45). Tambov, Izdatel'skii dom "Derzhavinskii", pp. 19–33.

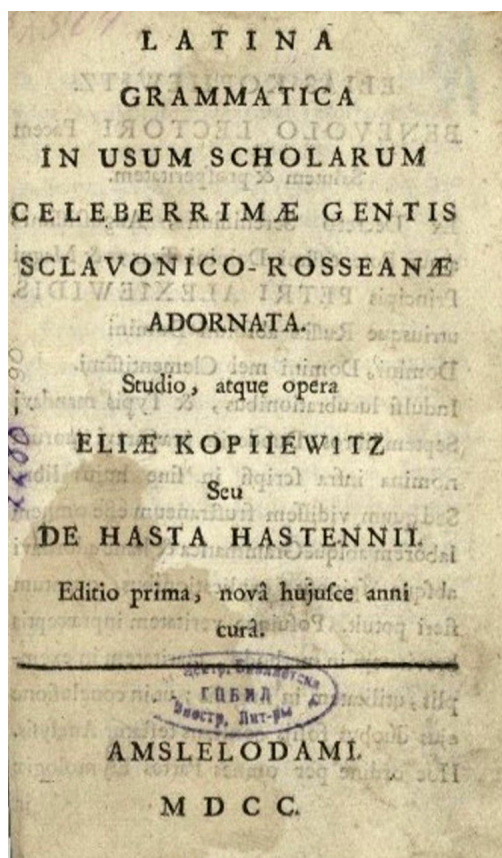
Wielka encyklopedia PWN [13 t.]. (2002). Warszawa, Polskie Wydawnictwo Naukowe. Vol. 8. 576 p.

Zaliznyak, Anna A., Shmelev, A. D. (1997). Vremya sutok i vidy deyatel'nosti [The Time of Day and Types of Activities]. In *Logicheskii analiz yazyka. Yazyk i vremya*. Moscow, Indrik, pp. 229–240.

The article was submitted on 25.08.2021



Disputatio



1. Копиевский И. Ф. *Latina grammatica in usum scholarum celeberrimae gentis sclavonico-rosseanae adornata*. Амстердам, 1700. Титульный лист
Kopijewitz E. *Latina grammatica in usum scholarum celeberrimae gentis sclavonico-rosseanae adornata*. Amslelodami, 1700. Title page



Проект Петра Первого по изданию светских учебников: осуществление замысла*

Юрий Зарецкий

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия

Peter the Great's Project for the Publication of Secular Textbooks

Yury Zaretsky

HSE University,
Moscow, Russia

This article attempts to reconstruct the readership of the first printed secular textbooks published at the initiative of Peter I during his Grand Embassy (1697–1698). Seven of the textbooks were printed in Amsterdam in the printing house of Jan Thesing (1659–1701), a local merchant to whom Peter granted a monopoly on the sale of educational books in Russia. Later, Ilya Fedorovich Kopievsky (c. 1651–1714), the compiler of these books and in practice the founder of Thesing's printing house, published four more books in other printing houses and sent them to Russia. It is generally accepted that these books did not reach a mass readership and therefore did not play a significant role in Peter's reforms. Justifying this opinion, researchers usually refer to the data of bibliographers and book historians of the nineteenth and centuries, who insisted that such books were rare. However, the new copies that have been discovered recently and new historical evidence about their circulation in Russia have led to doubts about the validity of this generally accepted point of view. The purpose of this study is to reconstruct the distribution and readers of Kopievsky's books in the light of the data available today. In addition to books themselves, the study refers to catalogues of old printed books, archival materials, and historical surveys. Additionally, it

* *Citation:* Zaretsky, Yu. (2021). Peter the Great's Project for the Publication of Secular Textbooks. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1411–1424. DOI 10.15826/qr.2021.4.646.

Цитирование: Zaretsky Yu. Peter the Great's Project for the Publication of Secular Textbooks // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1411–1424. DOI 10.15826/qr.2021.4.646 / Зарецкий Ю. Проект Петра Первого по изданию светских учебников: осуществление замысла // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1411–1424. DOI 10.15826/qr.2021.4.646.

outlines the context in which the books appeared, questions the prevailing view that they were little-known in Russia, and summarises the data about their distribution and readership accumulated by historians between the nineteenth and the twenty-first centuries. In the conclusion, the author explains the need to return to the question of the role of these first printed textbooks in the transformations of Russian culture during the first decades of the eighteenth century. It also assumes that the readership of these books was wider than has long been believed and that their contribution to the history of Russian education and science was more significant.

Keywords: Peter the Great, Russian culture, enlightenment, educational literature, Russian readers, Ilya Kopievsky

Представлен опыт реконструкции читательской аудитории первых русских печатных учебников светского содержания, издание которых инициировал Петр I во время Великого посольства 1697–1698 гг. Семь учебников были напечатаны в типографии амстердамского купца Яна Тессинга, которому Петр предоставил монопольное право на продажу учебных книг в России. Затем составителем этих книг и фактическим создателем типографии Тессинга Ильей Федоровичем Копиевским в других типографиях были изданы еще четыре учебника, которые он также отправил в Россию. Принято считать, что все эти книги не дошли до массового российского читателя и потому не сыграли заметной роли в петровских реформах. Обосновывая это суждение, исследователи обычно ссылаются на сведения библиографов и историков книги XIX – середины XX в., указывавших на их редкость. Однако выявленные в последнее время новые экземпляры этих учебников и новые исторические свидетельства об их обращении в России заставляют усомниться в справедливости общепринятой точки зрения. Цель статьи – на основе всех доступных сведений реконструировать пути распространения и круг читателей книг И. Ф. Копиевского. Помимо самих печатных изданий, главными источниками исследования являются каталоги старопечатной книги, архивные материалы, работы историков. Очерчивается контекст появления первых русских учебных изданий, проблематизируется доминирующий взгляд на их малоизвестность в России, суммируются выявленные учеными XIX–XXI в. сведения об их распространении и круге читателей. Аргументируется необходимость вернуться к рассмотрению вопроса о роли этих книг в трансформациях русской культуры первых десятилетий XVIII в. Обосновывается предположение, что читательская аудитория учебников была более широкой, чем это считалось, а их вклад в историю русского образования и науки – более значимым.

Ключевые слова: Петр I, русская культура, просветительство, учебная литература, российские читатели, Илья Копиевский

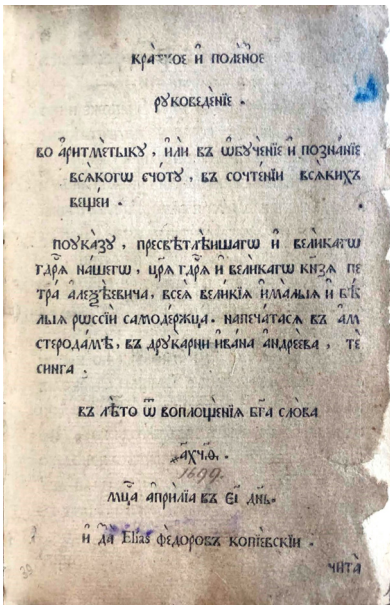
Контексты

Находясь во время Великого посольства в Голландии, Петр I задумал начать там издание учебной литературы на русском языке «ко общей народной пользе и прибытку и ко обучению всяких художеств и ведению» [ПСЗ-1, т. 4, с. 7]. Для исполнения этого замысла он привлек амстердамского купца Яна Тессинга (1659–1701), предоставив ему монополию на продажу изданных им книг в России. Поскольку Тессинг необходимых знаний для создания русской типографии и печатания в ней кириллических книг не имел, ему пришлось привлечь к этой работе выходца из земель Великого княжества Литовского Илью Федоровича Копиевского (Копиевича) (ок. 1651–1714), обучавшего тогда в Амстердаме русских разным «наукам и искусствам». Свободно владея церковнославянским, западнорусским и «московским» языками, а также латынью, голландским, польским и в какой-то мере немецким, он стал главным исполнителем просветительского проекта Петра [Пекарский, т. 1, с. 10–25 и др.; Быкова, с. 318–341 и др.; Nowak; Зарецкий]. Меньше чем за полтора года Копиевским было составлено и издано в типографии Тессинга семь небольших по объему учебных книг по разным областям знаний (компиляций, переводов и оригинальных текстов – часто провести различие здесь невозможно) [Копиевский, 1699a; Копиевский, 1699b; Копиевский, 1699c; Лев VI; Копиевский, 1700a; Копиевский, 1700b; Притчи Эзоповы]¹. После разрыва с Тессингом в середине 1700 г. он продолжил издавать книги на русском языке (сначала на собственные средства, а затем при поддержке Яна де Ионга, другого амстердамского купца) и в 1700–1701 гг. напечатал еще три [Копиевский, 1700c; Копиевский, 1700d; Деграф]. Последняя его книга, одиннадцатая по счету, вышла пять лет спустя уже не в Амстердаме, а в пригороде Гданьска Штольценберге [Копиевский, 1706].

Тиражи десяти из этих книг неизвестны. Исключение составляет «Арифметика», изданная Копиевским в типографии Тессинга по заказу двух русских купцов в количестве 3 350 экземпляров [Пекарский, т. 1, с. 527]. Что касается остальных, то большинство их, скорее всего, печатались в количестве, сравнимом со стандартными тиражами изданий Московского печатного двора, то есть по 2–2,5 тыс. экземпляров.

Причинами того, что издания Копиевского не получили широкого распространения в России, исследователи называют недостатки их содержания, огрехи языка, а также несоответствие их тематики ожиданиям императора [400 лет русского книгопечатания, с. 134–135]. Т. А. Быкова, исследовавшая обстоятельства их создания, высказывает предположение, что главных причин было две: трудности с доставкой в Россию и изъяны содержания («научная легковесность» и «учебная неполноценность») [Быкова, с. 340].

¹ Библиографические описания изданий Копиевского в статье составлены на основе стандартов каталога РГБ. Поскольку все дошедшие до нас экземпляры «номенклаторов» (номенклатор = тематический словарь) не имеют титульных листов, их названия даются по кн.: [Быкова, с. 284, 285].



2. Копиевский И. Ф. Краткое и полезное руководство во арифметику. Амстердам, 1699. Титульный лист
Kopievskii I. F. Concise and Useful Arithmetic Guide. Amsterdam, 1699. Title page

Первое суждение Т. А. Быковой, никак ею не аргументированное, скорее всего, основывается на небольшом числе экземпляров изданий Копиевского, известных ученым в середине 1950-х гг. Однако из их подсчетов вряд ли можно заключить, что какая-то их часть была утрачена по пути в Россию. Во всяком случае, не известно ни одного упоминания об их потерях при транспортировке из Амстердама.

Утверждение о «научной легковесности» и «учебной неполноценности» этих изданий подтверждается ею двумя примерами: ссылкой на то, что «Руководение во Арифметику» (рис. 2) по своему содержанию существенно уступает «Арифметике» Леонтия Магницкого, и критическим суждением о «*Latina grammatica*» Эрнста Глюка [Быкова, с. 341]. Однако несовершенства содержания книг Копиевского не могли быть реальной причиной их невостребованности у большин-

ства российских читателей, так как были для них *первыми*. На момент появления их в России ни «Арифметики» Магницкого (она вышла через четыре года после «Арифметики» Копиевского), ни каких-либо пособий по латинскому языку они еще не видели. В отличие, добавлю, от выучившегося в Виттенбергском и Лейпцигском университетах Глюка.

Мнение, что учебники Копиевского в России были мало известны и мало востребованы, опирается на сведения библиографов, историков книги и писателей XIX – середины XX в. Я имею в виду подсчеты их количества в главных библиотеках СССР, сделанные в свое время самой Т. А. Быковой, а также сообщения ее предшественников – библиографов и собирателей книг кириллической печати. Последние к своим описаниям этих учебников обычно добавляли схожие примечания: «книжка редкая», «книга редкая», «книжка очень редкая» и т. п. [Строев, 1829, с. 386, 393, 394 и др.]². Однако сегодня выявлены десятки ранее неизвестных экземпляров книг Копиевского, которых сохранилось гораздо больше, чем считалось в XIX и XX вв.

² Те же оценки (хотя и несколько более мягкие) П. М. Строев приводит и в отношении «Арифметики» Магницкого и «Лексикона» Поликарпова-Орлова: «книга довольно редкая», «книга редкая» [Строев, 1829, с. 418, 422]. Указания на редкость изданий Копиевского встречаются у литераторов XIX в. См., например: «Ни в одной из книжных русских лавок в обеих столицах нельзя отыскать сих вышеупомянутых сочинений; и весьма у редких частных людей найдутся оныя в книгохранилищах» [Писарев, с. 46].

Учитывая, что его книги выходили тысячными тиражами, можно все же согласиться, что до нас их дошло немного. Однако нельзя забывать о специфических условиях их бытования: количество сохранившихся экземпляров старой книги зависит от самых разных обстоятельств и далеко не всегда является свидетельством ее прежней популярности, или наоборот. Что касается учебной литературы, то здесь случай особый: она быстро приходит в физическую негодность из-за активного использования и потому редко живет долго. К тому же учебники Копиевского были небольшими по объему и не отличались полиграфическими достоинствами. Вряд ли они часто помещались владельцами в дорогие переплеты и бережно хранились.

Можно было бы еще сравнить количество дошедших до нас экземпляров «Арифметики» Магницкого (1703) – 2 400 экземпляров или «Букваря» Поликарпова-Орлова (1701) – 3 тыс. экземпляров³. Хотя такое сравнение будет репрезентативным только отчасти: оба московских издания превосходили книги Копиевского как по объему, так и по качеству печати и, соответственно, имели больше шансов сохраниться до сегодняшнего дня.

Делая заключение о известности/неизвестности этих книг в России, нужно еще помнить, что они были лишь первым этапом в реализации грандиозного проекта Петра по изданию светской учебной литературы. Через несколько лет после их появления на российских читателей обрушился целый поток переводных изданий, печатавшихся уже не в далеком Амстердаме, а в Москве и Санкт-Петербурге. Дать убедительный ответ на вопрос о степени их известности и востребованности в петровское время позволит обстоятельное изучение их распространения и бытования, пока же можно лишь обобщить имеющиеся на сегодня свидетельства того, что до своих адресатов многие из них дошли.

Читатели

Из Амстердама книги Копиевского доставлялись морским путем в Архангельск, а оттуда в Москву и другие российские города. Очевидно, какая-то небольшая их часть по традиции была сразу «безденежно» передана Петру, членам его семьи и высокопоставленным особам из ближайшего окружения царя. Во всяком случае, они оказались в петровской библиотеке, книжных собраниях Д. М. Голицына и Я. В. Брюса, а также в «книгохранительной келье» архиерейской ризницы митрополита Иова в Колмовском монастыре [Библиотека Петра I, № 398, 524, 525, 526, 527, 546, 601; Градова, Клосс, Корецкий, № 230, 265, 310; Библиотека Я. В. Брюса, № 384; Описание архиерейской ризницы, стб. LXXXVI, LXXXIX, XCVII]. Еще несколько экземпляров поступило по крайней мере в два государственных учреждения: Посольский приказ и Мос-

³ Что касается «Букваря», то на сегодняшний день в книгохранилищах России, Украины и Польши выявлено 70 его экземпляров [Рамазанова, с. 85].

ковский печатный двор⁴. Что касается большей части книг Копиевского, то они, как это и предписывалось петровской привилегией, распространялись «повольною торговлей» [ПСЗ-1, т. 4, с. 6–7].

Первым местом торговли была архангельская ярмарка, одна из крупнейших в России того времени. Русские купцы сотнями съезжались сюда со своими товарами по течению Двины и возвращались с заморскими обратно – в Москву, Ярославль, Кострому, Вологду, Каргополь, другие губернские и уездные города, слободы и села [Козинцева, с. 135–136]. Среди заморских товаров должны были находиться и амстердамские учебники, хотя и в небольшом количестве. Большинство же их отправлялось из Архангельска напрямую в Москву, где печатная продукция пользовалась большим спросом и имелись специализированные места ее продаж: книжный ряд и «библиотеки»⁵.

О торговле в Москве книгами Копиевского мне известно три свидетельства. Согласно первому, их привозил сюда голландский купец Елисей Клюк, отдавал часть на продажу русским купцам, а оставшуюся распространял сам через нанятых торговцев («сидельцев»). Одним из этих сидельцев был торговавший в самопальном (то есть оружейном) ряду наборщик Печатного двора Дмитрий Коробов [Захаров, с. 213]. Второе свидетельство я обнаружил в исследовании Эдварда Винтера, ссылающегося на неопубликованное письмо от 11 марта 1704 г. немецкого филолога Генриха Лудольфа известному ученому и богослову Августу Франке [Winter, S. 215]. Лудольф, кроме прочего, называет в нем имя одного из продавцов книг Копиевского, некоего Шумана. Наконец третье, наиболее подробное, принадлежит самому Копиевскому и содержится в его челобитной Петру 1710 г. Копиевский жалуется в ней царю, что книги, которые он «тискал в Амстердаме», продаются в Москве без его ведома и согласия и что это приносит ему «обиду немалую и разорение». Обвинение в обмане он предъявляет здесь трем лицам: упомянутому выше купцу Елисею Клюку, переводчику Посольского приказа Венедикту Шиллингу (Шиллинхту) и некоему иноземцу «Ивану Фоншвейдену»⁶. Называя имена обидчиков, Копиевский просит царя их «сыскать и допросить и свой милостивый монарший указ учинить» [Быкова, с. 236].

До нас дошло также сообщение о ходе продаж в Москве одной из его книг, «*Latina grammatica*» (см. рис. 1). В упомянутом письме Лудольфа к Франке от 11 марта 1704 г. говорится, что в городе на тот момент уже нельзя было найти ни одного ее экземпляра [Winter, S. 215].

⁴ В Посольский приказ издания Тессинга доставлялись по петровскому указу [ПСЗ-1, т. 4, с. 7]. О том, что одно из них попало в книжное собрание Московского печатного двора, свидетельствует экземпляр «Введения краткого», хранящийся в РГАДА [Российский государственный архив древних актов, с. 468]. Моя благодарность Андрею Алексеевичу Булычеву за помощь в обнаружении этого экземпляра и знакомстве с ним.

⁵ В начале XVIII в. библиотеками в России назывались не только места, где можно было взять книгу для чтения на время, но также и книжные магазины.

⁶ Разнообразные сведения о Шиллинге/Шиллинхте см.: [РГАДА. Ф. 138. Оп. 1].

Если доверять этому сообщению, то «Латинская грамматика» разошлась в старой столице на удивление быстро: известно, что путь светских изданий из типографии к читателю в России в первой половине XVIII в. измерялся годами, а иногда и десятилетиями [см.: Луппов, с. 113, 144–145 и др.].

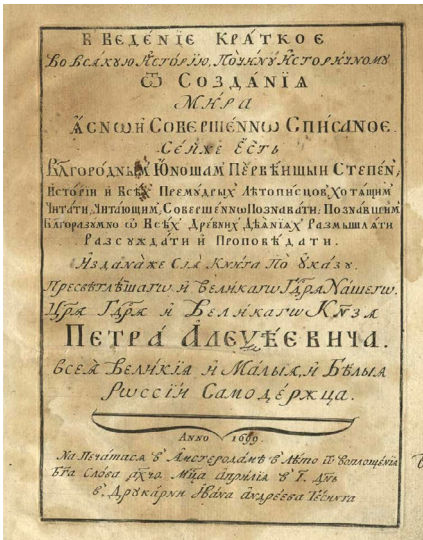
Среди первых обладателей книг Копиевского были не только Петр и его приближенные, но и справщик Московской типографии Федор Поликарпов-Орлов (в 1701 г. назначенный начальником Приказа книг Печатного двора). Поликарпов был также одним из первых, причем очень внимательных их читателей. По крайней мере двух: русско-латинско-немецкого «номенклатора» и «Притч Эзоповых». Об обстоятельном знакомстве с «номенклатором» свидетельствует использование его материалов в составленном им славяно-греко-латинском букваре, печатанье которого началось 28 декабря 1700 г. [Поликарпов-Орлов; Рамазанова, с. 79; Чума, с. 50]. В одной из глав (в измененной форме) приводятся те же самые лексемы, что и в словаре Копиевского [Живов, с. 90; Пекарский, т. 1, с. 20]. По-видимому, одновременно с «номенклатором» до Поликарпова дошли и «Притчи Эзоповы», также вышедшие из типографии Тессинга в первые месяцы 1700 г. Об этом снова свидетельствует его «Букварь», содержащий неодобрительный отзыв о появлении печатного перевода Эзопа. Богоугодное содержание «Букваря» (в него вошли нравоучения Григория Богослова, святителя Геннадия I и других чтимых Восточной церковью авторов) Поликарпов противопоставляет сомнительным в нравственном отношении сочинениям языческих писателей и в качестве одного из них называет «типографическо зримы» басни Эзопа [Поликарпов-Орлов, с. 5]⁷.

Трудно сказать, разделяли ли настороженность Федора Поликарпова к «Притчам Эзоповым» «благородные юноши», которым Копиевский адресовал свои книги в первую очередь⁸. О них вообще мало что известно. Сколько их было? К каким слоям общества они принадлежали? В каких городах и селах жили? Известно только, что среди них оказались десятки или в лучшем случае несколько сотен учеников духовных училищ и первых российских светских школ.

Из всех учебников Копиевского особенно востребованными, судя по всему, оказались три: два пособия по изучению языков (латинского и русского) и русско-латинско-немецкий «номенклатор». В первые же месяцы после выхода из печати «*Latina grammatica*» несколько ее экземпляров, несмотря на свое критическое отношение к книге, закупил для своего училища Эрнст Глюк [Winter, S. 215, 377]. По этому же учебнику осваивали начала латыни ученики Новгородской славяно-

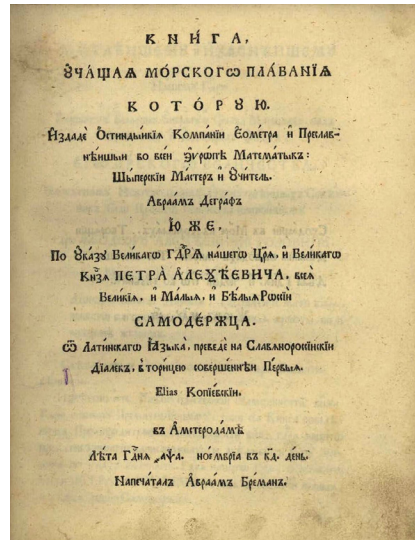
⁷ То, что здесь имеется в виду именно издание Копиевского, не вызывает сомнений, поскольку «Притчи Эзоповы» были первым печатным переводом знаменитого баснописца на русский язык.

⁸ Именно так обычно обращается Копиевский к читателям в предисловиях к своим изданиям.



3. Копиевский И. Ф. Введение краткое во всякую историю по чину историческому от создания мира ясно и совершенно списанное. Амстердам, 1699. Титульный лист

Kopievskii I. F. A Short Introduction to Universal History in Accordance with the Historical Order from the Creation of the World, Clearly and Perfectly Presented. Amsterdam, 1699. Title page



4. Деграф А. Книга учащая Морского Плаванія. Амстердам, 1701. Титульный лист

Degrif A. Navigation Guidebook. Amsterdam, 1701. Title page

греческой школы братьев Лихудов и, вероятно, нескольких других духовных и светских учебных заведений [Григорьева, Салоников, с. 201]⁹. О популярности «номенклатора» свидетельствуют также три его переиздания в первые десятилетия XVIII в. Последнее, вышедшее в Санкт-Петербурге в 1732 г. под названием «Латинороссийская и немецкая словесная книга», помимо обеих столиц, использовалось в латинской школе Екатеринбурга [Сафронова, с. 29, 31–32]. Что касается сведений об учебнике русского языка («Руководение в грамматику»), то он был в употреблении в Устюжской семинарии и, по-видимому, в латинской католической школе Немецкой слободы в Москве [Строев, 1841, с. 220; Безрогов, с. 280].

Историки русского образования считают, что по книгам Копиевского обучались также в цифирных школах и Школе навигацких и математических наук [Горощенкова, с. 151]. Можно еще предположить, что по крайней мере одна из них, «Введение краткое во всякую историю», нашла применение в школе Феофана Прокоповича – единственной в России того времени, где история была включена в учебную про-

⁹ О востребованности этого учебника говорит его экземпляр, хранящийся в Библиотеке иностранной литературы им. М. И. Рудомино с многочисленными читательскими пометами разными почерками первой половины XVIII в.

грамму [Чистович, с. 631] (рис. 3, 4). Впрочем, поскольку образование в России во времена Петра и еще долго после было преимущественно домашним, вряд ли ученики школ и училищ составили большинство читателей Копиевского. Скорее это большинство составляли просто «охочие до чтения» русские люди всех сословий и возрастов.

Прибыток

Сказанное здесь об учебниках Копиевского дает достаточно свидетельств того, что у них была немалая аудитория. Однако принесли ли они России «много службы и прибýtка», как на то рассчитывал Петр [ПСЗ-1, т. 4, с. 6]? Однозначный ответ на этот вопрос пока дать сложно. Чтобы получить его, предстоит не только выявить их экземпляры, затерявшиеся в библиотеках и архивах, исследовать содержащиеся в них владельческие записи и рукописные пометы, но и провести разностороннее изучение их бытования в русской культуре, в частности, распространения книг Копиевского в рукописных копиях. Известно, что в России вплоть до начала XIX в. многие печатные издания, особенно светского содержания, массово переписывались и полноценно функционировали наряду с печатными [Мыльников; Самарин, с. 126–153]. И издания Копиевского не были здесь исключением. Еще в середине прошлого века Н. Н. Розов обнаружил в рукописях известного собирателя древностей А. А. Титова переработанную и дополненную неизвестным переписчиком середины XVIII в. копию «Введения краткого» [Титов, с. 13; Розов, с. 129–130]. Даниэль Уо установил, что «Арифметику» и «Славу торжеств» «списал» дьячок Богоявленского собора в Хлынове Семен Попов [Уо, с. 101, 102, 270, 271]. Не исключено, что за этими двумя находками в будущем последуют и другие.

Для ответа на вопрос о месте этих книг в культурных трансформациях петровского времени важно представлять картину их распространения в России. Пока же в нашем распоряжении имеются только отдельные ее фрагменты. Как было сказано раньше, помимо обеих столиц, книги Копиевского были известны в Великом Новгороде, Великом Устюге и Вятке (Хлынове). На основании других данных к этому списку можно добавить Ярославль, Киев, Тверь и Нижний Новгород (см., соответственно: [Гулина, с. 228; Быкова, с. 340; Сводный каталог ценной и редкой книги, № 36], а также владельческую запись на экземпляре «Введения краткого во всякую историю» из собрания ГИМ). И нет причин считать, что этот перечень является исчерпывающим.

Особая тема – содержание книг Копиевского. Какое влияние они оказали на развитие российской науки и образования? И хотя на этот, как и на предыдущие вопросы, окончательного ответа пока нет¹⁰, можно с большой вероятностью утверждать, что эти книги несли русским читателям массу новых знаний. Благодаря им они получили первый печат-

¹⁰ В истории науки Копиевский известен почти исключительно как лингвист и переводчик, см.: [Unbegaun, p. 105–109; Власов, Московкин; Брагоне; Кузнецова].

ный учебник арифметики, первые русско-латинско-немецкий и русско-латинско-голландский словари, первые учебники латинской грамматики, всемирной истории, военного дела, астрономии, навигации. И кроме этого, первую русскую карту звездного неба, первый русский перевод античной классики (Эзопа). А иностранцы – первый учебник русского языка с примерами разговорной речи. К тому же в книгах Копиевского были впервые переведены и истолкованы многие категории, термины, понятия и определения, разработанные европейскими учеными, что обозначило начало складывания русского научного языка.

Список литературы

400 лет русского книгопечатания. 1564–1964. М. : Наука, 1964. [Т. 1]. Русское книгопечатание до 1917 года. 663 с.

Безрогов В. Г. Die un/sichtbare Welt : рецепция Orbis sensualium pictus Я. А. Коменского в России 1-й пол. XVIII в. : образовательные практики и ранние переводы // Детские чтения. Т. 13. 2018. № 1. С. 220–284.

Библиотека Петра I : указ.-справ. Л. : БАН СССР, 1978. 214 с.

Библиотека Я. В. Брюса : каталог / сост. Е. А. Савельева. Л. : БАН, 1989. 409 с.

Брагоне М. К. К истории русского Эзопа на рубеже XVII и XVIII веков // Litterarum fructus : сб. ст. к 60-летию С. И. Николаева / ред. Н. Ю. Алексеева, Н. Д. Кочеткова. СПб. : Альянс-Архео, 2012. С. 75–87.

Быкова Т. А. Описание изданий, напечатанных кириллицей : 1689 – январь 1725 г. М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958. 403 с.

Власов С. В., Московкин Л. В. Из истории создания учебников русского языка как иностранного: «Номенклатор...» (1700) и «Руководение...» (1706) // Мир русского слова. 2009. № 4. С. 80–85.

Горощенова О. А. Школа математических и навигацких наук в Москве (1701–1752 гг.) и ее продолжатели // Вопр. ист. 2005. № 10. С. 151–155.

Градова Б. А., Клосс Б. М., Корецкий В. И. К истории Архангельской библиотеки Д. М. Голицына // Археографический ежегодник за 1978 год. М. : Наука, 1979. С. 238–253.

Григорьева И. Л., Салоников Н. В. Новгородская Академия: к истории учебных заведений Новгорода XVIII в. // Новгородский исторический сборник. Вып. 11 (21). СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. С. 185–218.

Гулина Т. И. Золотые страницы : О коллекции книжных памятников XVII века Ярославского музея-заповедника // Мера. 2012. № 2. С. 218–231.

Деграф А. Книга учащая Морского Плавания. Амстердам : Печ. Авраам Бремман, 1701. 147 с.

Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М. : Языки рус. культуры, 1996. 590 с.

Зарецкий Ю. П. Первая русская зарубежная типография: голландские книги для подданных Петра I // Неприкосновенный запас : Дебаты о политике и культуре. 2020. № 5. С. 257–270.

Захаров В. Н. Западноевропейские купцы в России. Эпоха Петра I. М. : РОССПЭН, 1996. 345 с.

Козинцева Р. И. Внешнеторговый оборот Архангельской ярмарки и ее роль в развитии всероссийского рынка // Исследования по истории феодально-крепостнической России. М. ; Л. : Наука, 1964. С. 116–163.

Копиевский И. Ф. Введение краткое во всякую историю по чину историчному от создания мира ясно и совершенно списанное. Амстердам : Тип. Ивана Андреева Тессинга, 1699а. 70 с.

Копиевский И. Ф. Краткое и полезное руководство во арифметику. Амстердам : Тип. Ивана Андреева Тессинга, 1699b. 48 с.

Копиевский И. Ф. Уготовление и толкование ясное и зело изрядное, краснообразнаго поверстаня кругов небесных. [Амстердам : Тип. Ивана Андреева Тессинга, 1699с]. 41 с.

Копиевский И. Ф. Номенклатор на русском, латинском и голландском языках. Амстердам : Тип. Яна Тессинга, 1700а. 127 с.

Копиевский И. Ф. Номенклатор, на русском, латинском и немецком языке. Амстердам : Тип. Яна Тессинга, 1700b. 127 с.

Копиевский И. Ф. Gloria triumphorum & trophaeorum / Слава торжеств и знамен побед. [Амстердам : Тип. И. Ф. Копиевского, 1700с]. 32 с.

Копиевский И. Ф. Latina grammatica in usum scholarum celeberrimae gentis sclavonico-gosseanae adornata. Амстердам : [Тип. Копиевского], 1700d. 500 с.

Копиевский И. Ф. Руководение в грамматыку. Во славянороссийскую или московскую. Штольценберг : Печ. Ф. Гольциус, 1706. 80 с.

Кузнецова И. Е. Отражение вариативности языковых единиц в «Номенклаторе» И. Копиевского // Тр. Ин-та рус. яз. им. В. В. Виноградова. Вып. 2. М. : [Б. и.], 2014. С. 463–469.

Лев VI Мудрый, или Философ. Краткое собрание показующее дел воинских обучение. Амстердам : Тип. Ивана Андреева Тессинга, 1700. 166 с.

Луппов С. П. Книга в России в первой четверти XVIII века. Л. : Наука, 1970. 372 с.

Мыльников А. С. Культурно-историческое значение рукописной книги в период становления книгопечатания // Книга : Исслед. и материалы. Сб. 9. М. : Книга, 1964. С. 37–53.

Опись архиерейской ризницы... Иова, митрополита Великаго Новгорода и Великих Лук [1716] // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода : в 49 т. СПб. : Синод. тип., 1868. Т. 1. Стб. XVII–CXII.

Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом : в 2 т. СПб. : Изд. Т-ва «Обществ. польза», 1862. Т. 1. 578 с.

Писарев А. А. Илия Копиевич // Соревнователь просвещения и благотворения : (Труды Высочайше утвержденного Вольнаго общества любителей российской словесности). 1824. Ч. 28. С. 44–52.

Поликарпов-Орлов Ф. П. Букварь славено-греко-латинский. М. : Синод. тип., 1701. 324 с.

ПСЗ. Собр. 1. Т. 4.

Притчи Эзоповы. Амстердам : Тип. Ивана Андреева Тессинга, 1700. 148 с.

Рамазанова Д. Н. Славяно-греко-латинский Букварь Федора Поликарпова (1701 г.): история создания и источники // Вестн. ПСТГУ. Сер. 4: Педагогика. Психология. 2013. Вып. 4. С. 78–88.

Розов Н. Н. Светская рукописная книга XVIII–XIX вв. в собрании А. А. Титова // Сб. ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Вып. 2. Л. : [Б. и.], 1954. С. 127–146.

Российский государственный архив древних актов : путеводитель : в 4 т. / сост. М. В. Бабич, Ю. М. Эскин, Л. А. Тимошина. М. : Археогр. центр, 1999. Т. 4. 780 с. РГАДА. Ф. 138. Оп. 1.

Самарин А. Ю. Распространение и читатель первых печатных книг по истории России (конец XVI – XVIII в.). М. : Изд-во МГУП, 1998. 159 с.

Сафронова А. М. В. Н. Татищев и организация латинской школы в Екатеринбурге. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. 332 с.

Сводный каталог ценной и редкой книги в библиотеках Нижнего Новгорода. Вып. 2. XVII век. Н. Новгород : НГОУНБ, 1998. 36 с.

Строев П. М. Обстоятельное описание старопечатных книг... графа Федора Андреевича Толстова. М. : Тип. С. Селивановского, 1829. 593 с.

Строев П. М. Описание старопечатных книг славянских, служащее дополнением к описаниям библиотек графа Ф. А. Толстова и купца И. Н. Царского. М. : Тип. С. Селивановского, 1841. 276 с.

Титов А. А. Охранный каталог славяно-русских рукописей А. А. Титова. Вып. 3. М. : Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1888. 167 с.

Уо Д. К. История одной книги : Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. 392 с.

Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1868. 752 с.

Чума А. А. Ян Амос Коменский и русская школа (до 70-х годов XVIII века). Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1970. 116 с.

Nowak Z. Eliaz Kopijewicz, polski autor, tłumacz, wydawca i drukarz świeckich książek dla Rosji w epoce wczesnego oświecenia // Libri Gedanenses: rocznik Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk. Gdańsk : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970. T. 2–3 (1968–1969). S. 35–86.

Unbegaun B. O. Russian Grammars before Lomonosov // Oxford Slavonic Papers. 1958. Vol. 8. P. 98–116.

Winter E. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandskunde im 18. Jahrhundert. Berlin : Akademie-Verlag, 1953. 502 S.

References

400 let russkogo knigopechataniya. 1564–1964. [400 Years of Russian Book Printing. 1564–1964]. (1964). Moscow, Nauka. [Vol. 1]. Russkoe knigopechatanie do 1917 goda. 663 p.

Babich, M. V., Eskin, Yu. M., Timoshina, L. A. (Eds.). (1999). *Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov. Putevoditel' v 4 t.* [Russian State Archive of Ancient Acts. Guide. 4 Vols.]. Moscow, Arkheograficheskii tsentr. Vol. 4. 780 p.

Bezrogov, V. G. (2018). Die un/sichtbare Welt: retseptsiya Orbis sensualium pictus Ya. A. Komenskogo v Rossii 1-i pol. XVIII v.: obrazovatel'nye praktiki i rannye perevody [Die un/sichtbare Welt: The Reception of *Orbis sensualium pictus* by I. A. Comenius in Russia of the First Half of the 18th Century: Educational Practices and Early Translations]. In *Detskie chteniya*. Vol. 13. No. 1, pp. 220–284.

Biblioteka Petra I. Ukazatel'-spravochnik [Library of Peter I. Index and Reference Book]. (1978). Leningrad, Biblioteka Akademii nauk SSSR. 214 p.

Bragone, M. K. (2012). K istorii russkogo Ezopa na rubezhe XVII i XVIII vekov [On the History of Russian Aesop at the Turn of the 18th Century]. In Alekseeva, N. Yu., Kochetkova, N. D. (Eds). *Litterarum fructis. Sbornik statei k 60-letiyu S. I. Nikolaeva*. St Petersburg, Al'yans-Arkheo, pp. 75–87.

Bykova, T. A. (1958). *Opisanie izdaniy, napechatannykh kirillitsei: 1689 – yanvar' 1725 g.* [Description of Editions Printed in Cyrillic: 1689 – January 1725]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 403 p.

Chistovich, I. A. (1868). *Feofan Prokopovich i ego vremya* [Feofan Prokopovitch and His Time]. St Petersburg, Tipofrafiya Imperatorskoi Akademii nauk. 752 p.

Chuma, A. A. (1970). Yan Amos Komenskii i russkaya shkola (do 70-kh godov XVIII veka) [Ioannes Amos Comenius and the Russian School (until the 1770s)]. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo. 116 p.

Degraf, A. (1701). *Kniga uchashchaya Morskogo Plavaniya* [Navigation Guidebook]. Amsterdam, Pechatnik Avraam Breman. 147 p.

Goroshchenova, O. A. (2005). Shkola matematicheskikh i navigatskikh nauk v Moskve (1701–1752 gg.) i ee prodolzhateli [The School of Mathematical and Navigational Sciences in Moscow (1701–1752) and Its Successors]. In *Voprosy istorii*. No. 10, pp. 151–155.

Gradova, B. A., Kloss, B. M., Koretskii, V. I. (1979). K istorii Arkhangel'skoi biblioteki D. M. Golitsyna [On the History of the Arkhangel'sk Library of D. M. Golitsyn]. In *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1978 god*. Moscow, Nauka, pp. 238–253.

Grigor'eva, I. L., Salonikov, N. V. (2008). Novgorodskaya Akademiya: k istorii uchebnykh zavedenii Novgoroda XVIII v. [The Novgorod Academy: On the History of Novgorod Educational Institutions in the 18th Century]. In *Novgorodskii istoricheskii sbornik*. Iss. 11 (21). St Petersburg, Dmitrii Bulanin, pp. 185–218.

Gulina, T. I. (2012). Zolotye stranitsy. O kollektzii knizhnykh pamyatnikov XVII veka Yaroslavskogo muzeya-zapovednika [Gold Pages. On the Collection of Book Treasures from the 17th Century in the Yaroslavl Museum-Reserve]. In *Mera*. No. 2, pp. 218–231.

Kopievsky, I. F. (1699a). *Vvedenie kratkoe vo vsyakuyu istoriyu po chinu istorichnomu ot sozdaniya mira yasno i sovershenno spisannoe* [A Short Introduction to Universal History in Accordance with the Historical Order from the Creation of the World, Clearly and Perfectly Presented]. Amsterdam, Tipografiya Ivana Andreeva Tesinga. 70 p.

Kopievsky, I. F. (1699b). *Kratkoe i poleznoe rukovedenie vo aritmetiku* [Concise and Useful Guide on Arithmetic]. Amsterdam, Tipografiya Ivana Andreeva Tessinga. 48 p.

Kopievsky, I. F. (1699c). *Ugotovanie i tolkovanie yasnoe i zelo izryadnoe, krasnoobraznago poverstaniya krugov nebesnykh* [Clear and Very Fair Design and Interpretation of the Miraculous Circulation of the Circles of Heaven]. [Amsterdam, Tipografiya Ivana Andreeva Tessinga]. 41 p.

Kopievsky, I. F. (1700a). *Nomenklator na russkom, latinskom i gollandskom yazykakh* [Nomenclator in Russian, Latin, and Dutch]. Amsterdam, Tipografiya Yana Tessinga. 127 p.

Kopievsky, I. F. (1700b). *Nomenklator, na ruskom, latinskom i nemetskom yazyke* [Nomenclator in Russian, Latin, and German]. Amsterdam, Tipografiya Yana Tessinga. 127 p.

Kopievsky, I. F. (1700c). *Gloria triumphorum & trophaeorum / Slava torzhestv i znamen pobed* [Gloria triumphorum & trophaeorum / Glory of Celebrations and Banners of Victories]. [Amsterdam, Tipografiya I. F. Kopievskogo]. 32 p.

Kopievsky, I. F. (1700d). *Latina grammatica in usum scholarum celeberrimae gentis slavonico-rosseanae adornata*. Amsterdam, [Tipografiya Kopievskogo]. 500 p.

Kopievsky, I. F. (1706). *Rukovedenie v grammatyku. Vo slavyanorossiiskuyu ili moskovskuyu* [An Introduction to Slavic Russian or Moscow Grammar]. Stolzenberg, Pechatnik F. Goltzius. 80 p.

Kozintseva, R. I. (1964). Vneshnetorgovyi oborot Arkhangel'skoi yarmarki i ee rol' v razvitii vserossiiskogo rynka [The Foreign Trade Turnover of the Arkhangel'sk Fair and its Role in the Development of the All-Russian Market]. In *Issledovaniya po istorii feodal'no-krepostnicheskoi Rossii*. Moscow, Leningrad, Nauka, pp. 116–163.

Kuznetsova, I. E. (2014). Otrazhenie variativnosti yazykovykh edinit v “Nomenklatore” I. Kopievskogo [Reflection of the Variability of Linguistic Units in I. Kopievsky's *Nomenclator*]. In *Trudy Instituta russkogo yazyka imeni V. V. Vinogradova*. Iss. 2. Moscow, S. n., pp. 463–469.

Leo VI the Wise. (1700). *Kratkoe sobranie pokazuyushchee del voinskikh obuchenie* [A Brief Exposition on Military Training]. Amsterdam, Tipografiya Ivana Andreeva Tessinga. 166 p.

Luppov, S. P. (1970). *Kniga v Rossii v pervoi chetverti XVIII veka* [Books in Russia in the First Quarter of the 18th Century]. Leningrad, Nauka. 372 p.

Mylnikov, A. S. (1964). Kul'turno-istoricheskoe znachenie rukopisnoi knigi v period stanovleniya knigopечатaniya [The Cultural and Historical Meaning of Handprinted Books at the Beginning of Book Printing]. In *Kniga. Issledovaniya i materialy*. Coll. 9. Moscow, Kniga, pp. 37–53.

Nowak, Z. (1970). Eliaz Kopijewicz, polski autor, tłumacz, wydawca i drukarz swieckich ksiazek dla Rosji w epoce wczesnego oswiecenia. In *Libri Gedanenses: rocznik Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk*. Gdańsk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. T. 2–3 (1968–1969), pp. 35–86.

Opis' arkhieireiskoi riznitsy... Iova, mitropolita Velikago Novgoroda i Velikikh Luk [1716] [Inventory of the Bishop's Sacristy... of Iov, Metropolitan of Novgorod and Velikie Luki [1716]]. (1868). In *Opisanie dokumentov i del, khranyashchikhsya v arkhive Svyateishogo pravitel'stvuyushchego sinoda v 49 t*. St Petersburg, Sinodal'naya tipografiya. Vol. 1, columns XVII–CXII.

Pekarskii, P. P. (1862). *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom v 2 t*. [Learning and Literature in Russia under Peter the Great. 2 Vols.]. St Petersburg, Izdatel'stvo Tovarishchestva “Obshchestvennaya pol'za”. Vol. 1. 578 p.

Pisarev, A. A. (1824). Iliya Kopievich [Ilya Kopievich]. In *Sorevnovatel' prosveshcheniya i blagotvoreninya. (Trudy Vysochaishe utverzhdennago Vol'nago obshchestva lyubiteli rossiiskoi slovesnosti)*. Part 28, pp. 44–52.

Polikarpov-Orlov, F. P. (1701). *Bukvar' slaveno-greko-latinskii* [Slavic-Greek-Latin Abecedarium]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya. 324 p.

Pritchi Ezopovy [Aesop's Fables]. (1700). Amsterdam, Tipografiya Ivana Andreeva Tessinga. 148 p.

PSZ [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]. Coll. 1. Vol. 4.

Ramazanova, D. N. (2013). Slavyano-greko-latinskii Bukvar' Fedora Polikarpova (1701 g.): istoriya sozdaniya i istochniki [Fedor Polikarpov's Slavic-Greek-Latin Abecedarium (1701): The History of Its Creation and Sources]. In *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 4: Pedagogika. Psikhologiya*. Iss. 4, pp. 78–88.

RGADA [Russian State Archive of Ancient Acts]. Stock 138. List 1.

Rozov, N. N. (1954). Svetskaya rukopisnaya kniga XVIII–XIX vv. v sobranii A. A. Titova [Secular Manuscript Books of the 18th–19th Centuries in the Collection of A. A. Titov]. In *Sbornik Gosudarstvennoi publishnoi biblioteki imeni M. E. Saltykova-Shchedrina*. Iss. 2. Leningrad, S. n., pp. 127–146.

Safronova, A. M. (2018). *V. N. Tatishchev i organizatsiya latinskoi shkoly v Ekaterinburge* [V. N. Tatishchev and the Organisation of the Latin School in Yekaterinburg]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 332 p.

Samarin, A. Yu. (1998). *Rasprostranenie i chitatei' pervykh pechatnykh knig po istorii Rossii (konets XVI – XVIII v.)* [Distribution and Readers of the First Printed Books on the History of Russia (Late 16th – 18th Centuries)]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta pechati. 159 p.

Saveleva, E. A. (Ed.). (1989). *Biblioteka Ya. V. Bryusa. Katalog* [The Library of J. D. Bruce]. Leningrad, Biblioteka Akademii nauk. 409 p.

Stroev, P. M. (1829). *Obstoyatel'noe opisaniye staropechatnykh knig... grafa Fedora Andreevicha Tolstova* [A Detailed Description of the Early Printed Books... of Count Fyodor Andreevich Tolstov]. Moscow, Tipografiya S. Selivanovskogo. 593 p.

Stroev, P. M. (1841). *Opisaniye staropechatnykh knig slavyanskikh, sluzhashchee dopolnieniem k opisaniyam bibliotek grafa F. A. Tolstova i kuptsa I. N. Tsarskogo* [Description of Old Printed Slavic Books, Serving as an Addition to the Descriptions of the Libraries of Count F. A. Tolstov and Merchant I. N. Tsarsky]. Moscow, Tipografiya S. Selivanovskogo. 276 p.

Svodnyi katalog tsennoi i redkoi knigi v bibliotekakh Nizhnego Novgoroda [A Consolidated Catalogue of Valuable and Rare Books in the Libraries of Nizhny Novgorod]. (1998). Nizhny Novgorod, Nizhegorodskaya gosudarstvennaya oblastnaya universal'naya nauchnaya biblioteka. 36 p.

Titov, A. A. (1888). *Okhrannyy katalog slavyano-russkikh rukopisei* A. A. Titova [A Security Catalogue of Slavic-Russian Manuscripts by A. A. Titov]. Iss. 3. Moscow, Tipografiya E. Lissnera i Yu. Romana. 167 p.

Unbegaun, B. O. (1958). Russian Grammars before Lomonosov. In *Oxford Slavonic Papers*. Vol. 8, pp. 98–116.

Vlasov, S. V., Moskovkin, L. V. (2009). Iz istorii sozdaniya uchebnikov russkogo yazyka kak inostrannogo: "Nomenklator..." (1700) i "Rukovedenie..." (1706) [From the History of the Creation of Textbooks of Russian as a Foreign Language: "Nomenclator..." (1700) and "Introduction..." (1706)]. In *Mir russkogo slova*. No. 4, pp. 80–85.

Waugh, D. K. (2003). *Istoriya odnoi knigi. Vyatka i "ne-sovremennost'" v russkoi kul'ture petrovskogo vremeni* [The Story of One Book. Vyatka and "Non-Modernity" in the Russian Culture of Peter's Time]. St Petersburg, Dmitrii Bulanin. 392 p.

Winter, E. (1953). *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*. Berlin, Akademie-Verlag. 502 S.

Zakharov, V. N. (1996). *Zapadnoevropeiskie kuptsy v Rossii. Epokha Petra I* [Western European Merchants in Russia. The Era of Peter the Great]. Moscow, ROSSPEN. 345 p.

Zaretskii, Yu. P. (2020). Pervaya russkaya zarubezhnaya tipografiya: gollandskie knigi dlya poddannyykh Petra I [The First Russian Foreign Printing House: Dutch Books for the Subjects of Peter the Great]. In *Neprikosnovennyyi zapas. Debaty o politike i kul'ture*. No. 5, pp. 257–270.

Zhivov, V. M. (1996). *Yazyk i kul'tura v Rossii XVIII veka* [Language and Culture in 18th-Century Russia]. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury. 590 p.

The article was submitted on 26.12.2020

Симонов список «Летописца выбором»***Андрей Богданов**Институт российской истории РАН,
Москва, Россия**Simon's Copy of *Letopisets Vyborom*****Andrey Bogdanov**Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

Letopisets Vyborom (literally, a *Chronicle Written by Compiling from Older Chronicles*) is one of the most mysterious works of seventeenth-century Russian chronicle writing. Its title changes little in the manuscripts that have preserved the beginning: *Chronicle Written by Compiling from Older Chronicles which Have Recently Been Created in the Muscovite State and throughout the Russian Land*. Reflecting the views of Russians of the seventeenth century, the work was popular at the time but did not survive it, giving rise to a work of a different historical form in the Petrine era. However, the *Letopisets* was only discovered by S. O. Schmidt in the mid-twentieth century while studying the events of the sixteenth century. Since then, B. N. Morozov and I have managed to find more than 20 copies, each of which, with proper research, is of considerable interest for the history of seventeenth-century culture. The work can be found everywhere: in the folios of respectable book writers, in the collections of provincial history amateurs, in noble codices with the most important genealogical registers, and in the roll parchments of local patrimonial archives. Numerous scribes and zealous followers of *Letopisets Vyborom* treated the composition so creatively that almost every copy is a new authorial version, and the history of the text still defies reconstruction. For the first time, the work that belonged to the prominent administrator and scribe Simon Azaryin at the beginning of Nikon's reforms is introduced here, reflecting both the problems of studying the text and the possibilities that codicological work opens for a better understanding of a "rebellious age".

Keywords: Russian chronicles, *short letopisets*, Simon Azaryin, Arseny Sukhanov, codicology

* *Citation:* Bogdanov, A. (2021). Simon's Copy of *Letopisets Vyborom*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1425–1439. DOI 10.15826/qr.2021.4.647.

Цитирование: Bogdanov A. Simon's Copy of *Letopisets Vyborom* // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1425–1439. DOI 10.15826/qr.2021.4.647 / Богданов А. Симонов список «Летописца выбором» // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1425–1439. DOI 10.15826/qr.2021.4.647.

«Летописец выбором» – один из самых загадочных памятников общерусского летописания XVII в. Он имеет заглавие, мало меняющееся в рукописях, сохранивших начало: «Летописец, написан выбором из старых летописцев, что учинилося в Московском государстве и во всей русской земле в нынешняя последняя времена». Сочинение, отразившее взгляды россиян XVII в., было популярным в свое столетие и не пережило его, породив в петровские времена памятник другой исторической формы. Но открыт «Летописец» был только С. О. Шмидтом в середине XX в. при изучении собитий XVI в. С тех пор автору совместно с Б. Н. Морозовым удалось обнаружить более 20 списков, каждый из которых при должном исследовании представляет немалый интерес для истории культуры XVII в. Памятник находится всюду: и в фолиантах солидных книгописцев, и в сборниках провинциальных любителей истории, и в дворянских кодексах с важнейшими разрядно-родословными документами, и на столбцах в поместновотчинных архивах. Многочисленные переписчики и усердные продолжатели «Летописца выбором» относились к сочинению настолько творчески, что почти каждый список представляет собой редакцию, а история текста памятника до сих пор не поддается реконструкции. Впервые предлагаемое здесь исследование списка, принадлежавшего в начале реформ Никона видному администратору и книжнику Симону Азарьину, знакомит и с проблемами изучения памятника, и с возможностями, которые кодикологическая работа открывает для лучшего понимания культуры «бунташного века».

Ключевые слова: русское летописание, краткий летописец, Симон Азарьин, Арсений Суханов, кодикология

Об общерусском летописании конца XVII в. невозможно говорить, абстрагируясь от группы популярных кратких летописцев, которые продолжались (вырастая чуть не до половины первоначального объема), редактировались и переписывались по всей стране. Такие летописцы встречаются в четких сборниках разнообразного состава и в сборниках дворянских родословных документов; их списки делались на полях рукописных книг, на столбцах и в тетрадках, ими дополнялись рукописи больших исторических сочинений; ими интересовались и сотрудники патриаршего летописного скриптория в Кремле.

Краткие общерусские летописцы – неотъемлемая часть истории культуры и исторической книжности переходного времени. Временами такие летописцы, включившие в свой текст выписки из множества сочинений, в том числе утраченных ныне, и наблюдения их составителей и продолжателей, содержат уникальные сведения, причем не только о времени их литературной жизни, но и о предшествующих веках. Однако главное качество кратких летописцев в том, что они отражали взгляды широкого круга россиян, став замечательным источником по истории культуры.

Примером подобного сочинения является памятник, названный нами по своему заглавию: «Летописец выбором». Среди произведений XVI–XVII вв. этот «краткий летописец» выделил С. О. Шмидт. В начале его интересовала одна статья – о Московском восстании 1547 г. [Шмидт, 1956, с. 281], обнаруженная в Благовещенском списке [РГБ. Ф. 178. № 1836. Л. 7–38 об.] (названия спискам даны нами. – А. Б.). Отыскав ту же статью в Толстовском II списке [РНБ. Q.XVII.22. Л. 559–774], Шмидт дал краткую характеристику всему памятнику. «Краткий летописец, изложение событий в котором доведено до 1660-х годов, – считает историк, – примерно тогда же и был окончательно составлен (в Троице-Сергиевом монастыре). Летописец состоит из нескольких частей, причем в основу первой части, излагающей события до конца XVI в., был положен какой-то летописчик XVI в. (возможно, что уже именно в нем восстание ошибочно отнесено не к июню, а к ноябрю 1547 г.)». В примечании Шмидт отметил: «Краткий летописец в настоящее время готовится к печати в очередном томе ПСРЛ, во введении к публикации разбирается вопрос о составе летописца и времени составления его частей». «В настоящее время известно уже семь списков этого краткого летописца: все списки XVII в.», – писал ученый, но указал только две рукописи [Шмидт, 1973, с. 67–68 и прим.].

В работе о Московском восстании 1547 г. Шмидт еще раз упомянул, но не назвал «семь списков этого Краткого летописца – все списки XVII в.». «Выяснилось, – продолжил он, – что Краткий летописец, изложение событий в котором доведено до 1660-х годов, примерно тогда же и был окончательно составлен. Составителем его оказался известный церковный писатель, келарь Троице-Сергиева монастыря Симон Азарьин (обнаружены черновики летописца, много дающие для ознакомления с лабораторией составления подобных сочинений). Краткий летописец состоит из нескольких частей, причем в основу первой части, излагающей события до конца XVI в., был положен какой-то летописец XVI же столетия» [Шмидт, 1967, с. 117, прим. 9].

Находка чернового оригинала летописи, лежащего в основе истории его текста, событие экстраординарное даже для богатого авторскими рукописями «бунташного столетия». Достаточно вспомнить Новгородскую Забелинскую летопись и Летописный свод Игнатия Римского-Корсакова [ГИМ. Собр. И. Е. Забелина. № 261, 263], чтобы оценить такое открытие. Для «Летописца выбором» черновой оригинал дал бы основу группировки всех последующих списков по соотношению с ним.

В ходе исследования дворянских архивов XVII в. Б. Н. Морозов выявил и частью описал [Морозов, с. 250–252, 256, прим. 20], а частью любезно указал нам десять списков «Летописца выбором» вдобавок к двум, установленным С. О. Шмидтом. Еще десять списков было выявлено нами при изучении источников политической истории России XVII в. Однако и эти 22 списка не позволяли воссоздать

достаточно полную историю текста памятника. Поэтому сообщение С. О. Шмидта о черновом его автографе руки столь видного книжника, как Симон Азарьин, вызывало особый интерес.

Знаменитый книголюб, монах (с 1624 г. до кончины в 1665 г.), троицкий келарь (1645–1653), Симон, в миру дворянин Савва Леонтьевич Азарьин, прославился как агиограф [Белоброва, Клитина]. Ему принадлежит одна из самых известных редакций Жития Сергия Радонежского [Клосс, 1998], изданная по его авторскому списку [РГБ. Ф. 173. № 203] С. Ф. Платоновым [Платонов]. Отличился он и в составлении исторического труда. Его знаменитая «Повесть о разорении Московскаго государства и всеа Российские земли...» [Енин], атрибутированная Симеону еще при издании в XIX в. [Попов], сохранилась в черновом автографе [РГБ. Ф. 173. № 203. Л. 166–219] и авторизованном беловике [Там же. № 201. Л. 8–78]. Авторский черновик и беловик с перенесенной из черновика правкой и новыми исправлениями по почерку несомненно принадлежат троицкому келарю [Уварова]. Повесть была написана в 1654 г., когда русские войска отвоевывали территории, захваченные Речью Посполитой в Смуту.

В рукописи с беловиком «Повести» Симон поместил и свое известное послесловие в святцах [Опарина, гл. 8], недавно изданных [Макарий]. Это небольшое, но яркое публицистическое произведение [РГБ. Ф. 173. № 201. Л. 338 об. – 339 об.], написанное в начале реформ Никона (последняя дата в тексте: октябрь 1654 [Там же. Л. 306]), впервые излагало для читателей идеи «Прений с греками о вере» монастырского товарища Азарьина, дворянина, дипломата, книголюбца, публициста и хрониста Арсения Суханова [Богданов, 2020, с. 226–227].

Идейно-политический смысл лаконичного текста Азарьина был огромен. Старец Троице-Сергиева монастыря Арсений Суханов, мысли которого он изложил, дал в 1650 г. обоснование мнения, что русское благочестие безмерно превосходит греческое. Он доказал, что не греки являются для России «учителями веры», как убеждал всех с 1653 г. патриарх Никон, но Русское православное царство во главе с благочестивым царем есть центр мирового православия и единственный непоколебимый столп правой веры. Однако сочинение Суханова не было публицистическим памятником. Оно представляло собой вторую, церковную часть статейного списка – отчета русского посланника в Молдавии, Валахии и Малороссии. Правда, не раз отредактировав текст летом 1650 г. и сдав его по возвращении в Москву 9 декабря, Суханов оставил себе не только черновой экземпляр, но и еще один (не сохранившийся) беловик [Там же, с. 211–232]. Но в отчете он, защищая русскую позицию от нападок греков, не предвидел споров в России. Арсений изложил официально признанные идеи, вытекавшие из всего развития русской мысли с XI в. [Там же, с. 233–406].

Только вернувшись из дипломатической миссии на православный Восток (1651–1653), Суханов узнал, что патриарх Никон утвер-

дил на Руси греческое троеперстное крестное знамение, которое он изобличил в своем отчете как противное благочестию. Но, приняв от Никона археографическую миссию на Афон, вновь покинул Москву (до 1655 г.), так и не пустив свое сочинение в оборот. За исключением своей записки «О чинах греческих вкратце», ставшей известной у книжников после его возвращения в Москву, Суханов вообще не выступал с полемическими текстами.

Именно келарь Симон Азарьин обратился к его келейной, хранившейся в монастыре рукописи беловика статейного списка 1649–1650 гг. и, с энтузиазмом изложив его идеи в послесловии к святым в конце 1654 г., пустил текст самого Суханова в оборот. Вскоре это сочинение под названием «Прения с греками о вере» (издание по всем авторским редакциям [Там же, с. 429–500]) стало знаменем борьбы против никонианства. Бунтарь Симон был снят с должности келаря и провел 1655–1657 гг. в ссылке в Кирилло-Белозерском монастыре. Привычная к ударам судьбы троицкая братия не унывала и возложила хлопотную должность келаря, управлявшего огромным хозяйством обители, на Арсения Суханова (1655–1660), который после ухода Никона с престола еще и возглавил Печатный двор (1661–1664).

Если два хронографа уравновешенного ученого Арсения, один из которых [РНБ. Ф.XVII.17] был изучен Б. Клоссом [Клосс, 1980, с. 274–276], а второй [РГАДА. Ф. 181. № 659] и оба вместе – нами [Богданов, 2020, с. 384–385], отразили смелые исторические идеи, то каково может быть содержание летописца, составленного его непреклонным единомышленником и отважным публицистом Симоном Азарьиным? Принадлежавшую ему рукопись «Летописца выбором», о которой написал С. О. Шмидт, следовало непременно найти. И это не составляло большой археографической проблемы.

Симон имел в келейной библиотеке чуть более ста книг, которые и вложил в родной монастырь. На «каждой книге была сделана вкладная запись с датой» [Федукова-Уварова, с. 28–29], и все они были охвачены монастырскими описями [Вкладная книга, с. 11–14, 18, 274]. Автографы Азарьиных сосредоточены в Собрании Московской духовной академии РГБ, куда попали книги Троице-Сергиевой лавры, и частью рассыпаны по другим рукописным собраниям южной и северной столиц; они известны наперечет [Смирнова; Клосс, 1995]. То, что среди них не обрелось автографа «Летописца выбором», могло объясняться преимущественным интересом археографов к выдающимся агиографическим сочинениям Симона. Вопрос состоял только в том, с какого его рукописного сборника начать поиск.

Опись вкладных книг Симона Азарьиных в Троицкую обитель отметила его летописец «со многими изыскиванными приписями» (гл. 10). По мнению Е. Н. Клитиной, этот летописец «мог бы раскрыть своеобразную творческую лабораторию писателя, его стремление изучить и осмыслить русскую историю» [Клитина, с. 306].

Тем более, что сам Симон в предисловии ко второму изданию Жития Сергия Радонежского (М., Государев печатный двор, 1653) назвал среди своих источников Сказание об осаде Троице-Сергиева монастыря Авраамия Палицына и летописи. Однако к какой из его книг относится определение «летописец»? Клитина полагает, что скорее к сборнику с черновиком упомянутой «Повести о разорении Московского государства» и авторской редакцией Жития Сергия Радонежского [РГБ. Ф. 173. № 203], в заглавии которой значится: «выписано из летописных книг и иных повестей». Но не к еще более знаменитому сборнику того же собрания № 201 (с великолепным беловиком «Повести»), открывающемуся списком троицких игуменов, «Повестью о Крестном монастыре» и «Повестью о разорении Московского государства»; он соотнесен Клитиной с другой записью в описи вкладных книг (гл. 810): «Книга Сборник писменной, в полдесть, в начале степенным игуменом Троицкого Сергиева монастыря, и о Кресном монастыре, и Повесть о разорении Московского государства и всеа Росииской земли» [Клитина, с. 305].

Название в описи и наличие чернового автографа «Повести» Симона Азарьина говорили в пользу первой рукописи [РГБ. Ф. 173. № 203], однако чутье заставило нас сначала взять вторую [Там же. № 201], в которой еще архимандрит Леонид (Кавелин) отметил наличие летописных записей и краткого летописца [Леонид, с. 140–156]. Список «Летописца выбором» обнаружился именно здесь [РГБ. Ф. 173. № 201. Л. 261–301 об.]. Причем в него действительно были сделаны вставки. Но ни сам список, ни вставки и интереснейшие записи, продолжающие его текст, не принадлежали перу Симона, в отличие от авторских правок в беловике его повести [Там же. № 201. Л. 166–219] (ср. его черновой автограф с авторской правкой [Там же. № 203. Л. 166–219]). Более того, сравнение текстов и палеографический анализ показали: перед нами хороший список «Летописца выбором», сделанный троицкими писцами, но не оригинал и даже не самая ранняя версия памятника. Этот список не послужил протографом не только всей традиции «Летописца выбором», но и ни для одного из его известных списков. Судите сами, проверяя наши рассуждения по фотокопиям всех листов рукописей № 201 и 203 [Собрание рукописей и старопечатных книг].

«Летописец выбором» начинается обычным заглавием, украшенным, правда, московским «аканьем»: «Летаписец написан из старых летаписцов что учинилося в Московском государстве и во всей Руской земле». Его первый красивый скорописный почерк темно-коричневыми чернилами, в который сразу после заглавия сделана вставка убористым квадратным почерком светло-коричневыми чернилами (о ней ниже), идет от заглавия и статьи о крещении Владимира в Корсуни в 988 г. (л. 261) до середины статьи о поставлении на митрополию Ионы Чудотворца (л. 267 об.). Продолжается эта статья на л. 268 вторым почерком, отличным книжным скоропис-

ным, напоминающим белой почерк писцов Посольского приказа, до л. 275 об. Оба переписчика пропускали заглавную букву «Л» в начале статей (в слове «Лета»), чтобы затем она была вписана киноварью, как в отдельных летописных выписках выше на л. 251–260, хотя и там киноварные литеры местами пропущены.

Выписки эти, с новгородского погрома Ивана Грозного 7078/1570 г. до воцарения Михаила Романова в 1613 г., с большими хронологическими перебивками, отделены от «Летописца выбором» (между л. 260 и 261–13 чистых страниц). Начало: «**В** (буква киноварью) лето 7078 государь грабил Великий Новъград» (л. 251). Конец: «(Н)аречен бысть (7) 121-го февраля в 21 день в 1-ю неделю святаго поста били челом на Костроме и здравствовали марта в 13 день // (л. 260) а к Москве пришел государь мая в 2 день июля в 11 день в неделю». Они сделаны тем же хорошим книжным скорописным почерком, что и список Троицких игуменов и архимандритов, находящийся в сборнике № 201 на л. 2–8. Архимандрит Леонид напрасно разделил выписки на две части. На л. 251–254 помещена «Краткая летопись главных событий с 7078 (1570) до 7093 (1585) года», писал он, в том числе об относящихся к Троицкой лавре под 1585 г., а на л. 258–260 – «Выписки из летописей, без связи и местами без смысла» [Леонид, с. 147–148]. Смысл в выписках присутствует. А. Н. Насонов охарактеризовал их как «местные Троицкие записи XVI в... перемежающиеся с записями XVII в. политического содержания и иного» [Насонов, с. 486]. Они интересны тем, что сделаны из источников, доступных инокам Троице-Сергиева монастыря, и раскрывают приемы составления и дополнения ими летописей. То, что они были перебелены, свидетельствует о понимании монахами ценности таких разрозненных материалов, не использованных в их списке «Летописца выбором».

Второй почерк «Летописца» более не встречается в кодексе № 201. Но первый и основной писец Симоновского списка, на наш взгляд, написал также значительную часть списка русского перевода «Хроники Сарматии европейской» Александра Гваньини. Его почерк мы видим на л. 90–196 (далее – 11 чистых страниц), 197–229 (далее – одна чистая страница), 231–233 (далее до л. 249 об. другой почерк, который может принадлежать автору описанных ниже вставок в «Летописец выбором»).

Первый писец «Летописца выбором» переписал и список Сказания о чудесах иконы Казанской Богоматери, Михайлова моления Абрисимова, составленного в 1647 и 1650 гг. (л. 365–372). В нем последняя, сделанная небрежным вариантом этого почерка запись – об исцелении троицкого инокa Дионисия 21 ноября 1654 г. – приписана к тексту с серьезной правкой и зачеркиваниями. Судя по правке, это «чудо» не было заимствовано из источника, но излагалось первым писцом «Летописца выбором» по горячим следам (л. 372). Следовательно, списки, сделанные писцом до этой записи, помещенной на оставшу-

юся чистой страницу (места на ней не хватило, и пришлось плотно использовать нижнее поле, переносить текст на оборот листа писец решительно не желал), появились до ноября 1654 г. и, скорее всего, после года 1650, которым кончался протограф «Сказания».

Более того, этим первым писцом «Летописца выбором» было переписано «Слово иже во святых отца нашего Николы чудотворца о житии (зачеркнуто «его») и о смерти и о хождении его и о погребении его» в другом сборнике Симона Азарьина, составленном не ранее октября 1653 г. [РГБ. Ф. 173. № 203. Л. 278–297 об.]. Оба сборника одного формата и графления с широкими полями были сформированы одинаково. В каждом тексте помещены весьма свободно, с большим количеством чистых листов (в описаниях не учтенных) и частыми интервалами в записях для дополнений. Связь этих интереснейших и в высшей мере творческих сборников поможет нам с их датировкой, но пока вернемся к «Летописцу».

С л. 276, тоже с середины летописной статьи (об отмене кормлений), в списке «Летописца выбором» вновь идет первый почерк, профессиональная деловая скоропись, до размашистой концовки текста (традиционным треугольником) – статьи о перенесении Новгородским митрополитом Никоном в Москву мощей митрополита Филиппа в 1652 г. (л. 293 об.). На этом заканчивается тот «Летописец выбором», который двое писцов переписывали по очереди, возможно, по монастырскому послушанию, причем не за один присест – они меняли в процессе чернила (например, разводили, если чернил не хватало) и перья. Очевидно, что у них имелась рукопись для копирования, которую каждый писец переписывал, продолжая с отметки, сделанной им самим или его предшественником.

В список «Летописца выбором» в самом начале, сразу после заглавия на л. 261, сделана вставка особым, весьма беглым почерком и другими чернилами: «В лето 5955 (447) основан бысть Царьград благоверным царем Константином. Инде пишет обновлен бех Царьград в 5844 го[ду]». Далее к месту между статьями 6900 и 6903 гг. сделана той же рукой вставка на л. 266: «Лета 6901 (1398) взят бысть Царьград от безбожна турскаго царя [знак вставки, к нему на нижнем поле комментарий: “Инде же писано в 6961”, то есть в 1453-м, правильно], а на Руси бог подаровал великому князю Ивану Васильевичу Новград Великий». Эти вставки, как и последующие повременные записи, продолжившие текст, не отразились в известной нам рукописной традиции «Летописца выбором». Иными словами, писцы Симона Азарьина скопировали протограф весьма полной редакции «Летописца выбором» до 1652 г., но их список не участвовал в развитии известной нам традиции.

Кем сделаны вставки в Симонов список – вопрос спорный. С некоторой долей условности и из уважения к открытию Шмидта вставки на л. 261 и 266 можно было счесть правкой Симона Азарьина, подобной его небольшой правке в беловике «Повести» на л. 8–78. Но, на наш взгляд, эти две вставки больше напоминают почерк «Росписи госу-

дарства Московским градом» на л. 79–89 и части текста «Хроники» Гваньини на л. 233–249 об. Тем более что именно этот третий писец со своеобразной, небрежной на вид, но довольно четкой скорописью продолжил переписанный двумя писцами «Летописец» поврежденными московскими записями.

Третий писец из круга Симона Азарьина, участвовавший в работе над сборником, приписал на л. 294–297 летописные статьи о событиях с 21 декабря до 17 июня 7162 (1653–1654) гг. Он же, как мы предположили, сделал небольшие вставки в летописный текст (о Царьграде). В другом сборнике Симона Азарьина, завершенном после 8 октября 1653 г., его рукой написаны обширные выписки «из святец иже летописцов» с серьезной правкой и многочисленными вставками, живо напоминающими указанные вставки в «Летописец выбором» [РГБ. Ф. 173. № 203. Л. 247–277 об.].

Но работа над рукописью «Летописца выбором» на этом не закончилась. Следующая поврежденная запись за 7163 (1655) г. внизу л. 297 сделана иным почерком, уже четвертым писцом. Он же разными чернилами сделал записи на л. 297 об. и в начале л. 298, причем в последней пропустил точный год, написав 716_ (три буквы, вместо четвертой – пропуск). После трех пустых разворотов записи этим почерком продолжают под тем же 716 г. на л. 299–299 об., (л. 300 чист), 300 об. (вверху чистой страницы) и 301. Все они посвящены военным событиям и доведены до Русско-шведской войны и взятия князем Трубецким Юрьева в октябре 1656 г. Такой же пристальный интерес к военным событиям мы видим в Псковском I списке с 1333 до 1689 г. [РНБ. ОЛДП. Ф.355/6924. Л. 55–57], но текстуально списки разнятся. Наконец, уже после смерти Симона Азарьина на л. 301 об. пятым писцом, снова четкой и красивой книжной скорописью, была записана летописная статья о чуде в Троицком монастыре в июне 7180 (1672) г.

Итак, список «Летописца выбором», как и весь состав сборника № 201, относится к первой половине 1650-х гг. с приписками 1653–1654, ноября 1654, 1655–1656 и 1672 гг. Сборник № 201, в который он помещен, прямо связан с троицким келарем Симоном Азарьиным, перед своей кончиной в 1665 г. вложившим его вместе со всей келейной библиотекой в родной монастырь. Симон разместил здесь, помимо прочего, свои оригинальные сочинения: беловики «Повести о разорении Московского государства» от поляков на л. 8–78 и доведенных до 1652 г. святцев на л. 302–329. Черновики этих памятников находятся в его же сборнике № 203. Нижняя граница его составления ясна, так как открывающая сборник № 203 авторская редакция «Жития Сергия», писавшаяся в 1651–1653 гг., охватывает события до октября 1653 г. (л. 1–161). Поскольку в сборник № 201 вошел беловик «Повести», черновик которого мы видим в сборнике № 203, следует датировать его создание временем с конца октября 1653 г. Верхней границей является, возможно, декабрь 1653 г., когда «Летописец» был продолжен современными статьями третьим почерком. Однако

если эти статьи писались не одна за другой, а вместе, как, вероятно, и было, верхняя дата сдвигается до 17 июня 1654 г.

Список «Летописца выбором», который мы по справедливости именуем Симоновым, был сделан в финале многолетнего келарства просвещенного книжника Симона Азарьина в Троице-Сергиевом монастыре с конца 1653 до лета 1654 г., когда он угодил в опалу из-за несогласия с реформами Никона. С 1655 до 1657 г. Симон уже пребывал в ссылке на севере.

Такую на редкость точную датировку подтверждают первые дополнения к Симонову списку «Летописца выбором» о событиях конца 1653 – лета 1654 г., сделанные книжником, работавшим с Симоном Азарьиным. Он, как говорилось выше, переписал в сборнике № 201 «Роспись государства Московским градом» (л. 79–89) и часть текста «Хроники» Гваньини (л. 233–249 об.). То, что последующие (другим почерком) повременные записи Симонова списка «Летописца выбором» о событиях 1656 г. остались без точных дат, говорит либо о том, что они сделаны в удаленном от событий Кириллове монастыре, либо после того, как Симон вернулся в 1657 г. в Троице-Сергиев монастырь и привез туда рукопись № 201, где она и осталась после его кончины в 1665 г.

«Летописец выбором» по Симонову списку представляет классический пример текста этой летописи (варьирующий в многочисленных редакциях вокруг общей основы) и, что еще более важно, характерного для XVII в. литературного явления – сочинения, продолжающегося в рукописной традиции. Ведь «Летописец» не состоит, как полагал С. О. Шмидт, из «нескольких частей», просто его состав меняется, списки включают в себя отдельные повести и продолжаются новыми погодными записями. Отражая пристрастия и познания редакторов, изменению подвергается не только состав, но и форма статей, то лаконичных, то развернутых в живописное повествование. При этом основное содержание памятника сводится к погодному изложению наиболее важных событий русской истории. Чем короче летописец, тем более важным для составителя и переписчика был отбор этих событий.

Нейтральным звучанием эти летописцы не обладали в любом случае. Если видный пропагандист и полемист Симон Азарьин не приложил своих рук к тексту помещенного в его сборник «Летописца выбором», это не означает, что он написан «без гнева и пристрастия», что летописец отбирал факты, как пушкинский заматеревший в приказе дьяк, «добру и злу внимая равнодушно, не ведая ни жалости, ни гнева». Такого в русской историографии XVII в. не могло быть в принципе. Просто мы не всегда понимаем смысл, который видели книжники и читатели в суровых летописных статьях. Прежде всего они должны были решить, что является важным событием нашей истории. И с чего ее начинать.

Первая же статья Симонова списка «Летописца выбором» о крещении Владимира в Корсуни в 988 г. (л. 261) полемична. Судите сами: «(Л)ета 6496-го году крестися великий князь Владимир Киевский во граде Корсуне, и поим за себя царевну Анну, – сестра царем гре-

ческим Василию и Костянтину; и поживе великий князь Владимир во крещении своем 28 лет». Вторая статья более традиционна для «Летописца выбором»: «Лета 6662-го году принесена бысть чудотворная икона пречистыя Богородицы Владимирския образ из Царяграда в славный град в Володимир благоверным и великим князем // (л. 161 об.) Ондреем Юрьевичем Боголюбским Долгоруковым. А написан чудотворный образ апостолом и евангелистом Лукою прежде святого преставления ея, зря на нее, владычицу Богородицу». Статьи эти, восходящие к двум популярнейшим легендам, на вид неэмоциональны. Но в сознании писателей и читателей XVII в. они были остросоревновательными. Кроме Симонова списка, со статьи о крещении в Корсуни начинался не менее ученый Архивный 1670-х гг., передающий протограф 1640-х гг. [РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 2. Л. 174–191]. Чуть более ранний, 1660-х – начала 1670-х гг. Благовещенский список на полях [РГБ. Ф. 178. № 1836. Л. 7–38 об.] с записями, восходящими к Благовещенскому дворцовому храму Московского Кремля (л. 37 об. – 38 об.), вообще начинает текст с крещения княгини Ольги под 952 г. Однако Толстовский I список конца XVII в., доведенный до 1661 г. [РНБ. Q.XVII.22. Л. 59–82], поддерживает мнение составителей протографов Архивного и Симонова списков 1640–1650-х гг.

Принятая за отправную точку русской истории легенда о крещении Владимира в Корсуни привлекала именно образованных книжников. Эта дата связывала в сознании просвещенных людей крещение Руси с благочестивым римским папой Климентом, главой мирового православия и наследником апостола Петра (до отпадения Первого Рима в схизму). Легенда веками служила опровержением претензий «греков» быть «учителями веры» для русских православных. Не случайно еще Никон Великий в Начальном своде подчеркнул, что Владимир ушел из Корсуни в Киев «с мощами святого Клементя и Фива, ученика его», и что крестило Русь корсунское духовенство [Начальная летопись, с. 56, 60]. Лишь десятилетия спустя составитель Повести временных лет вставил в текст статью о путешествии апостола Андрея, брата Петра, через Русь и о благословении им «Русской земли» [Богданов, 2020, с. 242–251]. Крещение Руси от апостола Андрея и «наместников апостольских» (под которыми имеются в виду благочестивые римские папы в лице Клементя, крестившего корсунян) стало символом независимости Русской православной церкви от Восточной, греческой. Уже упомянутый здесь дипломат и книжник Арсений Суханов в 1650 г. прекрасно разъяснил грекам такое общее в России его времени убеждение, как базис независимости и превосходства Русской церкви в благочестии [Там же, с. 448–449].

Однако такие укоренившиеся в книжности ассоциации требовали знаний, которыми не обладали многие редакторы и переписчики «Летописца выбором». У составителей кратких летописцев и хронографцев XVII в. древняя священная история кончалась Успением Девы Марии, а новая, русская, начиналась принесением ее чудотвор-

ной иконы во Владимир или прямо в Москву. Россия есть изначальный и единственный, ею самой избранный удел Пресвятой Богородицы, показывали этим летописцы. Этого исторического финишизма не было в начальном «Сказании об иконе Богоматери Владимирской», популярном в XV в. Но уже в следующем столетии при включении его новых редакций в Степенную книгу и Никоновскую летопись концепция избрания Руси Богородицей сформировалась [Богданов, 2020, с. 272–273, 276, 298 и сл.]. В кратких летописцах XVII в. она стала господствующей. Их составителям и переписчикам не приходило в голову, будто очевидный факт превосходства русского благочестия требует доказательств, если всем понятно, что Русь – удел Богородицы, а Москва – центр мира [Богданов, 2006].

Такую картину мы и наблюдаем в большинстве списков «Летописца выбором», начинающих историю с принесения иконы Богоматери в 1154 г. Многие книжники прекрасно знали о более раннем начале русской истории; оно, видимо, присутствовало в полном тексте «Летописца выбором». Но подавляющее большинство его списков, сохранивших начало, открывалось именно статьей об иконе кисти святого Луки и о ее шествии на Русь. Именно так начинаются Олонецкий список конца 1630-х гг., доведенный до 1633 г. [БАН. 33.7.11. Л. 76–86]; список Полевого середины XVII в. [РНБ. Ф. 594. № 142]; Забелинский список на столбцах, написанный служилым человеком в 1650-х гг. и доведенный до современных ему событий 1656 г., как Симонов список с дополнениями [ГИМ. Отдел письменных источников. Ф. 440. Колл. И. Е. Забелина. № 20. Л. 6–9]. То же мы видим в Погодинском II списке второй половины столетия, доведенном сначала до 1637 г., а затем продолженном иным почерком в 1644–1645 гг. [РНБ. Ф. 588. № 1952. Л. 102–112 об.], и Погодинском I конца XVII в. с продолжением до 1676 г. [Там же. № 1565. Л. 197–208]. Этой статьей открываются Уваровские списки, принадлежавшие во второй половине 1680-х гг. одному составителю [ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 148. Л. 86–93 об.], которые в петровское время легли в основу «Краткого введения о народе славеноросском и московском». Аналогичный текст попал в богатые дворянские списки, Бутурлинский 1680-х гг. [БАН. 32.5.1. Л. 686–689 об.], Болтинский конца XVII в. [ГИМ. Музейное собр. № 3257. Л. 517–518 об.] и роскошный Фаддеевский список, приписанный около 1697 г. на рукопись с парадным списком «Звезды пресветлой» [РГБ. Ф. 312. № 34. Л. 117–119 об.].

Как видим, наш список в этом окружении почти уникален. Сотрудники Симона Азарьина с первых же строк показали самостоятельность позиции, характерную для их келаря, и сохранили для нас один из самых старых и самых полных текстов «Летописца выбором», по качеству сходный с Архивным.

Список литературы

- БАН. 32.5.1, 33.7.11.
- Белоброва О. А., Клитина Е. Н.* Симон (в миру Савва Леонтьев сын Азарьин по прозвищу Булат) // Словарь книжников и книжности Древней Руси : в 3 вып. СПб. : Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 380–382.
- Богданов А. П.* Теория «Москва – центр мира» в державной концепции и у кратких летописцев XVII века // Европейские сравнительно-исторические исследования. Вып. 2. География и политика. М. : Наука, 2006. С. 91–111.
- Богданов А. П.* «Прения с греками о вере» 1650 г. : Отношения Русской и Греческой церквей в XI–XVII вв. М. : Академ. проект : Директ-Медиа, 2020. 563 с.
- Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / подг. Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М. : Наука, 1987. 440 с.
- ГИМ. Собр. И. Е. Забелина. № 261, 263; Музейное собр. № 3257; Собр. А. С. Уварова. № 148; Отдел письменных источников. Ф. 440. Колл. И. Е. Забелина. № 20.
- Енин Г. П.* Повесть о разорении Московского государства // Словарь книжников и книжности Древней Руси : в 3 вып. СПб. : Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 172–176.
- Клитина Е. Н.* Симон Азарьин : (Новые данные по малоизученным источникам) // ТОДРЛ. Л. : Наука, 1979. Т. 34. С. 298–312.
- Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М. : Наука, 1980. 312 с.
- Клосс Б. М.* Симон Азарьин : Сочинения и автографы // Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения 1995 г. М. : ПИК, 1995. С. 49–56.
- Клосс Б. М.* Избранные труды : в 2 т. М. : Языки рус. культуры, 1998. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. 568 с.
- Леонид (Кавелин), архим.* Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии. Вып. 1. М. : Университет. тип. (М. Катков), 1887. 375, 27, VIII с.
- Макарий (Веретенников), архим.* Творение троицкого келаря, старца Симона (Азарьина) // Ползуновский альм. 2017. № 4. Т. 1. Ч. 1. С. 56–80.
- Морозов Б. Н.* Летописцы на столбцах в частных архивах XVII века // История и палеогеография. М. : Ин-т рос. истории РАН, 1993. С. 246–257.
- Насонов А. Н.* История русского летописания XI – начала XVIII века : очерки и исследования. М. : Наука, 1969. 556 с.
- Начальная летопись / пер. с древнерус. яз. и науч. коммент. С. В. Алексева. М. : Ист.-просветит. о-во «Радетель», 1999. 192 с.
- Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск : Наука, 1998. 429 с.
- Платонов С. Ф.* Книга о новоявленных чудесах преподобного Сергия : Творение Симона Азарьина. СПб. : [Б. и.], 1888. VI, [8], 131 с.
- Попов А. Н.* Повесть о разорении Московского государства и всея Российские земли // ЧОИДР. 1881. Кн. 2. Отд. 9. С. 1–51.
- РГАДА. Ф. 181 (Рукописный отдел МГАМИД). № 659; Ф. 188 (Рукописное собр. ЦГАДА). Оп. 1. № 2.
- РГБ. Ф. 173 (Собр. Московской духовной академии). № 201, 203; Ф. 178 (Музейное собр.). № 1836; Ф. 312 (Собр. И. М. Фаддеева). № 34.
- РНБ. Ф. XVII.17; Q. XVII.22; ОЛДЦ. F.355/6924; Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). Оп. 2. № 1565, 1952; Ф. 594 (Собр. Н. А. Полевого). № 142.
- Смирнова Е. И.* Сборники с автографами Симона Азарьина : (К проблеме атрибуции его сочинений) // Русская книга в дореволюционной Сибири. Рукописная и печатная книга на востоке страны : сб. науч. тр. Новосибирск : Гос. публичная научно-техн. библиотека, 1992. С. 134–155.
- Собрание рукописей и старопечатных книг : [сайт]. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-i/> (дата обращения: 28.07.2020).

Уварова Н. М. Симон Азарьин как писатель середины XVII века : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М. : [Б. и.], 1975. 22 с.

Федукова-Уварова Н. Ф. О составе библиотеки Симона Азарьина : (К постановке вопроса) // Проблемы жанра и стиля в русской литературе : сб. тр. М. : МГПИ, 1973. С. 28–32.

Шмидт С. О. Миниатюры царственной книги как источник по истории Московского восстания 1547 г. // Проблемы источниковедения. Вып. 5. М. : Наука, 1956. С. 265–284.

Шмидт С. О. О Московском восстании 1547 г. // Крестьянство и классовая борьба в феодальной России. Л. : Наука, 1967. С. 114–130.

Шмидт С. О. Становление российского самодержавства. М. : Мысль, 1973. 359 с.

References

Alekseev, S. V. (Ed.). (1999). *Nachal'naya letopis'* [Initial Chronicle]. Moscow, Istoriko-prosvetitel'skoe obshchestvo "Radetel". 192 p.

BAN [Library of the Russian Academy of Sciences]. 32.5.1, 33.7.11.

Belobrova, O. A., Klitina, E. N. (1998). Simon (v miru Savva Leont'ev syn Azar'in po prozvizhchu Bulat) [Simon (Secular Name Savva Leontyev, Son of Azaryin, Nicknamed Bulat)]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi v 3 vyp.* St Petersburg, Dmitrii Bulanin. Iss. 3. Part 3, pp. 380–382.

Bogdanov, A. P. (2006). Teoriya "Moskva – tsentr mira" v derzhavnoi kontseptsii i u kratkikh letopistsev XVII veka [The Theory "Moscow is the Centre of the World" in the Sovereign Concept and in the Short Chronicles of the 17th Century]. In *Evropeiskie sravnitel'no-istoricheskie issledovaniya. Iss. 2. Geografiya i politika.* Moscow, Nauka, pp. 91–111.

Bogdanov, A. P. (2020). "Preniya s grekami o vere" 1650 g. *Otnosheniya Russkoi i Grecheskoi tserkvei v XI–XVII vv.* ["Debate on Faith with the Greeks" in 1650: Relations between the Russian and Greek Churches in the 11th–17th Centuries]. Moscow, Akademicheskii proekt, Direkt-Media. 563 p.

Enin, G. P. (1998). Povest' o razorenii Moskovskogo gosudarstva [The Tale of the Ruin of the Muscovite State]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi v 3 vyp.* St Petersburg, Dmitrii Bulanin. Iss. 3. Part 3, pp. 172–176.

Fedukova-Uvarova, N. F. (1973). O sostave biblioteki Simona Azar'ina. (K postanovke voprosa) [On the Composition of the Library of Simon Azaryin. (On the Articulation of the Issue)]. In *Problemy zhanra i stilya v russkoi literature. Sbornik trudov.* Moscow, Moskovskii gumanitarnyi pedagogicheskii institut, pp. 28–32.

GIM [State Historical Museum]. Sobranie I. E. Zabelina. No. 261, 263; Muzeinoe sobranie No. 3257; Sobranie A. S. Uvarova. No. 148; Otdel pis'mennykh istochnikov. Stock 440. Kolleksiya I. E. Zabelina. No. 20.

Klitina, E. N. (1979). *Simon Azar'in. (Novye dannye po maloizuchennym istochnikam)* [Simon Azaryin. (New Data from Little-Studied Sources)] In *TODRL.* Leningrad, Nauka. Vol. 34, pp. 298–312.

Klitina, E. N., Manushina, T. N., Nikolaeva, T. V. (Eds.). (1987). *Vkladnaya kniga Troitse-Sergieva monastyrya* [The Donation Book of the Trinity Sergius Monastery]. Moscow, Nauka. 440 p.

Kloss, B. M. (1980). *Nikonovskii svod i russkie letopisi XVI–XVII vekov* [Nikon's Chronicle and Russian Chronicles of the 16th–17th Centuries]. Moscow, Nauka. 312 p.

Kloss, B. M. (1995). Simon Azar'in. Sochineniya i avtografy [Simon Azaryin. Works and Autographs]. In *Sergievo-Posadskii muzei-zapovednik. Soobshcheniya 1995 g.* Moscow, PIK, pp. 49–56.

Kloss, B. M. (1998). *Izbrannye trudy v 2 t.* [Selected Works]. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury. Vol. 1. Zhitie Sergiya Radonezhskogo. 568 p.

Leonid (Kavelin), archim. (1887). *Svedenie o slavyanskikh rukopisyakh, postupivshikh iz knigokhranilishcha Sv. Troitskoi Sergievoi lavry v biblioteku Troitskoi dukhovnoi seminarii* [Information about the Slavic Manuscripts Received from the Book Depository

of the Holy Trinity Sergius Lavra in the Library of the Trinity Theological Seminary]. Iss. 1. Moscow, Universitetskaya tipografiya (M. Katkov). 375, 27, VIII p.

Makarii (Veretennikov), archim. (2017). Tvorenie troitskogo kelarya, startsa Simona (Azar'ina) [The Work of the Trinity Cleric, Monk Simon (Azaryin)]. In *Polzunovskii al'manakh*. No. 4. Vol. 1. Part 1, pp. 56–80.

Morozov, B. N. (1993). Letopistsy na stolbtsakh v chastnykh arkhivakh XVII veka [Chronicles on Roll Parchments in Private Archives of the 17th Century]. In *Istoriya i paleografiya*. Moscow, Institut rossiiskoi istorii RAN, pp. 246–257.

Nasonov, A. N. (1969). *Istoriya russkogo letopisaniya XI – nachala XVIII veka: ocherki i issledovaniya* [The History of Russian Chronicles of the 11th – Early 18th Centuries]. Moscow, Nauka. 556 p.

Oparina, T. A. (1998). *Ivan Nasedka i polemicheskoe bogoslovie Kievskoi mitropolii* [Ivan Nasedka and the Polemical Theology of Kiev Diocese]. Novosibirsk, Nauka. 429 p.

Platonov, S. F. (1888). *Kniga o novoyavlennykh chudesakh prepodobnogo Sergiya. Tvorenie Simona Azar'ina* [A Book about the Newly Appeared Miracles of St Sergii. Created by Simon Azaryin]. St Petersburg, S. n. VI, [8], 131 p.

Popov, A. N. (1881). Povest' o razorenii Moskovskago gosudarstva i vseia Rossiiske zemli [The Tale of the Devastation of the Muscovite State and the All-Russian Land]. In *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostei Rossiiskikh*. Book 2. Part 9, pp. 1–51.

RGADA [Russian State Archive of Ancient Acts]. Stock 181 (Rukopisnyi otdel MGAMID). No. 659; Stock 188 (Rukopisnoe sobranie TsGADA). List 1. No. 2.

RGB [Russian State Library]. Stock 173 (Sobranie Moskovskoi dukhovnoi akademii). No. 201, 203; Stock 178 (Muzeinoe sobranie). No. 1836; Stock 312 (Sobranie I. M. Faddeeva). No. 34.

RNB [National Library of Russia]. F.XVII.17; Q.XVII.22; OLDP. F.355/6924; Stock 588 (Sobranie M. P. Pogodina). List 2. No. 1565, 1952; Stock 594 (Sobranie N. A. Polevogo). No. 142.

Schmidt, S. O. (1956). Miniatyury tsarstvennoi knigi kak istochnik po istorii Moskovskogo vosstaniya 1547 g. [Miniatures of the Regal Book as a Source on the History of the Moscow Uprising of 1547]. In *Problemy istochnikovedeniya*. Moscow, Nauka, Iss. 5, pp. 265–284.

Schmidt, S. O. (1967). O Moskovskom vosstanii 1547 g. [On the Moscow Uprising of 1547]. In *Krest'yanstvo i klassovaya bor'ba v feodal'noi Rossii*. Leningrad, Nauka, pp. 114–130.

Schmidt, S. O. (1973). *Stanovlenie rossiiskogo samodержавstva* [The Formation of Russian Autocracy]. Moscow, Mysl'. 359 p.

Smirnova, E. I. (1992). Sborniki s avtografami Simona Azar'ina. (K probleme atributsii ego sochinenii) [Compilations with the Autographs of Simon Azaryin. (On the Problem of Attributing His Works)]. In *Russkaya kniga v dorevolyutsionnoi Sibiri. Rukopisnaya i pechatnaya kniga na vostoche strany. Sbornik nauchnykh trudov*. Novosibirsk, Gosudarstvennaya publichnaya nauchno-tehnicheskaya biblioteka, pp. 134–155.

Sobranie rukopisei i staropechatnykh knig [Collection of Manuscripts and Early Printed Books] [website]. (N. d.). URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-i/> (accessed: 28.07.2020).

Uvarova, N. M. (1975). *Simon Azar'in kak pisatel'serediny XVII veka* [Simon Azaryin as a Writer of the Mid-17th Century]. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Moscow, S. n. 22 p.

The article was submitted on 02.09.2020

**«Стих умилителен» и его фольклорные
версии: книжная силлабика
в народной культуре***

Александр Петров

Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН,
Петрозаводск, Россия

***Stikh Umilitelen* and Its Folk Versions:
A Syllabic-Accentual Interpretation
of Literary Syllabic Verse****

Alexander Petrov

Institute of Linguistics, Literature, and History
of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences,
Petrozavodsk, Russia

This paper examines a folklore interpretation of literary culture at the verse level. The author studies the structural transformation of syllabic text in a culture in which the syllabic-accentual system of versification has become standard. This is what makes the study innovative, as, traditionally, comparative studies focus on images and motifs. The goal of the research is to identify the prerequisites, directions, and mechanisms of the folklorisation of literary verse. It refers to several editions of a syllabic poem dating back to the seventeenth and eighteenth centuries and folk versions of this text that existed in the Russian north, known as *Stikh Umilitelen* (*About Death*,

* Статья подготовлена в Карельском научном центре РАН в рамках госзадания. Приношу искренние слова признательности коллегам, чья профессиональная помощь способствовала ее подготовке: А. В. Пигину, В. П. Кузнецовой, И. И. Муллонен, Д. В. Кузьмину. Выражаю благодарность рецензентам за конструктивные вопросы и замечания.

** *Citation*: Petrov, A. (2021). *Stikh Umilitelen* and Its Folk Versions: A Syllabic-Accentual Interpretation of Literary Syllabic Verse. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1440–1457. DOI 10.15826/qr.2021.4.648.

Цитирование: Petrov A. *Stikh Umilitelen* and Its Folk Versions: A Syllabic-Accentual Interpretation of Literary Syllabic Verse // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1440–1457. DOI 10.15826/qr.2021.4.648 / Петров А. «Стих умилителен» и его фольклорные версии: книжная силлабика в народной культуре // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1440–1457. DOI 10.15826/qr.2021.4.648.

On Life Ending, etc.). The author uses audio recordings of folk texts made during expeditions, which makes it possible to get a more accurate idea of the norms of folk accentuation. The analysis is carried out at a multidisciplinary level, involving literary studies, folk studies, and linguistics. The author carries out a comparative description of the literary and folk texts. He also provides a metrical analysis based on methods and approaches suggested by M. L. Gasparov and T. V. Skulacheva and uses the rules and techniques of the study of folk verse developed by J. Bailey. Additionally, the article describes the basic structural features of the literary syllabic poem, identifies the main parameters of the transformation of syllabic verse into syllabic-accentual verse, and discusses the techniques and possible structural prerequisites of folklorisation in both the literary and folk traditions.

Keywords: syllabic verse, syllabic-accentual verse, cultural adaptation, folklore, verse study, folk verse

Исследуется проблема фольклорной интерпретации книжной культуры на стиховом уровне. Изучается структурная трансформация силлабического текста в среде, для которой нормативной и привычной стала силлабо-тоническая система стихосложения. В этом заключена новизна предлагаемого исследования, поскольку традиционно объектами сопоставительного изучения являются образы и мотивы. Ставится цель установить предпосылки, направления и механизмы фольклоризации книжного стиха. Источники – списки силлабического произведения, восходящего к литературным традициям XVII–XVIII вв., известного как «Стих умилителен» («О смерти», «О пресечении жизни» и т. д.), и фольклорные версии этого текста, бытовавшие на Русском Севере. В работе используются экспедиционные аудиозаписи фольклорных вариантов, что позволяет получить более точное представление о нормах фольклорной акцентуации. Анализ текстов ведется на стыке литературоведения, фольклористики, лингвистики. Осуществляется компаративное описание книжного списка и фольклорных вариантов, проводится метрический стиховедческий анализ с опорой на школу М. Л. Гаспарова и Т. В. Скулачевой, учитываются принципы и приемы исследования фольклорного стиха, разработанные Дж. Бейли. Описываются основные структурные признаки книжного силлабического стиха. Дан стиховедческий анализ метрики фольклорного духовного стиха, восходящего к книжному источнику. Выявляются и регистрируются основные параметры силлабо-тонизации оригинала. Описываются приемы и механизмы силлабо-тонизации и структурные предпосылки процесса фольклоризации в книжной и фольклорной традиции.

Ключевые слова: силлабический стих, силлабо-тонический стих, культурная адаптация, фольклор, стиховедение, фольклорный стих

Проблема фольклорной интерпретации книжной культуры особенно актуальна в тех случаях, когда речь ведется о жанрах, балансирующих на стыке традиций. К их числу относится русский *духовный стих*: здесь христианские образы часто осмысляются в фольклорных категориях, фольклорные же образы, напротив, предстают в свете христианских доктрин. Проблемы фольклоризации в связи с этим материалом уже ставились в ряде исследований. Классический труд В. П. Адриановой-Перетц [Адрианова] дополнен современными исследованиями [см., например: Соболева; Кузнецова, 2010; Кузнецова, 2019]. Обычно процесс фольклоризации изучается на уровне *образа* или *мотива*, но в поэтике текста не менее значим стиховой уровень, поскольку он во многом определяет стилистику, историко-культурную идентичность, семантический ореол произведения. Не менее интересен и противоположный процесс – освоение духовных стихов литературной традицией [Топорков; Орлицкий].

Объектами исследования являются малоизученный силлабический «Стих умилителен» и его фольклорные версии, бытовавшие на Русском Севере вплоть до второй половины XX в. Основным материалом – рукописный текст книжного стиха из Карельского собрания Древлехранилища им. В. И. Малышева ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом) [Древлехранилище (Карельское собр.). № 511. Л. 34–35], а также опубликованные варианты [Духовные стихи; Духовные стихи в рукописных сборниках; «Кому повем печаль мою»; Новожилова, Пигин]. Для сопоставлений привлечены опубликованные фольклорные варианты [Духовные стихи Русского Севера] и аудиоматериалы Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН.

«С[т]ихъ оумилителень»: история, тематика, структура

В Карельском собрании Древлехранилища им. В. И. Малышева ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом) хранится рукопись под названием «С[т]ихъ оумилителень» [Кузнецова, 2013, с. 16; Древлехранилище (Карельское собр.). № 511. Л. 34–35]¹. Текст обнаружен в составе рукописного сборника духовных стихов, датированного концом XIX в.²

Приведем полный текст этого списка, общее количество строк примем за 30 (строка «аминь; коне'ць» здесь и далее не будет учитываться при подсчетах); ударения приводятся по рукописи³:

¹ Всего в Древлехранилище имеется семь списков в составе следующих собраний: 1) Гуслицкое, № 30; 2) Заволоко, № 10; 3) Карельское, № 511; 4–5) Латгальское, № 22 и 261; 6) Мезенское, № 43; 7) Северодвинское, № 828. Благодарю А. В. Пигина за эти сведения.

² Археографическая экспедиция сектора древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) и группы по изучению древнерусской литературы ИМЛИ [Гребенюк, Рождественская, с. 321] (с. Сумпосад Беломорского р-на Карелии, июль, 1969).

³ Благодарю В. П. Кузнецову за предоставленную возможность ознакомиться с фотокопией этого списка и осуществить компьютерный набор текста. Сам стих опубликован в [Духовные стихи Русского Севера, с. 221–222], однако нам необходим именно его рукописный вид.

1 Сѡ'коль на'шемь насем свѣ'тъ житие` плаче'вно,
 Ко'ль ско'ро и'коль крѡ'тко а'ки ѡ'дно дне'вно;
 Роди'мса мы` насвѣ'тъ на'ги ѡ'блиты` слеза'ми;
 Ростемь мы` вблезнех и'скорбех, ѡ'б'баты` печалми;
 5 Да что е'ще посемь послѣ'дуеть а'хъ стра'шно сказа'ти;
 Какъ прїидеть гро'зныи ча'с куды` на'мь бѣ'жа'ти;
 Смер'ть неме'длено лиши'тъ насъ здѣ'шнаго свѣ'та;
 Сѡ'тметь все прекра'сныа завныи лѣ'та;
 Сѡ'хъ ко'ль е'сть ѡ'твѣ'шна, смер'ть немилосе'рда;
 10 Стра'ха она небои'тса, как адама'нтъ тве'рда;
 Даме'ць ѡ'стрѣ и'деть, и'копие безопа'сно;
 И'сосружим воиновь, рветь к себѣ` оу'жа'сно;
 Дерзновено и'кырѣ'скимь, тронамь приступа'еть;
 Си'льную вла'сть соски'петрь, во'гробъ поверга'еть;
 15 Сколко бы'ло на'семь свѣ'тъ, му'дрыхъ патриа'рховь;
 Высо'каго житїа стѣ'хъ испарховь;
 Ко'ль мно'гїа накафедрах, ри'тори гремѣ'ли;
 И'сла'вныа филосо'фы, в первенства'хъ сидѣ'ли;
 Македо'нский Алеѣ'здрь, оужа'сень бы'ль вмѣ'ру;
 20 Многи ца'рства покорилисѣ, персьи'тскому ки'ру;
 Бѣ'лымь свѣ'том завладѣ'ла, авгу'ста держа'ва;
 Прони'кнула въ мирь петра, росиискаго сла'ва;
 И'всехъ славныхъ тѣхъ црѣй сме'рть не бола'сась;
 Неза'пно какъ темна но'щь под жизнь их подкраща'ласѣ;
 25 Ненадѣ'йтесь богачи, нато' что` бога'ты;
 Незапру'тъ ѡ'тсме'рти ва'сь, каменья до'мы;
 Ненадѣ'тесъ вы` си'лнїи, натщету'ю си'лу;
 Потѣ'сни'тъ въ'сь нагласме'рть, в-те'мную моги'лу;
 Сѡ'хъ навсѣ'х на'съ сме'рть прихо'дить, вси мы` оумира'емь;
 30 Токмо` та` ѡ'трада`, что` вѣ'чную ра'дость чаемь.
 аминь; коне'ць.

«С[т]ихъ оумилителенъ» был распространен среди старообрядцев, бытовал в разных уголках Русского Севера, Сибири, Нижегородской области и т. д.

Стихотворение восходит к средневековым европейским сказаниям о споре жизни и смерти, например, к такому памятнику, как «Двоесловие живота и смерти, сиречь стязание животу с смертью» [Дмитриева, с. 578]. Известный фольклорный духовный стих «Аника-воин» также создан на основе этой литературной традиции. В этих произведениях «проводилась мысль о равенстве всех перед смертью, которая не пощадит никого» [Повести о споре жизни и смерти, с. 16]. Существуют другие произведения, близкие по содержанию, стилистике, стихотворному строю, топике, например, опубликованные

«Вирши о смерти» [Голубев]. Приведем отрывок: «На всех ты престрый меч свой обнажила, / и тем сильных света сего положила. / Богатых и славных навеки побрала / и под ноги свои равно потоптала» [Голубев, с. 83] и т. д.

Обнаружить сведения об авторе «Стиха» не удалось; это вообще непростая проблема для исследователей творчества старообрядцев [Петрова].

Опорой для «Стиха» могли послужить ранние образцы северной силлабики (первая четверть XVIII в.), например, вирши поморского писателя Семена Денисова: «О коль есть кратко многоплачевного жития нашего время, / толь налагающее на ны претяское и несносное бремя. / О тако скоролетящая дний наших лета, / тако быстро приводящая ны от настоящего света» [Понырко, с. 280]. Нельзя исключить и влияния стихотворения Г. Р. Державина «На смерть князя Мещерского» (1779). Отдельные мотивы могли быть заимствованы из трагедии А. П. Сумарокова «Хорев» (1747).

«С[т]ихъ оумилителень» зафиксирован под разными названиями: «О смертном скончании», «Стих о пресечении жизни» [Новожилова, Пигин, с. 172; Духовные стихи, с. 341–342], «Стих о короткой жизни человеческой» [Духовные стихи, с. 340–341], «Песнь Киевокалекская» [Памятники, с. 424; Новожилова, Пигин, с. 162–164]. Он может фигурировать под инципитом «О, коль наше на сем свете житие плачевно» [Духовные стихи в рукописных сборниках, с. 220] или «Коль наше на сем свете житие плачевно...» [«Кому повем печаль мою», с. 160]. Сведения о нескольких вариантах (под названием «О смерти») с указанием мест хранения были приведены В. Н. Перетцом [Перетц, т. 1, с. 408–409]. Имеются и другие указания на места хранения списков [Панченко Ф. В., 2001, с. 386; Воронцова, с. 112, 113, 115, 148, 172, 178; Мурашова].

Возможная, хотя и не вполне достоверная датировка протографа содержится в Дегуцком летописце: это 1776 г. (7284 г. от сотворения мира) [Новожилова, Пигин, с. 172].

Текст из Карельского собрания переписан в маленькую книжечку без видимой соизмеримости стиховых отрезков. Строка не всегда умещается на развороте листа, нередко переносы, обрывы, и поэтому стиховую форму приходится восстанавливать на основании прочих признаков, совпадающих одновременно. Перечислим эти признаки: *парная рифма*; *прописные буквы* как сигналы начала новой строки; *пунктуационный рисунок текста* (гипотетический конец стихотворной строки маркирован таким «сильным» знаком, как точка с запятой).

В реконструированном виде текст обнаруживает свою исконную форму: это силлабический стих, восходящий к традициям виршевой поэзии XVII–XVIII вв. Как известно, размеры и ритмические вариации силлабического стиха отличались разнообразием: это и 8-сложник, и 11-сложник, и 13-сложник; также 6-, 7-, 9-, 10-сложник и др. [Гаспаров, 1984, с. 30–31]. Силлабическая струк-

тура «Умилительного стиха» неоднородна, количественная оценка представлена в табл. 1⁴.

Таблица 1

Силлабическая структура стиха

Кол-во слогов	Пример	Кол-во строк	%
12	Ѡ'хъ ко'ль е'сть ѡтва'шна, сме'рть немилосе'рда	2	6,7 %
13	Дерзновено и'къцрѣкимь, тронамъ приступа'еть	13	43,3 %
14	Стра'ха она небоитса, как адама'нтъ тве'рда	12	40 %
15	Ростемь мы' вболезнех и'скорбех, ѡ'бъаты' печалми	2	6,7 %
16	Да что е'ще посемь послѣ'дуеть а'хъ стра'шно сказа'ти	1	3,3 %
<i>Всего</i>		30	100 %

Таким образом, перед нами 13(14)-сложник (общее количество таких строк – 83,3 %), содержащий незначительное количество 12-, 15- и 16-сложных строк. Все строки делятся цезурой на полустишия. Вторые полустишия по силлабическому составу более устойчивы. Они включают шесть слогов и практически (за редкими исключениями) не подвержены количественному варьированию. Поэтому силлабическая структура стиха может быть представлена точнее, с указанием места цезуры в строке (табл. 2). Количество строк с послецезурным полустишием, содержащим шесть слогов, составляет 80 %.

Таблица 2

Полустишия и цезуры

Структура	Примеры	Кол-во строк	%
7 + 5	И'всехъ славныхъ тѣхъ црѣй / сме'рть не бол'ласть	2	6,7 %
7 + 6 ⁵	Какъ прїидеть гро'зныи ча'с / куды' на'мъ бѣ'жа'ти	11	36,7 %

⁴ Графемы, обозначающие редуцированные гласные, не учитывались нами при подсчете слогов, поскольку в XVIII–XIX вв. сохранялись в рукописных памятниках только по традиции. М. Л. Гаспаров отмечает наличие на Руси так называемой «хомонии» (от произношения *согрѣшихомо* и *беззаконовахомо*) – специфической манеры произнесения конечных редуцированных как слоговых, однако такие попытки воспринимались как «искусственно-архаические» и распространения не получили [Гаспаров, 1989, с. 195–196].

⁵ К этому типу мы отнесли и строку № 22: «Прони'кнула въ мирь петра, росиискаго сла'ва». Прилагательное «росиискаго» интерпретировано как 4-сложное: «росийскаго».

Окончание табл. 2

Структура	Примеры	Кол-во строк	%
7 + 7	Токмо` та` ѡтрада`, что` / вѣ`чную ра`дость чаемь	2	6,7 %
8 + 5	Ѡтметь все прекра`сныа / завныи лѣ`та	1	3,3 %
8 + 6	Сколко бы`ло на`семь свѣ`тѣ, / му`дрыхъ патриа`рховь	10	33,3 %
9 + 6	И`согэружим воиновъ, / рветь к себѣ` оужа`сно	2	6,7 %
10 + 6	Да что е`ще посемь послѣ`дуеть / а`хъ стра`шно сказа`ти	1	3,3 %
13	Даме`ць ѡ`стрь и` деть, и`копие безопа`сно	1	3,3 %
<i>Всего</i>		30	100 %

Приведенные данные показывают, что произведение эклектически соединяет разные традиции русской силлабической поэзии. С одной стороны, «С[т]ихъ оумилителенъ» обнаруживает признаки 13-сложника вида 7 + 6 с цезурой после седьмого слога и женской клаузулой [Гаспаров, 1997]. С другой стороны, значительная часть строк создана по схеме 14-сложника вида 8 + 6 с цезурой после восьмого слога и женской клаузулой. Из правила женской клаузулы нет исключений; типология цезуры разнообразнее. Типология цезур в строках с 7-сложным предцезурным полустипением имеет следующий вид (табл. 3).

Таблица 3

Цезуры в строках с 7-сложным предцезурным полустипением

Структура	Мужская	Женская
7 + 5	2 (И`всехъ славныхъ тѣхъ црѣй)	–
7 + 6	8 (Македо`нский Алеза`дрь)	3 (Дерзновено и`кьцрѣскимь)
7 + 7	2 (Неза`пно какъ темна но`щь)	–

Типология цезур в строках с 8-сложным предцезурным полустипением представлена ниже (табл. 4).

Таблица 4

Цезуры в строках с 8-сложным предцезурным полустипением

Структура	Женская	Дактилическая
8 + 5	–	1 (сѣтѣмь все прекра'сныя)
8 + 6	9 (Ко'ль мно'га на кафедряхъ)	1 (Ненадѣ'тєсь вы' сѣ'лнїи)

Установление типов клаузулы и цезуры облегчается тем обстоятельством, что в рукописи расставлены ударения. Проблема чтения силлабических стихов до сих пор не имеет удовлетворительного решения [Берков; Панченко А. М., 1973, с. 209–235; Холшевников, с. 33]. В нашем же случае текст при помощи традиционных диакритических знаков достаточно полно размечен самим переписчиком. В том случае, если знак ударения все же отсутствует, мы сверялись со словарем [Зализняк], но такие случаи единичны.

Если 13-сложник (7 + 6) был заимствован русским стихосложением «из польского, польским – из средневекового латинского (“вагантский стих”)» [Гаспаров, 1997, с. 133]⁶, то 14-сложник (8 + 6) принято возводить к традиции украинских *коломыек*: «Чиста птица, голубица, таков нрав имеет: / Буде место где нечисто, тамо не почиет» [Гаспаров, 1984, с. 31]. Отметим, что один из списков не случайно носит название «Песнь Киевокалекская»: в основе метрики этого текста лежит глубинная ориентация на украинский силлабический стих. Украина, как известно, «сыграла роль посредницы» в «усвоении системы польской версификации» [Панченко А. М., 1973, с. 223].

«С[т]ихъ оумилителєнь» представляет позднейший этап бытования силлабики на Русском Севере с множеством деструктивных явлений, с разрушением равносложности, с частичной потерей цезурированного ритма.

Фольклорный «Плачевный стих»: принципы и приемы силлабо-тонизации

Старообрядческие вирши бытовали не только в книжно-письменной форме. Ранее исследователями были отмечены факты проникновения подобных произведений в фольклор с выделением в особую ветвь религиозного творчества [Панченко А. М., 1964, с. 273; Федотов, с. 13].

⁶ Проблема заимствования силлабической системы стихосложения полемически обсуждается историком А. П. Богдановым в [Богданов, с. 33–74]. Исследователь считает, что «польский стих был *примером* перехода от классических языков к национальным, а вовсе не *образцом* для Полоцкого, не говоря уже о Медведеве и Истомине (курсив мой – А. П.)» [Богданов, с. 71–72].

В Научном архиве КарНЦ РАН и в Фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН хранятся три фольклорных варианта старообрядческого «Стиха умилительного» под названием «Плачевный стих» (вариант «Плачевой»)⁷. Если рукописные версии стиха бытовали среди старообрядцев во множестве списков, то об указанных фольклорных вариантах этого сказать нельзя. Вероятно, стих мог выйти за пределы старообрядческой среды⁸.

Прослушивание аудиозаписей показывает, что исполнители «модернизируют» этот стих и скандируют его по силлабо-тоническому типу в форме хорей с равномерным чередованием четырехстопных и трехстопных строк. Приведем фрагмент разметки одного из имеющихся вариантов [Духовные стихи Русского Севера, с. 34–35] (табл. 5)⁹.

Таблица 5

Разметка фрагмента «Плачевного стиха»

Текст	Метрическая схема	Анакруза, междукитовые интервалы, клаузула
1 И сколь náше ná сем свéте	–У–'У–'У–'У	2.11.1 (Х4ж)
Житиé плачéвно,	–У–'У–'У	2.1.1 (Х3ж)
И сколь скóро и сколь крáтко	–У–'У–У–'У	2.3.1 (Х4ж)
Áки одноднёвно.	–'У–У–'У	0.3.1 (Х3ж)
Рóдимся мы ná свет náги,	–'У–У–'У–'У	0.31.1 (Х4ж)
Облиты слезáми.	–'У–У–'У	0.3.1 (Х3ж)
Рóстем в скóрбях и в болéзне,	–'У–'У–У–'У	0.13.1 (Х4ж)
Слúчаев печáле.	–'У–У–'У	0.3.1 (Х3ж)
Нáм что бúдет, кúда пóйдем,	–'У–'У–'У–'У	0.111.1 (Х4ж)
10 Не зnáем мы сáми.	–У–'У–'У	1.2.1 (Х3ж) ¹⁰
А и впредь что послéдует,	УУ–'УУ–'УУ	2.2.2 (Ан2д)

⁷ Тексты опубликованы в [Духовные стихи Русского Севера, с. 616]; паспортные сведения о них указаны в примечаниях к сборнику. Варианты были записаны в XX в. в 1958 г. (собиратель Л. Лукина), в 1961 г. (собиратели Д. М. Балашов и Н. Петрова) и в 1962 г. (собиратель С. Н. Азбелев). Место записи – с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл. Имеется и четвертый вариант – стих «О смерти», включенный в сборник [Духовные стихи Русского Севера, с. 130–131] под № 73. Однако этот текст, по всей видимости, был переписан собирателем из рукописного источника; нас же в первую очередь интересуют фольклорные варианты.

⁸ Для двух вариантов (1961 и 1962 гг., № 3 и № 10 в сборнике соответственно) имеются аудиозаписи: собирателям удалось зафиксировать начальные фрагменты текстов на магнитофонную пленку. Образцы нотных расшифровок обоих фрагментов приведены в [Духовные стихи Русского Севера, с. 757–759].

⁹ Исполнитель – Евдокия Дмитриевна Конёва (1898 г. р.).

¹⁰ Переакцентуация на первой стопе.

Окончание табл. 5

Текст	Метрическая схема	Анакруза, междуиктовые интервалы, клаузула
То́ страшно́ сказа́ти.	- ' U - ' U - ' U	0.11.1 (X3ж)
На́с и сме́рть о́стрым се́рпо́м	- ' U - ' U - ' U - ' U	0.102.0 (X4м) ¹¹
Име́ет пожа́ти.	- U - ' U - ' U	1.2.1 (X3ж) ¹²
И ко́гда ли, в ко́е вре́мя,	- U - ' U - ' U - ' U	2.11.1 (X4ж)
То́ нам неизве́стно.	- ' U - U - ' U	0.3.1 (X3ж)
При́дет но́чью, а́ки та́ть,	- ' U - ' U - ' U - ' U	0.111.0 (X4м)
Во́зьмет на́с нече́стно.	- ' U - ' U - ' U	0.11.1 (X3ж)

Принципы разметки основаны на правилах для силлабо-тонических метров [Скулачева, с. 50]. Однако необходимо учесть, что этот текст не просто читается, а исполняется на мелодию. Это влечет за собой некоторое количество явлений музыкального порядка: на границах строк появляются дополнительные гласные («Придет ночью, аки тать-и»), внутри строк и словоформ – звуки неопределенной фонологической природы, которые расширяют силлабический состав строки («одынодневно», «нам что будет-ы»), и т. п. Роль напева в «выравнивании» строк текста отмечена и на материале книжных силлабических виршей [Панченко Ф. В., 2013, с. 218]. Подобные явления тщательно регистрируются музыковедами и теоретически должны быть учтены при анализе фольклорного стиха, поскольку ведут к трансформации метра и размера. Но на современном этапе развития стиховедения методика исследования таких текстов, к сожалению, не представлена. Поэтому, как правило, лингвистический и музыкальный аспекты бытования фольклорного произведения рассматриваются по отдельности. Смягчить острое противоречие в методике, возникающее из-за двуединой (словесно-музыкальной) природы песенного фольклора, в какой-то мере помогает введение в стиховедческий обиход оппозиции *метрический инвариант – конкретное исполнение* (по аналогии с *языком и речью*). Такой подход был предложен А. А. Баниным и поддержан Дж. Бейли [Бейли, 2001а, с. 32–34]. Суть заключается в повышении уровня абстракции конкретного песенного текста путем последовательного элиминирования признаков, привнесенных напевом (распевов, повторов, вокалических вставок, поддерживающих мелодический рисунок, и т. д.). Полученный текст «может быть назван чистым текстовым аналогом протяжной реализации» [Там же, с. 34]. В данном случае чистый текстовый аналог исполнения представлен в разметке (см. табл. 5). Он передает ритмику звучащего текста в качестве, достаточном для стиховедческого анализа. Информация о звуковых вставках

¹¹ Переакцентуация на третьей стопе.

¹² Переакцентуация на первой стопе.

и распевах представлена в нотной расшифровке [Духовные стихи Русского Севера, с. 758–759], которая дает возможность сопоставить тексты вербальный и нотный. В процессе выделения чистого текстового аналога исключаются повторяющиеся строки. В «Плачевном стихе» дублетные строки имеются; в разметку они не включены, однако простая верификация доступна каждому, кто ознакомится с опубликованным текстом [Там же, с. 34–37].

Уложить текст в хореическую схему исполнителю удастся при помощи *трансакцентуации* – переноса ударения на ненормативное место в словоформе. Например: «роди́мса» – *ро́димся*; «стра́шно сказа́ти» – *страшно́́ сказа́ти*; «как адама́нтъ» – *как ада́мант*; «оужа́ сень бы́ль вмѣру» – *у́жасен был миру* и т. д. Отмечены в фольклорном варианте и словоформы *ку́да*, *по́йдем*, *во́зьмет* и др.

Такие переносы в языке фольклора носят массовый характер [Бейли, 2001а, с. 36–44]. В нашем случае «фольклорная» акцентуация подержана и диалектной основой речи исполнителя. Напомним, что стих записан в с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл., то есть в северном регионе. В с. Варзуга было большое карельское поселение выходцев из Беломорской Карелии XIX в.¹³ В русских говорах Карелии известно такое явление, как перенос ударения на первый слог под влиянием прибалтийско-финских языков: *до́мой*, *го́ворит*, *по́шли* и т. п. [Гринкова, с. 379]. Вероятно, эта диалектная черта была привнесена в северные районы переселенцами из Карелии. «Особая выделенность первого слога» отмечается и современными исследователями говоров Терского берега, например: *у́ моря*, *у́ нас-то* [Post, p. 22].

В строках 10, 13, 14 зафиксирована переакцентуация (акцентные перебои в метре): *не зна́ем мы сами, о́стрым серпом, име́ет пожа́ти*. По-видимому, это своеобразный «атавизм», доставшийся фольклорному стиху «в наследство» от силлабического оригинала. Впрочем, в нашем распоряжении имеется аудиозапись варианта стиха – № 10 в сборнике [Духовные стихи Русского Севера, с. 44–45]. Исполнитель этого варианта Михаил Савинович Заборщикова (также из с. Варзуга, 1930 г. р.) подтягивает все ударения под хореический ритм: «А что бу́дет, ку́да по́йдем, / не́ знае́м мы са́ми», «На́с и сме́рть о́стры́м серпо́м / и́меет пожа́ти» и т. д. Аудиофрагмент содержит только первые десять строк, остальное восстанавливается гипотетически; однако и эти десять строк дают достаточно полное представление о его манере пения (нотная расшифровка в [Духовные стихи Русского Севера, с. 757–758]¹⁴).

Проблема передачи силлабического текста средствами силлабо-тоники существует не только в фольклоре, но и в литературе. В частности, при помощи хорея с начальным перебоем в русских поэтических переводах передается звучание украинского силла-

¹³ Благодарю И. И. Муллонен за историко-лингвистическую справку.

¹⁴ В нотной расшифровке ударение в слове «острым» стоит на первом слоге. Наше восприятие ударности в этом случае расходится с восприятием музыковедов.

бического коломыйкового стиха, например: «Ветер буйный, ветер буйный! / *Услышь* мое горе! / Отнеси ты мою душу / *За синее море*» [Корчагин, с. 26]. Отличие от фольклора заключается в том, что в литературе переакцентуация бережно сохраняется, она формирует неповторимый стилистический облик стихотворения. В фольклоре же исполнители, по-видимому, могут прямолинейно «ломать» ударения, чтобы уложить стих в нужную схему.

Хореизация силлабического стиха может быть обусловлена и его природной ритмической структурой. Так, говоря о силлабическом 13-сложнике Кантемира, В. М. Жирмунский заметил: «...хореическая каденция встречается чаще других и была, как известно, положена Третьяковским в основу последующей реформы русского силлабического стихосложения с введением в него принципа распределения ударений по стопам» [Жирмунский, с. 69; см. также: Перетц, т. 3, с. 16–34; Шенгели, с. 92; Тимофеев, с. 64; Тарановский, с. 61]. Не случайно современные исследователи иногда определяют русский силлабический стих последней трети XVII – начала XVIII в. как стих *силлабо-ритмический* [Богданов, с. 69–70].

Для проверки силлабо-тонических тенденций в силлабическом тексте мы протестировали полустушия книжного «Умилительного стиха» на совпадение с метрическими схемами силлабо-тоники. Тестированию подверглись только 13- и 14-сложные строки (7 + 6 и 8 + 6 соответственно). Предцезурные полустушия в силлабических стихах обоих типов чаще совпадают с четырехстопным хореом: «Какъ прїидеть гро'зныи ча'с»; «Сколко бы'ло на'семь свѣ'тѣ» и т. д. Послецезурные – с трехстопным: «Во'гробъ поверга'еть»; «Ри'тори гремѣ'ли» и т. д. Наконец, важно отметить и наличие встречной «хореической волны» в народной культуре [Бейли, 2001b; Гаспаров, 1989, с. 214].

Хореические ритмы в духовных стихах чувствовал и один из первых исследователей этого жанра А. И. Кирпичников. Анализируя духовный стих «Иосиф Прекрасный» в свете проблемы его литературных источников, А. И. Кирпичников привел и наблюдения над стихотворным метром: «Сравнивая рукописные редакции с устными, мы видим, что в первой господствующий размер – ямб, конечно, не строго выдержанный, а в стихах калик господствующий темп хореический» [Кирпичников, с. 140]. Это наблюдение требует тщательной проверки на основе книжных и фольклорных источников и с помощью современных методов стиховедческого описания.

* * *

Таким образом, освоение книжного силлабического «Умилительного стиха» народной культурой шло по пути утрирования хореического ритма. Основным механизмом творческой переработки стала *трансакцентуация* – перенос ударения в словоформе

на нестандартное место. Накладываясь на жесткую хореическую схему, текст подвергался коренному акцентному перестроению. Литературное произведение, восходящее к польско-украинским традициям XVII–XVIII вв., русифицировалось, и к XX в. в живом исполнении фольклорного духовного стиха уже мало что напоминало о структуре текста-источника.

Для хореизации книжного текста имелись определенные предпосылки. Это, во-первых, сама структура силлабических 13- и 14-сложников, полустипхи которых обнаруживали вкрапления схем, совпадающих с силлабо-тоническими метрами (преимущественно с хореем; «хореические каденции», по В. М. Жирмунскому). Во-вторых, это хореическая основа русского песенного фольклора (что объясняет подсобственный выбор исполнителями именно этой метрической модели). В-третьих, в условиях бытования фольклора в северных районах дополнительной опорой для хореизации стали диалектные особенности речи носителей традиции: перенос ударения на первый слог под влиянием фонетической системы прибалтийско-финских языков.

Все это, по-видимому, свидетельствует о том, что в самой фольклорной среде подспудно, независимо от реформы Третьяковского – Ломоносова, зарождались и воплощались в жизнь те же тенденции, которые в XVIII в. легли в основу первых опытов преодоления силлабической системы стихосложения.

Существует и альтернативный путь развития силлабики в фольклоре – это ее «расшатывание» до тоники: ряд духовных стихов о царевице Иоасафе демонстрирует такую возможность [Петров]. Какая тенденция является преобладающей, покажут только дальнейшие исследования на материале всех известных сюжетов духовных стихов, имеющих силлабические, силлабо-тонические и тонические версии.

Список литературы

Адрианова В. П. Житие Алексия человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг. : Тип. Я. Башмаков и К^о, 1917. 518 с.

Бейли Дж. Метрический инвариант // Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М. : Языки рус. культуры, 2001а. С. 27–78.

Бейли Дж. «Да, Вирджиния, хорей есть в былинах» // Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М. : Языки рус. культуры, 2001б. С. 386–398.

Берков П. Н. К спорам о принципах чтения силлабических стихов XVII – начала XVIII в. // Теория стиха. Л. : Наука, 1968. С. 294–316.

Богданов А. П. Стих торжества : Рождение русской оды : последняя четверть XVII – начало XVIII века. М. : Ин-т рос. истории РАН, 2012. 676 с.

Воронцова Е. В. Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев (по материалам полевых исследований на Вятке) : дис. ... канд. филос. наук. М. : [Б. и.], 2015. 184 с.

Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха: метрика, ритмика, рифма, строфика. М. : Наука, 1984. 320 с.

Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха. М. : Наука, 1989. 304 с.

Гаспаров М. Л. Русский силлабический тринадцатисложник // Гаспаров М. Л. Избр. тр. : в 3 т. М. : Языки рус. культуры, 1997. Т. 3. О стихе. С. 132–157.

Голубев И. Ф. Вирши о смерти и пьянстве // ТОДРЛ. М. ; Л. : Наука, 1965. Т. 21. С. 80–88.

Гребенюк В. П., Рождественская М. В. Отчет об археографической экспедиции на поморский берег Белого моря в июле 1969 г. // ТОДРЛ. Л. : Наука, 1971. Т. 26. С. 316–321.

Гринкова Н. П. К изучению олонечских диалектов // А. А. Шахматов. 1864–1920 : сб. ст. и материалов. М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1947. С. 365–390.

Дмитриева Р. П. Повесть о споре жизни и смерти (комментарий) // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. СПб. : Наука, 2000. Т. 10. XVI век. С. 578–579.

Древлехранилище им. В. И. Малышева ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). Карельское собр. № 511. Л. 34–35. «Стих умилителен».

Духовные стихи. Канты : (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / сост., вступ. ст., подг. текстов, исслед. и коммент. Е. А. Бучилиной. М. : Наследие, 1999. 416 с.

Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия (по материалам кемеровского территориального собрания ГПНТБ СО РАН) / сост., вступ. ст., коммент. и описание рукописей Т. Г. Казанцевой ; науч. ред. А. Ю. Бородихин. Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2014. 363 с.

Духовные стихи Русского Севера / сост. В. П. Кузнецова. Петрозаводск : Карел. науч. центр РАН, 2015. 800 с.

Жирмунский В. М. Теория стиха. Л. : Сов. писатель, 1975. 664 с.

Зализняк А. А. Древнерусское ударение : Общие сведения и словарь. М. : Языки славян. культуры, 2014. 728 с.

Кирпичников А. И. Источники некоторых духовных стихов // Журн. М-ва народного просвещения. 1877. Окт. С. 133–150.

«Кому поведь печаль мою»: Духовные стихи Верхокамья : Исследования и публикации / отв. ред. И. В. Поздеева. М. : Данилов ставропигиальный мужской монастырь, 2007. 330 с.

Корчагин К. М. Начальные переакцентуации (перебой) в русских двусложных размерах (типология и история) // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 2015. Т. 74. № 1. С. 19–29.

Кузнецова В. П. Старообрядческие стиховники Пертозерского Поморского скита (по материалам Карельского собрания Древлехранилища ИРЛИ РАН) // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 10–20.

Кузнецова В. С. Вавилонская башня и смешение языков: библейский сюжет в русской сибирской записи // Сиб. филол. журн. 2019. № 2. С. 9–17. DOI 10.17223/18137083/67/1.

Кузнецова В. С. Устное бытование библейской легенды об Иосифе Прекрасном: фольклоризация сюжета // Сиб. филол. журн. 2010. № 4. С. 5–10.

Мурашова Н. С. Старообрядческий духовный стих в контексте исторической эволюции внебогослужебного духовного пения. Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2019. 371 с.

Новожилова С. В., Пигин А. В. Книжные коллекции Научной библиотеки Петрозаводского государственного университета. Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2020. 176 с.

Орлицкий Ю. Б. Русский духовный стих как один из источников национального литературного свободного стиха // Язык и поэтика русского фольклора : К 120-летию со дня рождения В. Я. Проппа. Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2015. С. 114–117.

Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / сост., отв. ред. и авт. предисл. А. В. Пигин. СПб. : Дмитрий Буланин, 2010. 608 с.

Панченко А. М. Перспективы исследования истории древнерусского стихотворчества // ТОДРЛ. М. ; Л. : Наука, 1964. Т. 20. С. 256–273.

Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л. : Наука, 1973. 280 с.

Панченко Ф. В. Певческие книги Выголексинского письма. XVIII – первая половина XIX в. СПб. : Петерб. востоковедение, 2001. 496 с.

Панченко Ф. В. О выговских стихах виршевого склада с напевами // Святые и святыни Обонежья : материалы всерос. науч. конф. «Водлозерские чтения – 2013». Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. С. 215–224.

- Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы : в 3 т. СПб. : Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1900–1902. Т. 1. 425 с. Т. 3. 426 с.
- Петров А. Духовные стихи о царевиче Иоасафе: состав сюжетов и метрические модели // Антропологический форум. 2021. № 49. С. 88–131. DOI 10.31250/1815-8870-2021-17-49-88-131.
- Петрова Л. А. Стихотворство позднего Выга // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск : Наука, 1992. С. 113–120.
- Повести о споре жизни и смерти / исслед. и подг. текстов Р. П. Дмитриевой. М. ; Л. : Наука, 1964. 214 с.
- Поньрко Н. В. Выговское силлабическое стихотворство // ТОДРЛ. Л. : Наука, 1974. Т. 29. С. 274–290.
- Скулачева Т. В. Методы определения метра в неклассическом стихе // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. Т. 71. 2012. № 2. С. 45–54.
- Соболева Л. С. Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // Фольклор Урала : Устная и рукописная традиции. Вып. 11. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 209–246.
- Тарановский К. Ф. Русские двусложные размеры : Статьи о стихе. М. : Языки славян. культуры, 2010. 552 с.
- Тимофеев Л. И. Силлабический стих // Ars Poetica. II. Стих и проза. М. : ГАХН, 1928. С. 37–71.
- Топорков А. Л. Духовные стихи в русской литературе первой трети XX века // Рус. лит. 2015. № 1. С. 5–29.
- Федотов Г. П. Стихи духовные : Русская народная вера по духовным стихам. М. : Гнозис, 1991. 192 с.
- Хошевников В. Е. Русская и польская силлабика и силлабо-тоника // Теория стиха. Л. : Наука, 1968. С. 24–58.
- Шенгели Г. А. Трактат о русском стихе : Органическая метрика. М. ; Петроград : Гос. изд-во, 1923. 184 с.
- Post M. Просодия говоров Терского берега Белого моря: предварительные наблюдения // Poljarny Vestnik : Norwegian J. of Slavic Studies. 2001. No. 4. P. 15–32. DOI 10.7557/6.1406.

References

- Adrianova, V. P. (1917). *Zhitie Aleksiya cheloveka Bozhiya v drevnei russkoi literature i narodnoi slovesnosti* [Life of Alexey, Man of God in Ancient Russian Literature and Folklore]. Petrograd, Tipografiya Ya. Bashmakov i Co. 518 p.
- Bailey, J. (2001a). *Metricheskii invariant* [Metrical Invariant]. In Bailey, J. *Izbrannye stat'i po russkomu narodnomu stikhu*. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury, pp. 27–78.
- Bailey, J. (2001b). “Da, Virginia, khorei est' v bylinakh” [“Yes, Virginia, there are Trochees in Bylinas”]. In Bailey, J. *Izbrannye stat'i po russkomu narodnomu stikhu*. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury, pp. 386–398.
- Berkov, P. N. (1968) К спорам о printsiipakh chteniya sillabicheskikh stikhov XVII – nachala XVIII v. [On Disputes on the Principles of Reading the Syllabic Verses of the 17th–Early 18th Centuries]. In *Teoriya stikha*. Leningrad, Nauka, pp. 294–316.
- Bogdanov, A. P. (2012). *Stikh torzhestva. Rozhdenie russkoi ody. Poslednyaya chetvert' XVII – nachalo XVIII veka* [A Verse of Triumph: The Birth of the Russian Ode, the Last Quarter of the 17th – Early 18th Centuries]. Moscow, Institut rossiiskoi istorii RAN. 676 p.
- Buchilina, E. A. (Ed.). (1999). *Dukhovnye stikhi. Kanty. (Sbornik dukhovnykh stikhov Nizhegorodskoi oblasti)* [Spiritual Verses. Chants. (A Collection of Spiritual Poems of Nizhny Novgorod Region)]. Moscow, Nasledie. 416 p.
- Dmitrieva, R. P. (2000). *Povest' o spore zhizni i smerti (kommentarii)* [The Story about the Dispute of Life and Death (Commentary)]. In *Biblioteka literatury Drevnei Rusi v 20 t.* St Petersburg, Nauka. Vol. 10. XVI vek, pp. 578–579.

Dmitrieva, R. P. (Ed.). (1964). *Povesti o spore zhizni i smerti* [Stories about the Dispute of Life and Death]. Moscow, Leningrad, Nauka. 214 p.

Drevlekhranilishche imeni V. I. Malysheva IRLI RAN (Pushkinskii Dom) [The V. I. Malyshev Depository of Antiquities of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (Pushkin House)]. Karel'skoe sobranie. No. 511, 1. 34–35. “Stikh umilitel'n”.

Fedotov, G. P. (1991). *Stikhi dukhovnye. Russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikham* [Spiritual Verses: Russian Folk Belief in Spiritual Poetry]. Moscow, Gnozis. 192 p.

Gasparov, M. L. (1984). *Ocherk istorii russkogo stikha: metrika, ritmika, rifma, strofika* [An Essay on the History of Russian Verse: Metrics, Rhythm, Rhyme, Stanza]. Moscow, Nauka. 320 p.

Gasparov, M. L. (1989). *Ocherk istorii evropeiskogo stikha* [An Essay on the History of European Verse]. Moscow, Nauka. 304 p.

Gasparov, M. L. (1997). Russkii sillabicheskii trinadtsatislozhnik [The Russian Syllabic Metre with 13 Syllables per Line]. In Gasparov, M. L. *Izbrannye trudy v 3 t.* Moscow, Yazyki russkoi kul'tury. Vol. 3. O stikhe, pp. 132–157.

Golubev, I. F. (1965). Virshi o smerti i p'yanstve [Verses about Death and Drunkenness]. In *TODRL*. Moscow, Leningrad, Nauka. Vol. 21, pp. 80–88.

Grebenyuk, V. P., Rozhdestvenskaya, M. V. (1971). Otchet ob arkhograficheskoi ekspeditsii na pomorskii bereg Belogo morya v iyule 1969 g. [Report on the Archaeographic Expedition to the Pomor Shore of the White Sea in July 1969]. In *TODRL*. Leningrad, Nauka. Vol. 26, pp. 316–321.

Grinkova, N. P. (1947). K izucheniyu olonetskikh dialektov [On the Study of Olonets Dialects]. In A. A. *Shakhmatov. 1864–1920. Sbornik statei i materialov*. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, pp. 365–390.

Kazantseva, T. G., Borodikhin, A. Yu. (Eds.). (2014). *Dukhovnye stikhi v rukopisnykh sbornikakh starobryadsev filippovskogo soglasiya (po materialam kemerovskogo territorial'nogo sobraniya GPNTB SO RAN)* [Spiritual Verses in the Handwritten Collections of Filippovtsy Old Believers (Based on the Materials of the Collections of the State Public Scientific and Technical Library of the Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Kemerovo Region)]. Novosibirsk, Gosudarstvennaya publichnaya nauchno-tekhnicheskaya biblioteka Sibirskogo otdeleniya RAN. 363 p.

Kholshevnikov, V. E. (1968). Russkaya i pol'skaya sillabika i sillabo-tonika [The Russian and Polish Syllabic Verse and Syllabic-Accentual Verse]. In *Teoriya stikha*. Leningrad, Nauka, pp. 24–58.

Kirpichnikov, A. I. (1877). Istochniki nekotorykh dukhovnykh stikhov [Sources of Some Spiritual Verses]. In *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. October, pp. 133–150.

Korchagin, K. M. (2015). Nachal'nye pereaktsentuatsii (pereboi) v russkikh dvuslozhnykh razmerakh (tipologiya i istoriya) [Initial Reaccentuations in Russian Disyllabic Metres (Typology and History)]. In *Izvestiya RAN. Seriya literatury i yazyka*. Vol. 74. No. 1, pp. 19–29.

Kuznetsova, V. P. (2013). Starobryadcheskie stikhovniki Pertozerskogo Pomorskogo skita (po materialam Karel'skogo sobraniya Drevlekhranilishcha IRLI RAN) [Collections of the Poetry of the Old Believers in the Pomor Skete of Pertozero (Based on the Materials of the Karelian Collection of the Repository of Ancient Manuscripts of the Institute of Russian Literature, the Russian Academy of Sciences)]. In *Traditsionnaya kul'tura*. No. 3, pp. 10–20.

Kuznetsova, V. P. (Ed.). (2015). *Dukhovnye stikhi Russkogo Severa* [Spiritual Verses of the Russian North]. Petrozavodsk, Karel'skii nauchnyi tsentr RAN. 800 p.

Kuznetsova, V. S. (2010). Ustnoe bytovanie bibleiskoi legendy ob Iosife Prekrasnom: fol'klorizatsiya syuzheta [The Oral Existence of the Biblical Legend of Joseph the Beautiful: Folklorisation of the Plot]. In *Sibirskii filologicheskii zhurnal*. No. 4, pp. 5–10.

Kuznetsova, V. S. (2019). Vavilonskaya bashnya i smeshenie yazykov: bibleiskii syuzhet v russkoi sibirskoi zapisi [The Tower of Babel and the Confusion of Languages: A Biblical Story in a Russian Siberian Text]. In *Sibirskii filologicheskii zhurnal*. No. 2, pp. 9–17. DOI 10.17223/18137083/67/1.

Murashova, N. S. (2019). *Starobryadcheskii dukhovnyi stikh v kontekste istoricheskoi evolyutsii vnebogosluzhebnoy dukhovnoy peniya* [Old Believer Spiritual Verse in the Context of the Historical Evolution of Non-Liturgical Spiritual Singing]. Novosibirsk, Izdatel'stvo Novosibirskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 371 p.

Novozhilova, S. V., Pigin, A. V. (2020). *Knizhnye kolleksii Nauchnoi biblioteki Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Book Collections of the Scientific Library of Petrozavodsk State University]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 176 p.

Orlitskii, Yu. B. (2015). Russkii dukhovnyi stikh kak odin iz istochnikov natsional'nogo literaturnogo svobodnogo stikha [Russian Spiritual Verse as One of the Sources of National Literary Free Verse]. In *Yazyk i poetika russkogo fol'klora. K 120-letiyu so dnya rozhdeniya V. Ya. Proppa*. Petrozavodsk, Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 114–117.

Panchenko, A. M. (1964). Perspektivy issledovaniya istorii drevnerusskogo stikhotvorchestva [Prospects for the Study of the History of Old Russian Poetry]. In *TODRL*. Moscow, Leningrad, Nauka. Vol. 20, pp. 256–273.

Panchenko, A. M. (1973). *Russkaya stikhotvornaya kul'tura XVII veka* [Russian Poetic Culture of the 17th Century]. Leningrad, Nauka. 280 p.

Panchenko, F. V. (2001). *Pevcheskie knigi Vygoleksinskogo pis'ma. XVIII – pervaya polovina XIX v.* [Songbooks in Vygoleksinsky Writing. 18th – First Half of 19th Centuries]. St Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie. 496 p.

Panchenko, F. V. (2013). O vygovskikh stikhakh virshevogo sklada s napevami [On Vyg Syllabic Verses with Melodies]. In *Svyatyie i svyatyni Obonezh'ya. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii "Vodlozerskie chteniya – 2013"*. Petrozavodsk, Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 215–224.

Peretts, V. N. (1900). *Istoriko-literaturnye issledovaniya i materialy v 3 t.* [Historical and Literary Studies and Materials. 3 Vols.]. St Petersburg, Tipografiya F. Vaisberga i P. Gershunina. Vol. 1. 425 p. Vol. 3. 426 p.

Petrov, A. (2021). Dukhovnye stikhi o tsareviche Ioasafe: sostav syuzhetov i metri-cheskie modeli [Spiritual Verses about Tsarevich Joasaph: Plots and Metrical Models]. In *Antropologicheskii forum*. No. 49, pp. 88–131. DOI 10.31250/1815-8870-2021-17-49-88-131.

Petrova, L. A. (1992). Stikhotvorstvo pozdnego Vyga [Versification in Late Vyg]. In *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh starobryadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki*. Novosibirsk, Nauka, pp. 113–120.

Pigin, A. V. (Ed.). (2010). *Pamyatniki knizhnoi stariny Russkogo Severa: kolleksii rukopisei XV–XX vekov v gosudarstvennykh khranilishchakh Respubliki Kareliya* [Relics of Old Russian Book History: Collections of the Manuscripts of the 15th–20th Centuries in the State Depositories of the Republic of Karelia]. St Petersburg, Dmitrii Bulanin. 608 p.

Ponyrko, N. V. (1974). Vygovskoe sillabicheskoe stikhotvorstvo [The Syllabic Versification of Vyg]. In *TODRL*. Leningrad, Nauka. Vol. 29, pp. 274–290.

Post, M. (2001). Prosodiya govorov Terskogo berega Belogo morya: predvaritel'nye nablyudeniya [Prosodic Aspects of the Dialects of the Ter Coast of the White Sea: Preliminary Results]. In *Poljarnyj Vestnik. Norwegian J. of Slavic Studies*. No. 4, pp. 15–32. DOI 10.7557/6.1406.

Pozdeeva, I. V. (Ed.). (2007). "Komu povem pechal' moyu". *Dukhovnye stikhi Verkhokam'ya. Issledovaniya i publikatsii* ["Who Do I Tell about My Sadness", Spiritual Verses of Verkhokamy Region. Studies and Publications]. Moscow, Danilov stavropigial'nyi muzhskoi monastyr'. 330 p.

Shengeli, G. A. (1923). *Traktat o russkom stikhe. Organicheskaya metrika* [A Treatise on Russian Verse. Organic Metrics]. Moscow, Petrograd, Gosudarstvennoe izdatel'stvo. 184 p.

Skulacheva, T. V. (2012). Metody opredeleniya metra v neklassicheskom stikhe [Methods for the Identification of Metre in Non-Classical Verse]. In *Izvestiya RAN. Seriya literaturny i yazyka*. Vol. 71. No. 2, pp. 45–54.

Soboleva, L. S. (2000). Ustnaya i rukopisnaya traditsii apokrificheskogo syuzheta “Son Bogoroditsy” [Oral and Handwritten Traditions of the Apocryphal Plot *The Virgin’s Dream*]. In *Fol’klor Urala. Ustnaya i rukopisnaya traditsii*. Iss. 11. Yekaterinburg, Izdatel’stvo Ural’skogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 209–246.

Taranovskii, K. F. (2010). *Russkie dvuslozhnye razmery. Stat’i o stikhe* [Russian Two-Syllable Metres. Articles about Verse]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul’tury. 552 p.

Timofeev, L. I. (1928). Sillabicheskii stikh [Syllabic Verse]. In *Ars Poetica. II. Stikh i proza*. Moscow, Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk, pp. 37–71.

Toporkov, A. L. (2015). Dukhovnye stikhi v russkoi literature pervoi treti XX veka [Spiritual Verses in the Russian Literature of the First Third of the 20th Century]. In *Russkaya literatura*. No. 1, pp. 5–29.

Vorontsova, E. V. (2015). *Sovremennoe bytovanie dukhovnykh stikhov v srede staroobryadtsev (po materialam polevykh issledovaniĭ na Vyatke)* [The Modern Existence of Spiritual Verses among the Old Believers (Based on the Materials of Expeditions to Vyatka)]. Dis. ... kand. filos. nauk. Moscow, S. n. 184 p.

Zaliznyak, A. A. (2014). *Drevnerusskoe udarenie: Obshchie svedeniya i slovar’* [The Old Russian Accent: General Information and Dictionary]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul’tury. 728 p.

Zhirmunskii, V. M. (1975). *Teoriya stikha* [A Theory of Verse]. Leningrad, Sovetskii pisatel’. 664 p.

The article was submitted on 06.05.2020

The Reflection of Dostoevsky's Underground Man in Faulkner's *Sartoris**

Yuri Romanov

National Technical University
Kharkov Polytechnic Institute,
Kharkov, Ukraine

This article is devoted to the comparative typological research related to the 'Underground Man', as featured in the works of F. Dostoevsky and W. Faulkner. Based on the study of the phenomenon of moral alienation – the “underground” embodied in the character of the storyteller in Dostoevsky's novella, *Notes from Underground* – we identify its reflection in Faulkner's novel, *Sartoris*. The relevance of this study is due to the importance of the “underground”, which has not lost its significance in either Russia or the West. The character of the Underground Man, admittedly archetypal, has become part of the vocabulary of modern culture, and the novella *Notes from Underground* is rightly called the prologue to twentieth-century literature. The novelty of the present study is that, despite the existence of a number of works focused on the study of the “underground” in the literary world of Dostoevsky, and the wide scope for a comparative analysis of the works of Dostoevsky and Faulkner, the problem of the “underground” has not previously been considered from this perspective. This study draws on a number of methodologies alongside the comparative typological, including the doctrine of archetypes originated in late antique philosophy, the theory of archetypes first developed by C. G. Jung, and the archetypal approach found in literary criticism. As the results of the study show, in the archetypal character of the Underground Man, the model of “underground” consciousness is clearly expressed (Man-god consciousness, one's own inconsistencies with the ideal, cruel self-punishment and aesthetization of it, estrangement, and spiritual decay) and may be defined – in a broad sense – at the stage of the formation of an “underground” worldview; and in a narrower sense – when complete moral alienation results in a state of “underground”. Idealization of the past, depicted in *Sartoris* (the “heroism” of young Bayard, the symbolic “deafness” of old Bayard, the “serenity” of Narcissa, the infantilism and desire to hide from life in a house surrounded

* Citation: Romanov, Yu. (2021). The Reflection of Dostoevsky's Underground Man in Faulkner's *Sartoris*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1458–1472. DOI 10.15826/qr.2021.4.649.

Цитування: Romanov Yu. The Reflection of Dostoevsky's Underground Man in Faulkner's *Sartoris* // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1458–1472. DOI 10.15826/qr.2021.4.649.

by cedars demonstrated by her brother Horace), is functionally similar to the feeling of "sublime and beautiful" by the Underground Man of Dostoevsky and reflects the Man-god consciousness leading the characters of the novel to moral estrangement ("underground" in the broad sense). In the character of young Bayard, the "underground" matrix is fully realized, which allows us to define him as the actual Underground Man ("underground" in the narrow sense).

Keywords: F. Dostoevsky, W. Faulkner, K. G. Jung, archetype, Underground Man

Статья посвящена сравнительно-типологической характеристике «человека из подполья» в творчестве Ф. М. Достоевского и У. Фолкнера. На основе исследования феномена нравственного отчуждения – «подполья», нашедшего свое воплощение в характере героя-рассказчика повести «Записки из подполья» Достоевского, раскрыта специфика его отражения в романе Фолкнера «Сарторис». Актуальность исследования обусловлена важностью темы «подполья», не утратившей своей значимости ни в России, ни на Западе; образ «человека из подполья», являющегося, по общему признанию, архетипическим, стал частью словаря современной культуры, а повесть «Записки из подполья» справедливо называют прологом к литературе XX в. Научная новизна исследования состоит в том, что, несмотря на наличие массива работ по изучению феномена «подполья» в художественном мире Достоевского и широкого спектра направлений сопоставительного анализа произведений Достоевского и Фолкнера, проблема «подполья» в их творчестве в данном аспекте практически не рассматривалась. Методологическими обоснованиями настоящего исследования являются, кроме сравнительно-типологического метода, учение об архетипах, берущее начало в позднеантичной философии, теория архетипов, впервые разработанная К. Г. Юнгом, и архетипный подход в литературоведении. Как показывают результаты исследования, в архетипическом образе «человека из подполья» ярко выражена модель «подпольного» сознания (человекобожество, собственное несоответствие идеалу, жестокая самоказнь и эстетизация ее, нравственное отчуждение и духовный распад), о котором можно говорить в широком смысле (на стадии становления «подпольного» мирозерцания) и в узком смысле – при полном нравственном отчуждении героя в состоянии «подполья». Воплощенная в «Сарторисе» идеализация прошлого («героика» молодого Баярда, символическая «глухота» старого Баярда, «безмятежность» Нарциссы, инфантилизм и стремление укрыться от жизни в доме, окруженном виргинскими можжевельниками, ее брата Хореса) функционально сходна с ощущением «прекрасного и высокого» «человека из подполья» Достоевского и отражает человекобожество, приводящее героев романа к нравственному отчуждению («подполье» в широком смысле). В образе молодого Баярда «подпольная» матрица реализована в полной мере, что позволяет говорить о нем как о собственно «подпольном» герое («подполье» в узком смысле).

Ключевые слова: Ф. Достоевский, У. Фолкнер, К. Г. Юнг, архетип, «человек из подполья»

Since the 1930s, the world of literary criticism has recognized the existence of a system of connections in the works of Fyodor Dostoevsky and William Faulkner: a number of researchers noted the undoubted influence exerted by the literary heritage of Dostoevsky on the artistic world of the American writer.

In particular, following the publication of Faulkner's *Sartoris*, in one of the responses to this work, it was noted: "As in the novels of Dostoevsky, to whose work Mr. Faulkner's is most akin, the accidents, indignities and heroisms of his characters become more than themselves, become symbols of 'the blind tragedy of human events,' the garments and the adventures of the soul" [Critical Essays on William Faulkner, p. 126].

With the release of *Sanctuary* in 1931, references to Dostoevsky's presence in Faulkner's prose were further developed. Thus, R. Chapple points to "the Dostoevskian atmosphere of Faulkner's world" and mentions an early review of *Sanctuary* entitled *Dostoyefsky's Shadow in the Deep South*, whose author, John Chamberlain, "wrote that the novel's nearest analogue was 'The Brothers Karamazov' rather than any work of American fiction" [Chapple, p. 5].

For researchers, the influence of Dostoevsky on Faulkner was apparent, although, at that time, probably due to the American author's "love of the mystification", "[Faulkner] denied having read Dostoevsky at all" [Bloshteyn, p. 72]. As has been noted, there were various editions of Dostoevsky's works in Faulkner's library, and "he read *Crime and Punishment* before writing *Sanctuary... Sartoris, The Sound and the Fury, As I Lay Dying... should also bear the stamp of Raskolnikov*" [Weisgerber, p. 182]. Later, in response to a question about what he thought of Dostoevsky, Faulkner stated bluntly: "He is one who has not only influenced me a lot, but that I have got a great deal of pleasure out of reading, and I still read him again every year or so. As a craftsman, as well as his insight into people, his capacity for compassion, he was one of the ones that any writer wants to match if he can. That's - he was a one who wrote a good *Kilroy Was Here...*" [Gwynn, Blotner, p. 6].

Dostoevsky – Faulkner: Comparative Studies

Understanding the impact of Dostoevsky's literary heritage on the development of world literature, and, in particular, his undoubted influence on Faulkner's artistic world, we consider the comparative analysis of the works of Dostoevsky and Faulkner to be a promising avenue of inquiry.

Existing comparative studies devoted to Dostoevsky and Faulkner can be exemplified by a number of works on a wide range of problems, such as: literary genre development (Dickens, Dostoevsky, and Faulkner) [Guerard]; types and functions of storytellers [Степанян, 1986]; detective story as parallel structure [Rabinowitz]; existential problems (Dostoevsky, Sartre, Camus, Faulkner) [Kellog]; religious feeling and religious commitment (Faulkner, Dostoyevsky, Werfel, and Bernanos) [Smith], literary meaning of kenosis [Rommel]; humor (Dostoevsky, Faulkner, and Beckett) [Pisani]; poetics of suicide [Abernathy]; duality [Bricker]; "accidental family"

(Dostoevsky) and ruined Southern family (Faulkner) [Банах-Маникина]; Dostoevsky's impact on southern writers (O'Connor, McCullers, and Faulkner) [Saxton], etc. As for Dostoevskian traditions in Faulkner's artistic world (the desire to explore the breadth of human moral nature, staging the man in extreme and exceptional circumstances, describing him in a state of moral search, intense internal struggle with himself, a pervasive psychology by using a "stream of consciousness" in the transmission of the spiritual life of the characters), one must acknowledge the works of a number of researchers [Анастасьев; Костяков; Николюкин; Романов, 2015; Сохряков; Степанян, 2010].

Underground Man and Perspectives of an Archetypal Approach

This article is devoted to another important area of comparative study devoted to the works of Dostoevsky and Faulkner, namely the reflection of Dostoevsky's Underground Man in Faulkner's work.

It must be noted that the "underground" is considered the key problem of Dostoevsky's works from his first novel, *Poor Folk* (1846), or the short story, *Mr. Prokharichin* (1846) [Романов, 2016], though it is in *Notes from Underground* (1864) where it was first properly expressed. *Notes from Underground* was a pivoting point in Dostoevsky's literary career; it became the prologue to his subsequent five novels. Furthermore, it is generally acknowledged that without this prologue, *Crime and Punishment*, *The Devils*, and *The Brothers Karamazov* cannot be properly understood [Розанов]. Moreover, the character of the Underground Man had a strong impact on the appearance of a number of "underground paradoxists" in the literature of the 20th century [Гарин, с. 370]; "the term 'underground man' has become part of the vocabulary of contemporary culture, and this character has now achieved – like Hamlet, Don Quixote, Don Juan, and Faust – the stature of one of the great archetypal literary creations" [Frank, p. 310].

In the "analytical psychology" of C. G. Jung, who developed the theory of archetypes from its foundations in ancient philosophy (the concept of "archetype" was borrowed from St Augustine), they are defined as the original, innate mental structures, images (motives) that make up the content of the so-called "collective unconscious" and underlie the universal human symbolism of dreams, myths and other creatures of fantasy, including art. Archetypes are not the images themselves; they are only models of images, their psychological premises, their opportunity. A prototype is only capable of receiving content characteristics when it is updated in consciousness and filled with the material of conscious experience. So, highlighting the Mother archetype, Jung noted that this archetype, like any other, "appears under an almost infinite variety of aspects" and mentioned only some typical forms: "the personal mother and grandmother, stepmother and mother-in-law", "a nurse or governess or perhaps a remote ancestress", "the goddess, and especially the Mother of God, the Virgin, and Sophia", "the Church, university, city or country, heaven, earth, the woods, the sea or any still waters, matter even, the underworld and the moon" [Jung, p. 15].

As S. Averintsev noted, although Jung tried to outline the systematics of archetypes, he still did not consistently reveal the interdependence of mythological images as products of primitive consciousness and archetypes, as elements of mental structures, sometimes understanding this interdependence as an analogy, or as an identity, rather than as the birth of one by another. Therefore, in later literature, this term was used simply to denote the most general, fundamental, and universal mythological motifs, the initial patterns of representations, which underlie any artistic (including mythological) structures, without requiring a mandatory connection with Jungism [Аверинцев].

In Russian literary criticism, the importance of an archetypal approach to understanding Russian literature (as part of world culture and for literary research in general) was noted. So, a hypothesis about the presence of a special Easter archetype and its special significance for Russian culture was put forward, and its manifestation in the novel *Crime and Punishment* was considered [Есаулов]; it was recognized that the categories of conciliarity, law, and grace, although not new in the thesaurus of Russian spiritual thought, had for the first time become categories of philological analysis [Захаров].

According to American scholars, Faulkner's attitude toward the "collective unconscious", due to his special creative temperament, personal experience and the experience of his family, incorporating a time period from the first conquerors to decadent civilization, gave rise to the complex symbolism in his works, "much of which is archetypal" [Kerr, p. 8]; Faulkner's major characters (Thomas Sutpen, Quentin Compson, and Joe Christmas) were studied in terms of the Jungian hero-archetype [Miller]; Flem Snopes's atmospheric rise to spectacular wealth and his ultimate demise at his own hands fits Faulkner's own heroic archetype [Bodmer].

To describe the embodiment of Dostoevsky's *Underground Man* in Faulkner's artistic world, we analyse *Notes from Underground* (where the core traits of the archetypal character of the *Underground Man* are presented and the archetypal model of the *Underground Man*'s behaviour is given) and consider Faulkner's *Sartoris* (the first really mature work of Faulkner) in terms of "underground" manifestation.

Underground Man as an Archetypal Character

The archetypal traits are manifested in the *Underground Man* at two levels of the embodiment of the "underground" phenomenon: in the broadest sense – at the level of general expression of an "underground" psychology; and in a narrow sense – at the level of the "underground" itself.

The *Underground Man* is distinguished by a tragic perception of life and a keen attention to its negative, ugly sides. Such a vision of the world puts him out of the ordinary; resentment towards life makes him a vulnerable outsider, a tragic loner. Opposed to the tragedy of being, in the mind of the *Underground Man*, is the Man-god consciousness with

the ideals of «всего прекрасного и высокого» [Достоевский, с. 102]¹, where the hero of the novella seeks to escape. From the height of «всего прекрасного и высокого», «непосредственные люди и деятели» [Там же, с. 101]² seem despicably low to him; inside the Underground Man, there is a desire to change their life in accordance with his own aesthetic ideals by subordinating everyone to his will (a kind of “Napoleon”, «деспот в душе» [Там же, с. 140]³). In real life, the Underground Man realizes his own discrepancy with the ideal (this contradiction causes his duality – the tragic split of his consciousness) and therefore betrays self-punishment, self-abasement. His position in society is even lower than the position of a “normal” person despised by him. It should be noted that this is one of the metaphorical meanings of the “underground”, which is revealed through cyclically mediated antinomies: “direct persons and men of action” – “sublime and beautiful” – “underground” – “direct persons and men of action”. The act of voluntary self-abasement is crucial for the “underground” phenomenon in this cycle. So, it becomes obvious that “underground” is a synonym for self-abasement. Another metaphorical meaning of “underground” can be described as something which is hidden and does not immediately open. The Underground Man was panicky, afraid that others (society people) could get to know about the meanness of his non-compliance with the “hero”, so the desire to hide his true “I” becomes one of the most important tasks for him. In order to hide his essence, the Underground Man constantly wore masks of the “spiteful official”, the “independent” or the “proud” one, and the “gentleman”; without a mask, his appearance in the world was unthinkable. The constant wearing of masks, the struggle of his living personality with the Man-god consciousness caused bitterness, non-acceptance of the world around him and its curse, and gave rise to his desire to leave, to find peace. This peace, removing him from the outside world, was his transition “underground”.

This transition was made gradually, but its inevitable result was that the inner world of the Underground Man turned out to be directed exclusively inwards. This circumstance entailed a change in his consciousness, making it “underground”, i. e. perverted. Having abandoned the «живую жизнь» [Там же, с. 176]⁴, the Underground Man began to look for its substitutes and find them. All his “underground” adventures, «темный, подземный, гадкий – не разврат, а развратишко» [Там же, с. 127]⁵, reading and daydreaming, “hugs” with the society represented by his headmaster Setochkin, etc. crowned with refined sadomasochism, give a clear description of the “underground” being. Plunging into the “underground” would not

¹ “of all that is ‘sublime and beautiful’” [Dostoevsky].

² “direct persons and men of action” [Dostoevsky].

³ “a tyrant at heart” [Dostoevsky].

⁴ “living life” [Dostoevsky].

⁵ “loathsome vice of the pettiest kind” [Dostoevsky].

have been possible without the philosophical justification of this anti-faith – the totally corrupting militant rationalism which constitutes the core of cynical amorality – fundamentals of the “underground”. The aesthetic justification of the “underground” was to give personal humiliation a poetic form; in this aesthetization there lies «сок того странного наслаждения» [Достоевский, с. 105]⁶; «наслаждение... от слишком яркого сознания своего унижения» [Там же, с. 102]⁷. Being “underground”, Dostoevsky’s character gradually loses many of his human traits, his personality traits, and becomes consistent with his own definition of “underground” («нравственное растление в углу» [Там же, с. 178]⁸). Voluntarily depriving himself of a “living life”, the Underground Man is not able to restrain his appeal to “gentlemen”, to an imaginary audience: «Разве можно человека без дела на сорок лет одного оставлять?» [Там же, с. 121]⁹. Possessing the gift of a thinker, he sees the problem of the “underground” for many people isolated in society. He realizes that it is not the “underground” that is better, but something else that will open, perhaps, to people, but only after his death.

Thus, the “underground” should be understood as the alienation of the inner life of the individual from the spiritual being of other people; as the impossibility of the contact of souls, which occurs only in communication with society; as the rejection and cursing of the world. The “underground” is the orientation of the inner world of the individual towards himself; it is egocentrism, amorality, the decomposition of all human qualities and, ultimately, the spiritual death of a person.

Being the bearer (“in his soul”) of the anti-Christian state – the “underground” and, following in his mind an invariable, “mathematical” model of “underground” behavior, the Underground Man undoubtedly goes beyond the novella *Notes from Underground* and acts as an archetypal character that significantly influenced all subsequent works of Dostoevsky and world literature as a whole.

Faulkner’s *Sartoris* as a Reflection of “Underground”

The significance of *Sartoris* for Faulkner’s work is as difficult to overestimate as the significance of *Notes from Underground* for Dostoevsky’s: the novella of the Russian writer was a precursor of his five great novels, and *Sartoris* (published in a shortened form after being rejected by eleven publishers) was the beginning of the immortal Yoknapatawpha saga.

It should be noted that unlike in *Notes from Underground*, in *Sartoris*, there is no character that embodies the “underground” phenomenon in the same way as the Underground Man. Nevertheless, it is obvious that in the

⁶ “the savor of that strange enjoyment” [Dostoevsky].

⁷ “enjoyment... from the too intense consciousness of one’s own degradation” [Dostoevsky].

⁸ “morally rotting in the corner” [Dostoevsky].

⁹ “How can a man be left with nothing to do for forty years?” [Dostoevsky].

characters of Faulkner's *Sartoris*, there is an expression of traits inherent in the archetypal character of Dostoevsky's Underground Man.

The book opens with a meeting of two old men – Bayard and Falls – over who hangs “the spirit of the dead man” – the father of old Bayard Sartoris, a legendary person, who left an indelible mark on the minds of those remembering him. This spirit of the late Colonel John Sartoris, Faulkner persistently repeats (three times in one paragraph) is “far more palpable” [Faulkner, p. 1–2] than old Bayard and Falls.

Thus, the past in the novel looks more alive than those living. Colonel John Sartoris is described as a giant, while those living in the present, old Bayard and Falls, seem to be “punier things” [Ibid., p. 2]. Faulkner's idealization of the past (“Southern Myth” [Howe]) is obvious, and this idealization is extremely important when considering his work in terms of the embodiment of the “underground”: there is a parallelism between the “Southern Myth” and the “sublime and beautiful” of the Underground Man; both phenomena are used to become a kind of “Napoleon” and rise above others.

It should be noted that the realization of the “underground” in Faulkner's novel can be found in a number of characters, but it is young Bayard Sartoris in whom it can be most clearly traced.

Young Bayard Sartoris

Like many characters of the novel, young Bayard is undoubtedly charged with idealizing the glorious past of the South. Bayard is the most tragic figure in the novel, and his tragedy is stipulated by psychological splitting. This character is the closest to Dostoevsky's Underground Man. Bayard's very first appearance in the novel is of an “underground” nature – his meeting with old Bayard on the threshold of his native home takes place in the late evening, as if “sneakin’”. According to old Bayard's coachman and butler, Simon, young Bayard was “sneakin’ into town on de ve’y railroad his own gran-pappy built, jes’ like he wuz trash” [Faulkner, p. 5]. It is symbolic that, on arriving by the two o'clock train and jumping not onto the platform, but on the “wrong side” of the car, Bayard immediately “lit out though de woods” [Ibid.] (as Simon said) to the cemetery, where his twin brother John had been buried. Making his way to the cemetery, he thought, first of all, about his brother fallen in battle right before his eyes. After his twin brother's death, Bayard returns from the war spiritually dead – which is why, barely stepping on his native land, he goes to the cemetery.

Brother John reflects Bayard's desire and even the (somewhat mythological in his memories) embodiment of an ideal, while Bayard himself is largely inferior to John. There is a parallelism of oppositions of names in the novel: the opposition of twins' names John (“sublime”) and Bayard (“down to earth”) is a reflection of the other opposition – John Sartoris (“ineradicable”) and old Bayard (referring to “punier things”). And while the legendary Colonel John Sartoris and old Bayard are at least formally somewhat separated in time, the twin brothers placed in the same

temporary stream are adjacent and even more vividly show the tragedy of the Southern Myth.

Everything that happened to Bayard upon his return home is evidence of the extinction of the ideal his dead brother embodied and to which Bayard, even in his disbelief, sought. Probably, while his brother was alive, Bayard was still in a certain spiritual balance. The fortitude of his brother John was the same as that of his great ancestor, John Sartoris (“ineradicable”); for the young Bayard, it was only an aesthetic ideal, to which, by family tradition, although he aspired (not to concede to his more valiant brother), but could not fully believe. In his hesitations from ideal to unbelief, he, deep down, considered the ideal to be simply stupid.

Amoralism makes Bayard’s perception of the world tragically gloomy, and in this way he is very close to Dostoevsky’s *Underground Man*. Upon arriving home after his visit to the cemetery, young Bayard comes out to his grandfather “from the lilac bushes beside the garden fence” as “a tall shape”; “His eyesockets were cavernous shadows” [Faulkner, p. 43]. And through this spiritual emptiness he will have to come into contact with the life of his native town, to which he has already become alien; it seems to him an absurd, gloomy pile.

The *Underground Man* escaped from reality by diving into the “sublime and beautiful”. Bayard does not have such an opportunity because, with the death of his brother, the ideal is destroyed. An alternative to life for him is a chain of crazy actions in which he is involved because of his inconsistency with the ideal. Bayard cannot help realizing that the madness carrying him away will entail victims. He also knows that the first and most probable victim is going to be himself. He anticipates the coming physical and spiritual pain, which will arrive with a feeling of emptiness after the meaninglessness of perfect and unnecessary victories. With that greater force young Bayard is drawn into madness, and in this madness, a kind of “strange enjoyment” of his own degradation, similar to the one felt by the *Underground Man*.

For Bayard, an alternative to alienation could be unity with nature in the circle of ordinary, repetitive concerns of the white master: “For a time the earth held him in a hiatus that might have been called contentment” [Ibid., p. 203]. But even then, Bayard could not completely get rid of the fear that haunted him since the war, turning him into a “trapped beast” (the feeling of fear is compared with bouts of nausea), and after having “found himself with nothing to do” his “contentment” gave way to a sense of “savage despair” with “the lost valleys, among black and savage stars” [Ibid., p. 205].

And the accident, when Bayard’s racing car crashed, was not slow to occur. It was an eventual reflection of Bayard’s spiritual state. And soon, in a new accident, his grandfather (old Bayard) dies in a racing car and thus, eventually brings Bayard to the finish line of his own death.

It overtakes him far from home: Bayard agrees to test a dubious aircraft dooming himself to death in advance under the entreaties of a mad inventor.

Old Bayard Sartoris

Old Bayard belongs to the “punier things” and, therefore, does not have enough of the qualities of Colonel John Sartoris (“ineradicable”). It is symbolic that he dies “inside out” – of a heart attack in his grandson’s car, and not, like many of the Sartoris family, in the saddle, of a bullet, or because of military wounds.

At the same time, old Bayard constantly hears the breath of his father. He is all in the grip of the past and would probably like to live up to his glorious ideals. But he, like young Bayard, is not given the opportunity to approach his father, John Sartoris (“ineradicable”). In his symbolically long, colorless life, old Bayard suffers only defeats, although he seems to still belong to the “fathers” of the town and, according to tradition, is “saluted” by “one or two passers... and a merchant or so in the adjacent doorways... with a sort of florid servility” [Faulkner, p. 3]. There are many defeats in his real life. So, his own grandson, like “gasoline-propelled paupers” (whom Colonel Sartoris wouldn’t give a cent from his bank), puts a long rumbling monster into the seemingly unshakable way of life of old Bayard – the car in which he eventually dies. Representatives of the white “trash”, the Snopes family, penetrate the Sartoris bank, and old Bayard is not able to do anything. The only thing he can do is to seem even more deaf, to go into symbolic deafness, as if into a tower of ivory (“his deafness seemed more pronounced than usual” [Ibid., p. 93]. The walls of this tower can be manifested either by loud conversations of completely deaf old men – Bayard and Falls, or by a monumental walking triad (Bayard, a horse, and an old setter), or by frequent immersions in the peace and silence of “ancient disused things” [Ibid., p. 89] in the attic of his own house.

The life of old Bayard looks hopeless, meaningless. The window, where they sit with Falls, opens onto the wasteland of “rubbish and dusty weeds” [Ibid., p. 219] which is their life horizon. Old Bayard’s tower of deafness is, thus, a symbol of the “underground” associated with death.

Narcissa and Horace Benbow

A characteristic feature of Narcissa, repeatedly mentioned by Faulkner throughout the novel, is her “aura of grave and serene repose in which she dwelt” [Faulkner, p. 93]. Even assuming that Narcissa does not live in the past, it seems obvious that, in her “serenity”, she clearly does not exist in the present either.

The main characteristic of Horace Benbow is infantilism, “fine and delicate futility” [Ibid., p. 161]. After arriving in his native town with “an astonishing impedimenta of knapsacks and kit bags and paper-wrapped parcels” [Ibid.] making up a glass-blowing apparatus (a “military” trophy from Europe), Horace instantly hides in the shell of his house among cedars reliably protecting him from reality. His profession, as a lawyer (capable of providing money), serves as a material wall separating him from the world. And soon he is building a speculative love castle with a married, but bored woman called Belle. Due to this, a temporary gap occurs between

brother and sister. Narcissa who has been accustomed to pushing Horace away since she was a child (in his childhood, if Horace was naughty, he was threatened with complaints being passed on to Narcissa) cannot accept the fact that he “had definitely gone his way” [Faulkner, p. 258], that is, turned to Bell. And Bell enveloped “him like a rich and fatal drug, like a motionless and cloying sea in which he watched himself drown” [Ibid., p. 257].

Thus, both Narcissa and Horace are alienated in the house among cedars under which grass never grows and insects are never found. Its symbols are dusk and ever-growing daffodils scattered around. This house is a literal case, which, according to the ethics of Horace, contains the meaning of the world.

In the relationship between Horace and Bell, and Narcissa and young Bayard, the carnival of alienation is realized when Horace and Narcissa begin to play new roles: Horace acts as a kind of philosopher near “tragic and young and familiar with a haunting sense of loss” [Ibid., p. 195] Bell, and Narcissa, appearing as a nurse, try to envelop the insensible young Bayard with waves of affection.

* * *

The reflection of the “underground” phenomenon in Faulkner’s *Sartoris* is as follows. Firstly, it should be recognized that the idealization of the past embodied in *Sartoris* is functionally similar to the “sublime and beautiful” of Dostoevsky’s Underground Man. Both the idealized past and “sublime and beautiful” contributed to the spiritual alienation of the “underground” characters from a “living life” and led them into the world of illusions. Therefore, there is no doubt that the daydreaming and “heroics” of the Underground Man, like the “heroics” of young Bayard, the symbolic deafness of old Bayard, the serenity of Narcissa, and the infantilism and desire to hide from life in a house surrounded by cedars of her brother Horace all have the same function. All these serve the alienation generated by idealizations diverging from a “living life”. These characters (with the exception of young Bayard) can be considered “underground” in a broad sense.

Secondly, young Bayard, like Dostoevsky’s Underground Man, tragically realizes his inconsistency with the ideal and mercilessly executes himself. The things that young Bayard does in order to conform to the ideal are doomed to failure in advance, similar to those attempted by the Underground Man, and, ultimately, bring him only physical and moral suffering. Thus, as is typical for the “underground,” enjoyment from too intense consciousness of self-degradation is realized.

Thirdly, the tragic split of consciousness inherent in “underground” characters found its embodiment in the novel. So, young Bayard wears a mask of a brave man to conceal from others his discrepancy with the ideals of patrimonial honor and, moreover, his own spiritual failure; in his split consciousness, there is an incessant tense dialogue bringing him to “underground” fatigue.

Finally, complete spiritual alienation (when young Bayard “doesn't seem to be glad, or sorry, or anything” [Faulkner, p. 298]) is inevitably associated by Faulkner not only with spiritual, but also physical death. We consider young Bayard to be a proper “underground” character, or a voice of the “underground” itself.

Thus, we note the broad realization of the “underground” phenomenon in Faulkner's *Sartoris*: idealization, inconsistency with the ideal, self-punishment and self-humiliation, alienation, moral decay, spiritual and physical death.

Список литературы

Аверинцев С. С. Архетипы // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. М. : Сов. энцикл., 1980. Т. 1. С. 110–111.

Анастасьев Н. А. Владелец Йокнапатофы (Уильям Фолкнер). М. : Книга, 1991. 416 с.

Банах-Маникина А. В. Образ «случайного семейства» в восприятии У. Фолкнера (роман «Авессалом, Авессалом!») // Вестн. Томск. гос. ун-та : бюллетень оперативной научной информации (теоретические и прикладные аспекты литературоведения). 2006. № 80. С. 6–16.

Гарин И. И. Многоликий Достоевский. М. : Терра, 1997. 396 с.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : в 30 т. Л. : Наука, 1972–1990. Т. 5. 407 с.

Есаулов И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков : цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : сб. науч. тр. / отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 1998. Вып. 2. С. 349–362.

Захаров В. Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков : цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : сб. науч. тр. / отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 1998. Вып. 2. С. 5–30.

Костяков В. А. Фолкнер и Достоевский // Американская литература : Проблемы романтизма и реализма. Краснодар : [Б. и.], 1973. Вып. 2. С. 86–99.

Николюкин А. Н. Уроки мастерства (Достоевский и Фолкнер) // Лит. учеба. 1987. № 1. С. 159–165.

Розанов В. В. Одна из замечательных идей Достоевского // Розанов В. В. О писательстве и писателях : собр. соч. М. : Республика, 1995. С. 487–494.

Романов Ю. А. О традициях Ф. М. Достоевского в творчестве У. Фолкнера // Уч. зап. Петрозаводск. гос. ун-та. 2015. № 5. С. 52–56.

Романов Ю. А. «Подполье» господина Прохарчина // Russian Literature. 2016. Vol. 86. P. 67–78. DOI 10.1016/j.ruslit.2016.11.004.

Сохряков Ю. И. Традиции Достоевского в восприятии Т. Вулфа, У. Фолкнера и Д. Стейнбека // Достоевский : Материалы и исслед. Л. : Наука, 1980. Вып. 4. С. 144–158.

Степанян К. А. К истории повествовательных форм (на материале произведений Ф. М. Достоевского и У. Фолкнера) // Контекст 1985 : лит.-теорет. исслед. М. : Наука, 1986. С. 74–101.

Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб. : Крига, 2010. 400 с.

Abernathy K. L. The Poetics of Suicide: A Search for Meaning : Dis. ... Doctor of Philosophy in Literature. Ann Arbor : [S. n.], 2000. 284 p.

Bloshteyn M. R. “Anguish for the Sake of Anguish” – Faulkner and His Dostoevskian Allusion // The Faulkner J. Vol. 19. 2004. № 2. P. 69–90.

- Bodmer M. J.* Monumentalizing Flem's Footprints: Flem Snopes as Archetypal Hero in William Faulkner's Snopes Trilogy : Thesis ... MA in English. Ann Arbor : [S. n.], 2013. 104 p.
- Bricker E. S.* Duality in the Novels of William Faulkner and Fyodor Dostoevsky : Dis. ... Doctor of Philosophy in English Language and Literature. Ann Arbor : [S. n.], 1971. 327 p.
- Chapple R. L.* Character Parallels in Crime and Punishment and Sanctuary // *Germano-Slavica* : A Canadian J. of Germanic and Slavic Comparative Studies. Vol. 2. 1976/78. № 1. P. 5–14.
- Critical Essays on William Faulkner : The Sartoris Family / ed. by A. F. Kinney. Boston : G. K. Hall, 1985. 374 p.
- Dostoevsky F.* Notes from the Underground // The Project Gutenberg Literary Archive Foundation : [website]. URL: <http://www.gutenberg.org/files/600/600-h/600-h.htm#chap0103> (accessed: 08.10.2021).
- Faulkner W.* Sartoris. L. : Chatto & Windus, 1954. 380 p.
- Frank J.* Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860–1865. Princeton, N. J. : Princeton Univ. Press, 1986. XVI, 395 p.
- Guerard A. J.* The Triumph of the Novel: Dickens, Dostoevsky, Faulkner. N. Y. : Oxford Univ. Press, 1976. 365 p.
- Gwynn F. L., Blotner J. L.* Faulkner in the University : A Classroom Conference // *College English*. Vol. 19. 1957. № 1. P. 1–6.
- Howe I.* The Southern Myth and William Faulkner // *American Quarterly*. Vol. 3. 1951. № 4. P. 357–362.
- Jung C. G.* Four Archetypes : (from Vol. 9, Part 1 of the Collected Works of C. G. Jung). Princeton, N. J. : Princeton Univ. Press, 2010. IX, 175 p.
- Kellog J. D.* Dark Prophets of Hope: Dostoevsky, Sartre, Camus, Faulkner. Chicago : Loyola Univ. Press, 1975. VIII, 200 p.
- Kerr E. M.* William Faulkner's Yoknapatawpha. A Kind of Keystone in the Universe. N. Y. : Fordham Univ. Press, 1985. 438 p.
- Miller B. B.* William Faulkner's Thomas Sutpen, Quentin Compson, Joe Christmas: a Study of the Hero-archetype : Dis. ... Doctor of Philosophy in Literature. Ann Arbor : [S. n.], 1977. VI, 157 p.
- Pisani A. S.* The Raging Impotence: Humour in the Novels of Dostoevsky, Faulkner and Beckett : Dis. ... Doctor of Philosophy. Ann Arbor : [S. n.], 1976. 277 p.
- Rabinowitz P. J.* The Click of the Spring: The Detective Story as Parallel Structure in Dostoevsky and Faulkner // *Modern Philology*. 1978/1979. № 76. P. 355–369.
- Rommel L. D.* A Poetics of Shame, and the Literary Meaning of Kenosis : Dis. ... Doctor of Philosophy in Literature. Ann Arbor : [S. n.], 2004. 298 p.
- Saxton B.* Grotesque Subjects: Dostoevsky and Modern Southern Fiction, 1930–1960 : Dis. ... Doctor of Philosophy. Ann Arbor : [S. n.], 2012. 205 p.
- Smith J.* Religious Feeling and Religious Commitment in Faulkner, Dostoyevsky, Werfel and Bernanos. L. : Routledge, 2016. 306 p.
- Weisgerber J.* Faulkner's Monomaniacs: Their Indebtedness to Raskolnikov // *Comparative Literature Studies*. Vol. 5. 1968. № 2. P. 181–193.

References

- Abernathy, K. L. (2000). *The Poetics of Suicide: A Search for Meaning*. Dis. ... Doctor of Philosophy in Literature. Ann Arbor, S. n. 284 p.
- Anastas'ev, N. A. (1991). *Vladelets Ioknapatofy (Uil'yam Folkner)* [The Owner of Yoknapatawpha (William Faulkner)]. Moscow, Kniga. 416 p.
- Averintsev, S. S. (1980). Arkhetipy [Archetypes]. In *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2 t.* Moscow, Sovetskaya entsiklopediya. Vol. 1, pp. 110–111.
- Banakh-Manikina, A. V. (2006). Obraz “sluchainogo semeistva” v vospriyatii U. Folknera (roman “A vessalom, A vessalom!”) [The Type of an “Accidental Family” as Perceived by W. Faulkner (the *Absalom, Absalom!* Novel)]. In *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Byulleten' operativnoi nauchnoi informatsii (teoreticheskie i prikladnye aspekty literaturovedeniya)*. No. 80, pp. 6–16.

Bloshteyn, M. R. (2004). "Anguish for the Sake of Anguish" – Faulkner and his Dostoevskian Allusion. In *The Faulkner Journal*. Vol. 19. No. 2, pp. 69–90.

Bodmer, M. J. (2013). *Monumentalizing Flem's Footprints: Flem Snopes as Archetypal Hero in William Faulkner's Snopes Trilogy*. Thesis ... MA in English. Ann Arbor, S. n. 104 p.

Bricker, E. S. (1971). *Duality in the Novels of William Faulkner and Fyodor Dostoevsky*. Dis. ... Doctor of Philosophy in English Language and Literature. Ann Arbor, S. n. 327 p.

Chapple, R. L. (1976/78). Character Parallels in Crime and Punishment and Sanctuary. In *Germano-Slavica. A Canadian J. of Germanic and Slavic Comparative Studies*. Vol. 2. No. 1, pp. 5–14.

Dostoevsky, F. Notes from the Underground. In *The Project Gutenberg Literary Archive Foundation* [website]. URL: <http://www.gutenberg.org/files/600/600-h/600-h.htm#chap0103> (accessed: 08.10.2021).

Dostoevsky, F. M. (1972–1990). *Polnoe sobranie sochinenii v 30 t.* [Complete Works. 30 Vols.]. Leningrad, Nauka. Vol. 5. 407 p.

Esaulov, I. A. (1998). Paskhal'nyi arkhetyip v poetike Dostoevskogo [Easter Archetype in Poetics of Dostoevsky]. In Zakharov, V. N. (Ed.). *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov: itisata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr. Sbornik nauchnykh trudov*. Petrozavodsk, Izdatel'sto Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. Iss. 2, pp. 349–362.

Faulkner, W. (1954). *Sartoris*. L., Chatto & Windus. 380 p.

Frank, J. (1986). *Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860–1865*. Princeton, N. J., Princeton Univ. Press. XV, 395 p.

Garin, I. I. (1997). *Mnogolikii Dostoevskii* [The Many Faces of Dostoevsky]. Moscow, Terra. 396 p.

Guerard, A. J. (1976). *The Triumph of the Novel: Dickens, Dostoevsky, Faulkner*. N. Y., Oxford Univ. Press. 365 p.

Gwynn, F. L., Blotner, J. L. (1957). Faulkner in the University: A Classroom Conference. In *College English*. Vol. 19. No. 1, pp. 1–6.

Howe, I. (1951). The Southern Myth and William Faulkner. In *American Quarterly*. Vol. 3. No. 4, pp. 357–362.

Jung, C. G. (2010). *Four Archetypes: (from Vol. 9, Part 1 of the Collected Works of C. G. Jung)*. Princeton, N. J., Princeton Univ. Press. IX, 175 p.

Kellog, J. D. (1975). *Dark Prophets of Hope: Dostoevsky, Sartre, Camus, Faulkner*. Chicago, Loyola Univ. Press. VIII, 200 p.

Kerr, E. M. (1985). *William Faulkner's Yoknapatawpha. A Kind of Keystone in the Universe*. N. Y., Fordham Univ. Press. 438 p.

Kinney, A. F. (Ed.). (1985). *Critical Essays on William Faulkner: The Sartoris Family*. Boston, G. K. Hall. 374 p.

Kostyakov, V. A. (1973). Folkner i Dostoevskii [Faulkner and Dostoevsky]. In *Amerikanskaya literatura. Problemy romantizma i realizma*. Krasnodar, S. n. Iss. 2, pp. 86–99.

Miller, B. B. (1977). *William Faulkner's Thomas Sutpen, Quentin Compson, Joe Christmas: A Study of the Hero-archetype*. Dis. ... Doctor of Philosophy in Literature. Ann Arbor, S. n. VI, 157 p.

Nikolyukin, A. N. (1987). Uroki masterstva (Dostoevskii i Folkner) [Lessons of Pen Craft (Dostoevsky and Faulkner)]. In *Literaturnaya ucheba*. No. 1, pp. 159–165.

Pisani, A. S. (1976). *The Raging Impotence: Humour in the Novels of Dostoevsky, Faulkner and Beckett*. Dis. ... Doctor of Philosophy. Ann Arbor, S. n. 277 p.

Rabinowitz, P. J. (1978/1979). The Click of the Spring: The Detective Story as Parallel Structure in Dostoevsky and Faulkner. In *Modern Philology*. No. 76, pp. 355–369.

Romanov, Yu. A. (2016). "Podpol'e" gospodina Prokharchina [Mr. Procharč'in's "Underground"]. In *Russian Literature*. Vol. 86, pp. 67–78. DOI 10.1016/j.ruslit.2016.11.004.

Romanov, Yu. A. (2015). O traditsiyakh F. M. Dostoevskogo v tvorchestve U. Folknera [On F. M. Dostoevsky's Traditions in W. Faulkner's Works]. In *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*. No. 5, pp. 52–56.

Rommel, L. D. (2004). *A Poetics of Shame, and the Literary Meaning of Kenosis*. Dis. ... Doctor of Philosophy in Literature. Ann Arbor, S. n. 298 p.

Rozanov, V. V. (1995). Odná iz zamechatel'nykh idei Dostoevskogo [One of Dostoevsky's Great Ideas]. In Rozanov, V. V. *O pisatel'stve i pisatelyakh. Sobranie sochinenii*. Moscow: Respublika, pp. 487–494.

Saxton, B. (2012). *Grotesque Subjects: Dostoevsky and Modern Southern Fiction, 1930–1960*. Dis. ... Doctor of Philosophy. Ann Arbor, S. n. 205 p.

Smith, J. (2016). *Religious Feeling and Religious Commitment in Faulkner, Dostoyevsky, Werfel and Bernanos*. L., Routledge. 306 p.

Sokhryakov, Yu. I. (1980). Traditsii Dostoevskogo v vospriyatii T. Vulfa, U. Folknera i D. Steinbeka [Dostoevsky's Traditions in the Perception of T. Wolfe, W. Faulkner, and D. Steinbeck]. In *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya*. Leningrad, Nauka. Iss. 4, pp. 144–158.

Stepanyan, K. A. (1986). K istorii povestvovatel'nykh form (na materiale proizvedenii F. M. Dostoevskogo i U. Folknera) [On the History of Narrative Forms (Based on the Works of F.M. Dostoevsky and W. Faulkner)]. In *Kontekst 1985. Literaturno-teoreticheskie issledovaniya*. Moscow, Nauka, pp. 74–101.

Stepanyan, K. A. (2010). *Yavlenie i dialog v romanakh F. M. Dostoevskogo* [The Manifestation of Christ and the Dialogue in F. M. Dostoevsky's Novels]. St Petersburg, Kruga. 400 p.

Weisgerber, J. (1968). Faulkner's Monomaniacs: Their Indebtedness to Raskolnikov. In *Comparative Literature Studies*. Vol. 5. No. 2, pp. 181–193.

Zakharov, V. N. (1998). Pravoslavnye aspekty etnopoetiki russkoi literatury [Orthodox Aspects of Ethno-Poetics of Russian Literature]. In Zakharov, V. N. (Ed.). *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr. Sbornik nauchnykh trudov*. Petrozavodsk, Izdatel'sto Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. Iss. 2, pp. 5–30.

The article was submitted on 17.05.2020

**La fortune belge de l'œuvre de Dostoïevski:
Les Confessions d'un assassin d'Eugène Hins***

Svetlana Čečović

Université nationale de recherche
École supérieure d'économie,
Moscou, Russie

**The Belgian Fate of Dostoevsky's Works:
Les Confessions d'un assassin by Eugène Hins**

Svetlana Čečović

HSE University,
Moscow, Russia

The role of Belgium in the reception of Fyodor Dostoevsky's works in the West is far less known than that of France. Eugène Hins (1839–1923), a philologist, freethinker, freemason, secretary of the Belgian section of the First International, and anarchist close to Mikhail Bakunin, was a major literary translator from Russian into French in Belgium in the second half of the nineteenth century. Hins, whose ideas of Russia and its culture were close to those of the French Catholic viscount Eugène-Melchior de Vogüé (1848–1910), wrote a novel entitled *Les Confessions d'un assassin* (*Confessions of a Murderer*) (1884–1885). After the Literary Awards Committee in Brussels suspected him of having plagiarised Dostoevsky's *Crime and Punishment*, the reasons which led Hins to “adapt” Dostoevsky's novel for the Belgian cultural milieu suddenly emerged. This article focuses on *Les Confessions d'un assassin* in light of an unpublished document – a preface that Hins wrote in order to justify his enterprise. Just like his Parisian counterpart É. Halpérine-Kaminsky (1858–1936), translator of *The Brothers Karamazov* and admirer of E.-M. De Vogüé, Hins was convinced that Belgian readers were not able to understand Dostoevsky's work. For that reason, it was necessary, according to Hins, to “recreate” Dostoevsky's novels in a Belgian (Western European)

* Citation: Čečović, S. (2021). La fortune belge de l'œuvre de Dostoïevski : *Les Confessions d'un assassin* d'Eugène Hins. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1473–1489. DOI 10.15826/qr.2021.4.650.

Цитирование: Čečović S. La fortune belge de l'œuvre de Dostoïevski : *Les Confessions d'un assassin* d'Eugène Hins // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1473–1489. DOI 10.15826/qr.2021.4.650.

context. However, Hins was not only the author of a “bourgeois” version of *Crime and Punishment*, but also one of the significant promoters of anarchism in Western Europe in the late nineteenth century. His anarchist views greatly influenced his “transfer” of Dostoevsky’s ideas to the West. In addition, this article highlights different forms of the reception and transformation of Dostoevsky’s works in France and Belgium.

Keywords: Fyodor Dostoevsky, E. Hins, E.-M. de Vogüé, E. Halpérine-Kaminsky, intercultural mediation, plagiarism, translation, adaptation, Russian soul, anarchism, France, Belgium

Роль Бельгии в процессе восприятия творчества Ф. Достоевского на Западе менее известна, чем роль Франции. Эжен Энс (1839–1923), бельгийский филолог, вольнодумец, масон, глава бельгийской секции Первого интернационала, близкий М. Бакунину анархист, был самым крупным литературным переводчиком с русского языка на французский в Бельгии во второй половине XIX в. Энс, чьи представления о России были довольно близки идеям французского католического виконта Эжена-Мельхиора де Вогюэ (1848–1910), написал роман под названием «Исповедь убийцы» (1884–1885). После того как жюри литературной премии в Брюсселе стало подозревать его в плагиате в отношении «Преступления и наказания» Достоевского, раскрылись конкретные причины, по которым Энс решил «адаптировать» роман русского писателя к бельгийской культурной среде. В статье роман «Исповедь убийцы» анализируется в свете неопубликованного документа – предисловия, которое Энс написал в целях оправдания своего поступка. Следуя вдохновленному идеями Э.-М. де Вогюэ парижскому переводчику «Братьев Карамазовых» И. Д. Гальперину-Каминскому (1858–1936), Энс был убежден в том, что роман Достоевского необходимо «пересоздать», чтобы он был более понятен бельгийским (западноевропейским) читателям. Однако Энс был не только автором «буржуазной» версии «Преступления и наказания», но и одним из важнейших поборников анархизма в Западной Европе конца XIX в. Анархистские взгляды Энса повлияли на его адаптацию идей Достоевского к западному контексту. В статье также рассматриваются формы рецепции и трансформации произведений Достоевского в Франции и Бельгии.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Э. Энс, Э.-М. де Вогюэ, И. Гальперин-Каминский, культурное посредничество, плагиат, перевод, адаптация, русская душа, анархизм, Франция, Бельгия

... Pour faire deviner l'inconnu,
il n'y a encore qu'un procédé rapide et sûr,
la comparaison avec le connu.

De Vogüé, p. X

La pénétration progressive des grands classiques russes en France remonte à la parution du *Roman russe* (1886), un recueil de plusieurs articles systématiquement publiés dans la *Revue des Deux Mondes* par le vicomte Eugène-Melchior de Vogüé (1848–1910), diplomate à Saint-Pétersbourg dans les années 1870. Son ouvrage, suscitant un intérêt profond du monde intellectuel français largement influencé par l'esprit positiviste, a eu un fort impact sur les traducteurs potentiels des ouvrages russes en français et en d'autres langues européennes¹.

Contrairement à la France, la Belgique n'a pas forcément eu besoin d'un De Vogüé pour commencer à s'intéresser aux romanciers russes, comme en témoigne le cas d'Eugène Hins (1839–1923), militant socialiste, docteur en philologie, traducteur et publiciste de la fin de siècle, qui prouve qu'une certaine réflexion sur Dostoïevski existait en Belgique en même temps voire même avant qu'elle n'ait lieu en France². L'objet de l'analyse de cet article sera un ouvrage de Hins intitulé *Les Confessions d'un assassin* (1885) que son auteur définit comme l'œuvre de fiction inspirée par le fameux roman de Dostoïevski *Crime et Châtiment*. Le « roman » de Hins sera étudié à la lumière d'une préface inédite que celui-ci a rédigée après avoir achevé son manuscrit dans le but de justifier son geste de transmission des idées de Dostoïevski au milieu belge. Laissées de côté par les études existantes sur Hins, *Les Confessions d'un assassin* constituent pourtant un maillon important dans la perception de la Russie en Occident.

Eugène Hins: l'A. I. T. et le départ en Russie

Issu d'une famille catholique, fils d'un enseignant et d'une mère avec le goût de lettres, Eugène Hins est né à Molenbeek Saint-Jean le 5 novembre 1839. Après avoir reçu une éducation « stricte et profondément religieuse » [Mayné, 1989, p. 43], il s'oriente progressivement vers l'Université libre de Bruxelles où il noue des contacts avec des intellectuels de gauche qui l'initient aux idées socialistes et proudhoniennes³. En 1867, il adhère à

¹ Il s'agit surtout de Halpérine-Kaminsky et Charles Morice. Incomplètes, voire tronquées, les traductions de *L'Esprit souterrain* (1886) et des *Frères Karamazov* (1888) réalisées par ces deux traducteurs, servirent du modèle pour les traductions des mêmes ouvrages vers d'autres langues européennes, notamment le néerlandais, l'italien, l'espagnol et le portugais [Boulogne ; Gide, p. 5–6 ; Boutchik].

² Même si nous supposons que Hins connaissait les travaux de Vogüé, nous n'en trouvons aucune mention dans les écrits de Hins. Néanmoins, De Vogüé et Hins ont fait leurs premières incursions dans les lettres russes en même temps [Čečović, Béghin, p. 877].

³ Il s'agit de Guillaume De Greef, Émile Féron et Hector Denis. Celui dernier initie Hins aux cercles de la démocratie militante autour de la société « Le Peuple » et le présente probablement à César De Paepe [Mayné, 1994, p. 26].

l'Association Internationale des travailleurs (A. I. T.) et devient son secrétaire pour la section belge. Sa culture et la connaissance de différentes langues lui permettent de communiquer aisément avec les militants socialistes et anarchistes d'autres pays. Parmi ceux-ci figuraient Pierre Lavrov, Mikhaïl Bakounine et Pierre Kropotkine [Mayné, 1994, p. 176]. Toutes ces activités lui valent d'ailleurs quelques semaines de prison.

L'intérêt de Hins pour la question socialiste le mène ainsi vers la Russie.

Après avoir épousé une Russe, Marie Iatskévitich, trésorière de l'Internationale parisienne, il se met à l'apprentissage intensif du russe. Comme sa réputation de militant socialiste le poursuivait en Belgique, le couple décide de tenter sa chance en Russie. Le départ des Hins en Russie en septembre 1872 coïncide avec le Congrès de la Haye et l'exclusion de Bakounine de l'A. I. T. Il est difficile de dire si cet événement a influencé la décision de Hins, partisan de Bakounine, de quitter l'Occident. De toute façon, Hins et son épouse étaient suspectés par Marx d'être Bakouninistes fervents et d'avoir ainsi contribué à l'éclatement de l'A. I. T.⁴

D'abord professeur dans un pensionnat à St Pétersbourg, ensuite élève de l'École Normale des Établissements militaires d'Instruction de Saint-Pétersbourg et finalement professeur de français dans un gymnase militaire à Nijni Novgorod, Hins reste en Russie pratiquement huit ans [Maynée, 1994, p. 175–181]⁵. Entre-temps, la scène politique européenne connaît des changements importants. Suite à la guerre franco-prussienne (1870–1871), la Russie jouit tout à coup d'une réputation positive en tant qu'alliée possible de la France. La structure gouvernementale en Belgique change avec l'arrivée au pouvoir des libéraux (1878), ce qui constitue une chance pour Hins de retrouver enfin un poste en Belgique [Delizée, Gortchanina, p. 154].

De retour en Belgique Hins devient professeur de langues anciennes, mais n'abandonne pas pour autant les questions en lien avec le socialisme qui se dégagent spontanément de ses fraîches impressions de Russie. Il devient l'un des premiers médiateurs culturels de son époque à s'intéresser davantage à la Russie et sa politique extérieure⁶, relativement indépendamment des intérêts politiques des gouvernements occidentaux. Et ceci contrairement à la médiation de De Vogüé qui cache une intention politique précise, c'est-à-dire le soutien d'une alliance franco-russe contre la Prusse. Les convictions idéologiques de Hins le distinguent de ses homologues français

⁴ Hins protesta contre l'exclusion de Bakounine de l'A. I. T. en suscitant ainsi le mécontentement de Marx et Engels. Ceux-ci étaient convaincus, par ailleurs, que Hins recevait d'ordres de la part de Bakounine par le biais de Marie Iatskévitich alors que Bakounine ne connaissait même pas Mme Hins [Eckhardt, p. 37, 199].

⁵ Hins note qu'il bénéficiait d'une politique libérale du ministre de la guerre Milioutine [Hins, 1881, p. 33].

⁶ E. Hins, « Emancipation des serfs » (*La Liberté*, № 8, 1873) ; « Alexandre II et le nihilisme » (*Revue de Belgique*, 15 mai 1881) ; « L'Évolution de la propriété terrienne en Russie », « Le Conflit anglo-russe et le nouvel équilibre européen » (*La Société Nouvelle*, 20 mars et 25 mai 1885) ; « Veut-on faire des nihilistes » (*La Réforme*, 18 décembre 1888) ; « La Politique de la Russie. I. La question de l'Orient », « II. En Asie » (*Revue de Belgique*, 15 juin et 15 juillet, 1889) ; « La Situation en Russie (*Journal de Charleroi*, 11 juin 1905) ; « Notes sur la Russie », document inédit ([KBR, 1885]) [Delizée, Gortchanina, p. 181–182].

comme De Vogué et Paul Bourget. Tandis que ceux-ci sont des catholiques engagés, Hins est membre de la loge maçonnique *La Charité* à Charleroi et « patriarche de la libre pensée » qui jouit d'une réputation internationale [Tyssens, Mirala, p. 1355]. Il se positionne davantage comme un socialiste d'orientation anarchiste et anticléricale⁷.

Eugène Hins – médiateur de la littérature russe en Belgique

Dans son désir de faire connaître le monde russe en Belgique, Hins commence à traduire des passages de grands classiques russes⁸. Il s'intéresse également à la vie pittoresque du peuple dans la province russe, ce qui explique probablement le choix de Pavel Mel'nikov-Pecherskii mais aussi des contes ukrainiens [Hins, 1883 ; Hins, 1885c]. En outre, Hins est le seul à traduire de l'ukrainien à l'époque [Delizée, Gortchanina, p. 163]. Si ses mérites dans le domaine de la médiation de la culture russe ne furent pas suffisamment reconnus à l'époque, c'est probablement parce que ses activités socialistes et la participation au mouvement anarchiste le rendirent indésirable. Néanmoins, ses traductions du russe et ses travaux relatifs à la Russie nous conduisent à restituer le nom Hins parmi les médiateurs principaux de la Russie en France au XIX^e siècle comme Anatole Leroy-Beaulieu, Céleste Courrière, Alfred Rambaud, Louis Léger et De Vogué. La tentative de transmission de Dostoïevski d'une façon assez originale – sous la forme d'une œuvre de fiction intitulée *Les Confessions d'un assassin*, souligne encore davantage le fait que la médiation culturelle de Hins sort du contexte belge et s'insère dans un modèle plus global de la perception occidentale de la Russie.

« Les Confessions d'un assassin »

En 1884, l'Union littéraire belge organise un concours pour élire deux œuvres de fiction – une poétique et une en prose. Tandis que le prix pour la poésie est attribué au fameux Georges Rodenbach, celui pour la prose couronne le manuscrit d'Eugène Hins *Les Confessions d'un assassin*. Le couronnement de ce deuxième ouvrage a cependant suscité à la dernière minute une hésitation du jury, qui venait d'être informé de la parution du *Crime et châtiment* de Dostoïevski dans la version française de Victor Derély (1884) à Paris chez Plon [op. cit.: Concours de prose, p. 141–142; Boutchik]. Après la lecture demandée de *Crime et Châtiment*, Mlle Van de Wielle, membre du jury constate que l'œuvre couronnée « n'est pas, à proprement parler, une œuvre d'imagination,

⁷ En 1905, Hins fonde la revue *La Pensée* qu'il animera pratiquement jusqu'à la fin de ses jours. Il s'agit d'une revue de l'orientation rationaliste et anticléricale.

⁸ A. Pouchkine, « Eugène Onéguine, premier livre » [KBR, 1881] ; A. Tchekof, « À qui la faute ? » et « Un roman dans une contrebasse » [KBR, sans date] ; « I. A. Gontcharof. Oblomof » (*La Société nouvelle*, mai 1886) ; « N. V. Gogol. La Foire de Sorotchinetz » (*La Société nouvelle*, octobre, novembre, décembre 1887) ; « Un poète oukrainien. T. G. Chevtchenko » (*La Société nouvelle*, mai 1887) ; « L. Andréief. Le Repos » (*La Pensée*, № 27, 1919) [Достоевский, т. 6, прим. 10; Delizée, Gortchanina, p. 180–181].

mais bien plutôt l'adaptation à nos mœurs de la donnée de l'auteur russe » [op. cit: Concours de prose, p. 143].

Les Confessions d'un assassin ne comportent que 148 pages. Hins reprend quelques éléments du schéma narratif du roman de Dostoïevski en les transposant dans un décor belge, voire occidental. Le narrateur et le personnage principal, Charles Hardouin, a grandi avec son père, sa mère étant décédée au moment de l'accouchement. Il admire son père qui ne lui a cependant pas donné beaucoup d'amour. Malgré une jeunesse pas vraiment heureuse, Hardouin termine ses études et devient avocat. Intelligent et ambitieux, le jeune homme est tourmenté par la pauvreté car ses premiers honoraires d'avocat sont très maigres. Après de nombreuses tentatives de vaincre la pauvreté en cherchant un autre emploi, il sombre progressivement dans un état de dépression. Cet homologue belge de Raskolnikov, errant dans les rues bruxelloises, empêche la tentative de suicide d'une jeune femme, Louise, dont il tombe amoureux par la suite. Il gagne de temps en temps une petite somme d'argent en apportant à Abraham Itziger, un homme âgé, la correspondance étrangère destinée à celui-ci. Au bout du désespoir, Hardouin commence à songer à des moyens qui lui permettraient de devenir riche et décide de tuer Itziger. Contrairement à Aliona Ivanovna chez Dostoïevski, Itziger, ne semble pas « malin » de prime abord. Il est juste indirectement, avant même d'être introduit sur la scène, caractérisé comme un Rothschild potentiel [Hins, 1885a, p. 199]. Davantage que Rodion Raskolnikov dont l'obsession du crime se manifeste comme un état de maladie, Hardouin montre une détermination: « une fois lancé dans cette voie, je ne voulais plus reculer... » [Ibid., p. 204]. Il commet le crime à l'aide d'un pilon volé sans provoquer d'écoulement de sang, contrairement à Raskolnikov. Hardouin tue Itziger « impassiblement », comme s'il s'agissait d'un poulet [Ibid., p. 128]. Désespéré et perdu, il passe la nuit dans un bordel bruxellois. Sans voir l'avenir devant lui, Hardouin est arrêté au moment où il tente de reprendre l'argent qu'il a caché au Bois de la Cambre. Encouragé par le pardon de Louise, il prononce devant le tribunal un discours qui touche profondément l'auditoire jusqu'au point de susciter les larmes dans les yeux du public et des juges⁹. Le lecteur a l'impression que le coupable sera désormais libéré [Ibid., p. 289–295], mais il écope officiellement de quinze ans de prison. Son avocat lui explique qu'il aura des chances d'être libéré avant la fin de sa peine s'il continue à bien se comporter. Déjà optimiste, Hardouin devient résolument décidé à se battre contre tout désespoir. Louise, qui est devenue officiellement sa femme, lui annonce qu'elle est enceinte. Son ami « raisonnable » Vargas, une variante de Razumikhin, lui annonce un travail de traduction qu'il peut

⁹ Les larmes aux yeux des juges ainsi qu'une « fin heureuse » sont également présentes dans la version des *Frères Karamazov* de Halpérine-Kaminsky et Morice. Aliocha et Gruchénka réussissent de libérer Dimitri en corrompant les gardiens après quoi Aliocha prend la place de Dimitri en prison. Lorsque l'affaire est dévoilée, Aliocha se retrouve devant le tribunal. Ces réponses éloquentes amènent les juges au bord des larmes. À ce moment, Lisa, la fille paralysée se met à marcher dans la salle du tribunal en montrant du doigt Aliocha et en criant : « Il m'a sauvé ! » [voir : Boulogne].

effectuer en restant en prison et aider ainsi sa famille avec l'enfant qui est à naître. Encouragé, Hardouin reçoit finalement un éditeur qui lui propose d'écrire un livre sur sa vie, en ce compris son crime. L'éditeur lui annonce l'utilité sociale d'un tel ouvrage et la popularité dont il pourrait sûrement profiter parmi les jeunes éduqués et déchirés par la misère matérielle. Quoiqu'avec hésitation, Hardouin accepte l'offre de gagner une somme de trois milles francs et l'idée de devenir « une célébrité » [Ibid., p. 307].

La préface inédite: une insaisissable mentalité russe

Suite aux débats au sein des membres du jury de l'Union littéraire belge, le comité s'adressa à Lucien Solvay (1851–1950), l'homme de lettres belge et le rédacteur en chef du journal éminent belge *Le Soir*. Selon lui, Hins mérite d'être considéré comme un auteur talentueux nonobstant son geste que Solvay décrit comme « un acte de prudence » (Solvay [op. cit.: Concours de prose, p. 157]):

M. Hins avait écrit une préface à son roman, dans laquelle était prononcé le nom de Dostoïevski; il ne l'a pas envoyé au concours, craignant, a-t-il dit, qu'elle ne le fit reconnaître, à cause d'une étude sur Dostoïevski, signée de lui¹⁰, qui devait paraître à la même époque dans la *Revue de Belgique*. Mais l'étude n'a point paru... [Ibid., p. 155, 156].

À en croire la date qui figure dans la préface, à savoir l'octobre 1884, Hins a effectivement rédigé un texte intitulé « Préface » juste avant d'avoir envoyé *Les Confessions* au concours de l'Union littéraire belge. D'après Solvay, qui parle au nom de Hins, celui-ci avoue qu'au moment où il a envoyé son ouvrage au concours, il n'avait pas été au courant de la traduction de Victor Derély: « J'ignorais qu'il existât une traduction française de *Crime et Châtiment*; je ne pouvais raisonnablement renvoyer le jury à un ouvrage écrit en russe » (Hins d'après Solvay [Concours de prose, p. 156]). Cependant, en bas de la première page de la « Préface », nous trouvons une note de Hins qui contredit le rapport de Solvay: « Depuis que ces lignes ont été écrites, une traduction française de ce livre [*Crime et châtimement*] a paru chez Plon, à Paris » [Hins, 1884, p. 1]. Quoi qu'il en soit, dans cette préface inédite, Hins avoue qu'il s'est largement inspiré par Dostoïevski: « La donnée de cet ouvrage est empruntée au roman de Dostoïevski intitulé *Crime et châtimement* » [Ibid.].

Dans ce document qui représente visiblement une tentative de justification de son entreprise, Hins présuppose qu'un certain milieu russe pourrait constituer une barrière pour le récepteur belge, voire occidental de Dostoïevski:

¹⁰ Solvay fait allusion à l'article « Un romancier-psychologue russe. Fédor Mikhaïlovitch Dostoïevsky », publié dans la *Revue de Belgique* en 1885 (t. 49). L'article est suivi de la traduction des trois chapitres du roman *Les frères Karamazov*: « Les frères font connaissance » (15 février), « La révolte » (15 mars) et « Le Grand Inquisiteur » (15 mai).

Il pourra paraître téméraire de s'attaquer à un sujet déjà traité par l'éminent romancier russe ; mais le milieu où agit son personnage est tellement différent du nôtre qu'il y a un moyen de reprendre son thème sans avoir trop à craindre une comparaison. <...> Chez nous, présentée de cette manière, la donnée serait inadmissible [Ibid., p. 1, 2].

En anticipant les réflexions du vicomte de Vogüé, Hins craignait d'une certaine âme russe qui échappe « à notre mesure »¹¹, voire des tendances en quelque sorte extrémistes du milieu russe:

Nulle part les idées les plus libérales et les plus neuves ne trouvent un meilleur accueil ; nulle part on ne rencontre autant d'élan généreux, de dévouements aux grandes idées, aux saintes causes. Mais aussi, nulle part on ne voit autant d'aberrations, de forces perdues inutilement à vouloir réaliser l'irréalisable ; d'intelligences dévoyées à la poursuite de chimères, d'absence complète de sens pratique; nulle part les conquêtes durables de la raison ne sont aussi rares [Hins, 1884, p. 1].

Ces lignes représentent l'écho des réflexions semblables que Hins a proposées dans son article intitulé « Alexandre II et le nihilisme », publié juste après son retour définitif de la Russie. Dans une tentative d'expliquer les racines du nihilisme russe, Hins constate que « les Russes ne sont que trop portés par l'idéalisme. <...> Nul plus qu'eux n'est prêt à accepter une théorie nouvelle... » [Hins, 1881, p. 35].

Hins estime que Dostoïevski porte une part de responsabilité pour l'incompréhensibilité de son œuvre car il est le représentant d'une certaine nature russe, à la fois une qualité et un défaut, à « analyser trop » [Hins, 1884, p. 6]. Aux yeux de Hins, cette tendance est une faiblesse car elle amène l'homme russe à réfléchir et se critiquer d'une manière excessive, ce qui le rend « paralysé » au niveau de l'action:

Jamais on n'a fouillé aussi profondément l'âme humaine jusque dans ses derniers replis... Le Russe analyse trop, doute trop de lui-même, est trop porté à se critiquer, et cette tendance, louable au fond, paralyse en partie son énergie [Ibid., p. 6].

Un des moments certainement le plus énigmatique pour Hins est le processus de « l'expiation » de Raskolnikov. Contrairement à Hardouin qui rêve de la liberté qui lui permettrait de partager son temps avec sa femme et son enfant, Raskolnikov envisage également un avenir dans la liberté mais sans pensée précise. Regardant l'horizon rempli du paysage sibérien, son état d'esprit est composé d'une série de fortes sensations¹². Il semble que

¹¹ « Alors je compris que cette âme persécutée échappait à notre mesure ... » [De Vogüé, p. 277].

¹² «Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь; мысль его переходила в грезы, в созерцание, он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила» [Достоевский, т. 6, с. 421].

Hins se sent légèrement perplexe face à l'idée d'un criminel « n'ayant point une nature perverse » [Hins, 1884, p. 2]¹³. En outre, la vie psychologique et le destin de forçats sibériens n'attirent visiblement pas Hins. Il estime que le rapport de la société russe vis-à-vis des forçats et une certaine compassion de Dostoïevski envers eux sont encore des éléments qui ne seraient pas forcément compréhensibles dans le milieu belge:

Dans la société russe, la condamnation n'implique pas la notation d'infamie: le paysan russe appelle les forçats des malheureux et leur vient en aide absolument comme s'il s'agissait de misères imméritées. L'homme condamné à la déportation pour malversations, abus de confiance, banqueroute, frauduleuse, trouve dans la société sibérienne le même accueil que l'on ferait chez nous à un condamné politique [Ibid., p. 3].

Hins estime qu'il serait indispensable de modifier le texte original de Dostoïevski autant que possible dans le but de l'approcher du lecteur belge: « Au défaut du vrai, nous espérons être arrivés au vraisemblable » [Ibid., p. 5]. En affirmant la nécessité de l'adaptation de l'œuvre de Dostoïevski au milieu occidental, Hins rejoint De Vogüé mais aussi d'autres intellectuels français de l'époque comme Jean Fleury, un des premiers critiques parisiens qui écrivaient sur Dostoïevski: « Pour être goûtés du public français, les romans de Dostoïevski auraient besoin d'être refondus et mis au point comme certaines œuvres de l'érudition allemande » [Fleury, p. 280].

L'intraduisibilité de l'âme russe

Suivant le credo des Romantiques, Eugène Melchior de Vogüé était d'avis que la littérature est une « confession des sociétés » [De Vogüé, p. XVIII]. Dans l'introduction de son *Roman russe*, il expose, pour décrire les Russes, une « géographie philosophique » [Гальцова, с. 116; Мильчина]. Le problème principal des peuples du Nord, parmi lesquels il classe les Russes, s'avère « le sentiment d'illimité du monde » et « une âme flottante » [De Vogüé, p. XLVI] perçus comme incompatibles avec l'idée de clarté et de précision¹⁴. L'âme russe désordonnée se reflète, selon De Vogüé à la structure des romans de Dostoïevski. Ainsi, *Crime et châtiment* est une œuvre susceptible d'effrayer le lecteur et que beaucoup ne seraient pas capable d'achever: « En général, nous prenons un roman pour y chercher du plaisir et non une maladie ; or, la lecture de *Crime et châtiment*, c'est une maladie qu'on se donne bénévolement » [Ibid., p. 246].

¹³ Malgré son acte abominable, Raskolnikov apparaît comme un personnage bien plus complexe et positif que son homologue belge. Ainsi se montre-t-il prêt au sacrifice pour l'autre, comme le prouve en particulier l'aide à la famille de Marmeladov. Il sauve également deux enfants de la noyade. Notons que ces détails sont absents de la version de Hins.

¹⁴ « Contrairement à notre esprit, net et clair, toujours porté à restreindre son champ d'études, l'esprit de ces peuples est large et trouble, parce qu'il voit beaucoup de choses en même temps. Il ne possède pas notre éducation classique, qui nous permet d'isoler un fait, un caractère... » [De Vogüé, p. XXXVIII].

De son côté, Hins cherchait une âme « foncièrement russe » parmi les paysans russes du bassin de la Volga comme en témoigne son article sur Melnikov-Pétcherski, un écrivain russe relativement inconnu qui écrivait sur des Vieux Croyants des rives de la Volga:

Les mœurs, les usages, les manières de voir sont tellement différentes des nôtres que la compréhension de ces œuvres demande une étude préliminaire de la nation russe, ou du moins faudra-t-il des notes nombreuses pour rendre le texte compréhensible, ce qui rendra la lecture difficile [Hins, 1885c, p. 283].

La préface inédite que Hins a rédigée pour *Les Confessions* marque une ressemblance flagrante au niveau de l'argument avec l'attitude du traducteur Halpérine Kaminsky que celui-ci n'expliqua qu'en 1929, dans sa préface à la réédition de *L'Esprit souterrain*. Pour justifier ses changements apportés au texte original de Dostoïevski, Halpérine-Kaminsky évoque explicitement « son maître », Eugène Melchior de Vogüé, car c'est celui-ci qui « possédait certes ce don rare de scruter l'âme étrangère, surtout l'âme slave, si complexe » [Halpérine-Kaminsky, p. II]. Désignant son entreprise tantôt comme une adaptation, tantôt comme une traduction, Halpérine-Kaminsky estime que les lecteurs français ne sont pas encore mûrs « pour supporter une traduction intégrale d'un chef d'œuvre aussi foisonnant » [Ibid., p. XI, XII] et que, par conséquent il ne serait pas possible de mettre entièrement en langue française l'œuvre « débordante » de Dostoïevski, « le plus névrosé » parmi les auteurs russes [Ibid., p. XIII].

S'inspirant lui-même de la littérature française, Dostoïevski était, semble-t-il pessimiste à propos de la traduisibilité de la littérature russe en langues européennes, en particulier en français. Dans son *Journal d'un écrivain*, il prévoyait d'une certaine manière la future incompréhension et transformation de ses œuvres:

...На европейские языки, преимущественно на французский, чрезвычайно много из русского народного языка и из художественных литературных наших произведений до сих пор совершенно непереводимо и непереедаемо [Достоевский, т. 23, с. 81].

Inégalité culturelle et rapport de forces

S'étant montré scrupuleux dans sa traduction de la littérature russe, Hins s'approche par *Les Confessions* de la pratique de ses collègues français posant le constat d'une « inégalité culturelle » [Corbet, p. 9] entre la Russie et la France / Belgique.

Tout contact culturel est en quelque sorte dépendant d'un rapport de force. Avant de devenir diplomate, puis médiateur de la littérature russe, De Vogüé était soldat pendant la guerre franco-prussienne¹⁵.

¹⁵ Après avoir été blessé dans la bataille de Sedan (1870), De Vogüé poursuivait une carrière de diplomate qui le mène d'abord à Constantinople (1873), puis au Caire (1875) et à la fin des années 1870 à St Pétersbourg où il fut secrétaire de l'ambassadeur français.

Le sémiologue Yurii Lotman suggère une certaine proximité entre la médiation culturelle et la stratégie militaire. En ce sens, la réduction de « l'âme russe » aux catégories de la perception occidentale pourrait être qualifiée d'une « annexion culturelle » qui s'accomplit par le biais du « désarmement sémantique » de l'Autre [Лотман, с. 118]. Diplomate plus que médiateur culturel, De Vogüé croit que les Russes sont non seulement « utiles » comme les alliés éventuels de la France contre la Prusse, mais aussi ils sont destinés à sauver le vieux continent européen en agonie, ce qui teinte les réflexions du vicomte d'une note quasiment spenglerienne: « [L]es Russes arrivent à point; si nous sommes encore capables de digérer, nous referons notre sang à leurs dépens » [De Vogüé, p. LIV].

Paul Bourget: la restitution de « l'âme française » par le biais du roman de Dostoïevski

F. W. J. Hemmings, dans son étude *The Russian Novel in France* (1950) analyse l'accueil de la littérature russe en France et la situe en rapport avec « la désintégration du naturalisme » d'Émile Zola. Parmi les écrivains français qui s'inspirent de l'œuvre de Dostoïevski se distingue en particulier Paul Bourget (1852–1935) [Hemmings, p. 122–133]¹⁶, ardent partisan de l'école naturaliste. Il est devenu, plus tard un admirateur du vicomte De Vogüé. C'est celui-ci qui initie Bourget à la littérature russe.

Les romans de Paul Bourget comme *Crime d'amour* (1885, 1886) et *Le Disciple* (1889) sont directement inspirés par *Crime et châtiment*. Selon Hemmings, Bourget ne recopie pas les romans russes. Ses personnages sont issus d'un milieu « typiquement français » et n'ont rien à voir avec les passions accentuées des personnages dostoïevskiens tels que Valkovski ou Svidrigaïlov [Hemmings, p. 125]. Le héros du roman *Le Disciple*, Robert Greslou est éduqué dans un esprit positiviste qui survalorisait la science au détriment de la religion¹⁷. Comme Raskolnikov, Greslou est parvenu à la conclusion qu'un homme hautement intelligent qui a Napoléon pour idole peut se permettre largement plus qu'un homme simple. Au fur et à mesure, il finit par réaliser « l'effondrement » de ses idées [Степанова, с. 130]. Après un comportement cruel vis-à-vis d'Hélène, la femme qui est amoureuse de lui, Armand, le protagoniste du roman *Crime d'amour*, se livre à la souffrance comme la voie de l'expiation des péchés qu'il a commis à l'égard d'Hélène. Comme chez Bourget, des personnages

¹⁶ Hemmings étudie encore les cas de Paul Margueritte, Édouard Rod et Charles Louis-Philippe.

¹⁷ Ayant perdu très tôt son père qu'il admirait, Greslou en arrive à la conclusion que la foi et la morale sont inférieures à l'intelligence et à la science. Ainsi, devenant le précepteur dans une famille aristocrate, il fait tout pour attirer Charlotte qui tombe amoureuse de lui. En fait, il essaie de mettre en pratique les idées d'Adrien Sixte qu'il admire et qu'il considère comme son maître. Lorsque la jeune femme apprend la malhonnêteté de Greslou, elle se suicide. Celui-ci apprend l'impossibilité de l'application totale de l'idée dans la réalité. Il se sent coupable de la mort de la jeune fille, tombe malade et meurt sans pouvoir trouver la voie salvatrice. Par contre, Sixte reconnaît son influence néfaste sur Greslou et choisit le chemin d'expiation.

de Hins trouvent leur modèle analogue dans le roman de Dostoïevski mais ils n'y exercent pas tout à fait le même rôle. Le point commun entre ces « pseudo-Raskolnikov », c'est qu'ils réalisent que l'intelligence n'est pas supérieure à la morale, voire à la religion et que le crime ou le mal fait à l'autre ne peut guère contribuer à une bonne cause.

Puisant dans un certain message spirituel de Dostoïevski, Bourget en profite pour lancer dans un contexte français érodé par « la dissolution des croyances » et « l'excès de l'intellectualisme » [Bordeaux, 1893, p. 9, 13], l'appel au retour vers le catholicisme [Hemmings, p. 128]¹⁸. Son « catholicisme fervent » fondé pourtant « sur les bases positivistes » [Mathias, p. 20] aboutit au roman à thèse. En outre, pour Hemmings, la faiblesse principale de l'œuvre de Bourget tient au poids de ses idées sur l'art. Or, Bourget crée des personnages qui incarnent ses convictions idéologiques, voire religieuses [Hemmings, p. 133].

Littérature russe – « la première de l'Europe »

La préface inédite de Hins relève néanmoins quelques contradictions dans son rapport vis-à-vis de Dostoïevski. Malgré leur singularité inaccessible, les Russes, possèdent, d'après Hins, la meilleure littérature en Europe. En outre, il reste un grand admirateur de Dostoïevski:

Nous disions... que nous avons emprunté notre donné à Dostoïevski: nous lui devons bien plus que cela, non pas à lui seul, mais à la littérature russe toute entière. <...> Une littérature que nous n'hésitons pas à proclamer la première de l'Europe [Hins, 1884, p. 5, 6].

Ainsi, paradoxalement, la littérature russe sert de modèle pour les littératures européennes malgré son inaccessibilité. Dans son article intitulé « Un romancier psychologue russe: Fédor Mikhaïlovitch Dostoïevsky », Hins expose davantage une opinion qui contredit, d'une certaine manière sa conviction qu'« analyser trop » est un défaut typiquement russe. En parlant des écrivains russes en général, il évoque « le don d'analyser leurs propres sentiments et d'arriver ainsi à comprendre ceux des autres » [Hins, 1885b, p. 178]. Hins fait ainsi écho à la réflexion de Dostoïevski lui-même sur une ouverture (« *vsemirnaya otzyvchivost'* ») de la culture russe vis-à-vis des autres cultures par le biais d'Alexandre Pouchkine. De cette manière, Hins se montre en quelque sorte plus délicat et plus cosmopolite dans la réception de Dostoïevski que ses homologues français, en particulier De Vogüé.

Les contradictions dans la pensée de Hins s'avèrent plus claires dans le contexte culturel de la Belgique située entre les deux grands centres culturels, à savoir Paris et Amsterdam. Hostiles vis-à-vis de « l'invasion étrangère » [Bordeaux, 1901], des intellectuels parisiens tels que Charles Maurras,

¹⁸ Dostoïevski, cet « anti-Zola » [Гальцова, с. 134], se montrera d'ailleurs comme un écrivain très propice pour les milieux catholiques. D'après Léopold Levaux, l'œuvre de Dostoïevski est comparable à un cri de la « Foi triomphant des ténèbres du péché, un soulèvement spontané, une invasion intérieure du Royaume de Dieu... » [Levaux, p. 250].

Maurice Barrès ou Léon Daudet plaidaient pour la pureté de la culture française. Le vicomte De Vogüé s'insère lui aussi dans ce climat d'un nationalisme intellectuel car n'admirant Dostoïevski que comme un remède pour la société française qu'il croyait en agonie, il affirmait, comme nous avons déjà constaté, la domination culturelle française par rapport à la culture russe¹⁹.

Auteur francophone de Bruxelles, Hins est tiraillé, semble-t-il, entre un milieu culturel parisien imprégné de xénophobie et un discours de la singularité belge marquée par « la synthèse des sensibilités latines et germaniques » [Denis, Klinkenberg, p. 107]. Dans leur désir de se dégager des influences parisiennes, des intellectuels francophones de Belgique manifestaient une ouverture vis-à-vis des littératures étrangères, en particulier des littératures dites nordiques – russe, anglaise et allemande [Leclercq, p. 36]. En outre, la politique principale de la *Revue de Belgique* où Hins publie son article et ses traductions des *Frères Karamazov* consistait à promouvoir l'originalité des lettres belges en dénonçant l'imitation des modèles parisiens [Trousson]. Néanmoins, le résultat modeste et assez médiocre de sa transmission des idées de Dostoïevski sous la forme des *Confessions d'un assassin* reste proche de celui de ses confrères parisiens.

En guise de conclusion: « Raskolnikov belge » entre les valeurs bourgeoises et l'anarchisme

Dans le sillage de la pensée du vicomte catholique De Vogüé et de Paul Bourget, Hins découvre chez Dostoïevski toute une complexité psychologique, voire religieuse qu'il décide d'éliminer puisqu'elle contredit l'esprit cartésien. Pour Hins, comme pour ses collègues français, le roman de Dostoïevski représente « trop de finesse pour le public » ou encore « trop d'indigestion » pour celui-ci [De Vogüé, p. 241, VIII]. Du quel public s'agit-il au juste? Sans doute, d'un public bourgeois. Dépourvues d'une dimension éthique dostoïevskienne, *Les Confessions d'un assassin* ne représentent qu'une œuvre qui flatte le goût des dames et des messieurs de la « bonne société ».

Comment, pourtant un athéiste et anarcho-socialiste pouvait s'intéresser à Dostoïevski, auteur chrétien et monarchiste? En ce sens, « l'adaptation » des mœurs de *Crime et Châtiment* au milieu belge révèle un double sens. D'une part, Hins adapte le roman de Dostoïevski à un milieu bourgeois mais d'autre part il l'adapte à sa vision idéologique en utilisant *Crime et châtiment* comme un « contre-texte » à partir duquel il construit *Les Confessions*. Or, Hardouin et Raskolnikov s'avèrent aux antipodes l'un de l'autre. Tandis que le roman de Dostoïevski est centré sur une transformation intérieure à venir, voire une « résurrection » spirituelle du meurtrier Raskolnikov tout à la fin du roman [Касаткина], celui de Hins vise surtout à améliorer

¹⁹ De Vogüé n'est pas le représentant unique de l'opinion française sur les cultures du Nord. En parlant de l'importance des influences étrangères, les intellectuels comme Jules Lemaître, André Hallays, Ferdinand Brunetière plaidaient pour un visage cosmopolite de la culture française. En outre, les critiques Téodor de Wyzeva et Gustave Kahn ainsi que l'écrivain André Gide se montraient plus délicats dans leur approche de Dostoïevski [Hemmings, p. 75-90].

la société: « [J]’avais à offrir ce service à la société en expiation du mal que j’avais fait, du funeste exemple que j’avais donné » [Hins, 1885a, p. 308]. Par le biais du meurtre d’une personne jugée nuisible pour la société, Hins valorise implicitement le principe de l’action individuelle et le sacrifice pour la société. Tandis que le Russe Raskolnikov est paralysé par sa capacité d’analyse et d’autocritique [Hins, 1884, p. 6], le protagoniste des *Confessions* passe à l’action sans trop réfléchir: « La confiance en soi, même exagérée est une condition indispensable pour l’action » [Ibid.]. Tel un véritable martyr, Hardouin gagne la gloire et devient la « célébrité ».

Anticlérical, Hins était fasciné par *Le Grand Inquisiteur* qu’il avait traduit en français juste avant d’avoir envoyé *Les Confessions* au concours littéraire. Achievant le personnage de Charles Hardouin, Hins poursuit, en quelque sorte, le raisonnement d’Ivan Karamazov: « Si Dieu n’existe pas, tout est permis »²⁰. Dans cette optique, le meurtre considéré comme un acte anarchiste devient plus « facile » après le rejet de Dieu en tant qu’autorité absolue. De plus, une fois la confession de Hardouin-narrateur est terminée, Hins-auteur intervient dans le manuscrit en essayant d’enlever la culpabilité de son héros:

Avant d’écrire le mot « fin » sous ces tristes pages, j’exprimerai le souhait qu’elles puissent être utile à quelque désespéré, en le ramenant dans le sentier du devoir, et je termine dans la confiance que ceux qui les liront accorderont un généraux pardon à un homme qui a été encore beaucoup plus malheureux que coupable [Hins, 1885a, p. 309].

Ainsi, Hins se sert des *Confessions d’un assassin* pour lancer, dans un contexte occidental, l’appel à la réorganisation de la société car c’est celle-ci qui porte la responsabilité, voire la culpabilité pour les crimes. Mis à part son rôle prépondérant dans la médiation de la littérature russe en Belgique, Eugène Hins reste une figure importante pour les réseaux idéologiques belgo-russes et franco-russes de l’époque et appelle de nouveaux éclairages.

Список литературы

Гальцова Е. Д. История рукописи как прием переводческой адаптации : «Подпольный дух» (1886) Гальперина-Каминского и Мориса, по произведениям Ф. М. Достоевского // Текстология и генетическая критика: общие проблемы, теоретические перспективы : сб. ст. М. : ИМЛИ РАН, 2008. С. 113–135.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. Л. : Наука, 1972–1990. Т. 6. Преступление и наказание. 423 с. Т. 23. Дневник писателя за 1876 год. Май – октябрь. 423 с.

Касаткина Т. А. Воскрешение Лазаря : опыт экзегетического прочтения романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Вопр. лит. 2003. № 1. С. 176–208.

Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб : Академ. проект, 2002. С. 110–120.

Мильчина В. А. Жермена де Сталь и ее «философическая география» // Сталь Ж. де. Десять лет в изгнании / пер. с фр., ст., коммент. В. А. Мильчиной. М. : ОГИ, 2003. С. 12–41.

²⁰ Il s’agit de l’ensemble de réflexions d’Ivan Karamazov.

Степанова М. А. «Крушение идеи» в романах «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского и «Ученик» Поля Бурже // Французские пассажи Ф. М. Достоевского. СПб. : Изд-во С.-Петербург. гос. экон. ун-та, 2014. С. 123–131.

Bordeaux H. La crise morale de l'heure présente // Rev. générale. 1893. Jan. P. 5–42.

Bordeaux H. L'invasion étrangère dans la littérature française // Le Correspondant. 1901. 25 déc. P. 1144–1163.

Boulogne P. Europe's Conquest of the Russian Novel. The Pivotal Role of France and Germany // IberoSlavica. Special Iss. Translation in Iberian-Slavonic Exchange. 2015. P. 179–205.

Boutchik V. Biographie des œuvres littéraires russes traduites en français. Paris : Orbitg et C^{ie}, 1934. 198 p.

Čečović S., Béghin L. Quelques aspects de la présence littéraire russe dans les revues de langues de langue française de la fin-de-siècle // Rev. belge de philologie et d'histoire. Vol. 92. 2014. P. 877–891.

Concours de prose // Union littéraire belge : Concours 1884–1885 / rapports et œuvres couronnées. Bruxelles : P. Weissenbruch, Imprimeur du roi, 1885. P. 115–157 [AML : MLA 2029] (Rapports de M. Van de Wielle et de L. Solvay ; lettres de P. Weissenbruch et de E. Discailles).

Corbet Ch. A l'ère des nationalismes L'opinion française face à l'inconnu russe (1799–1894). Paris : Librairie Marcel Didier, 1967. 489 p.

De Vogüé E.-M. Le roman russe. Paris : Plon, 1886. LV, 351 p.

Délizée A., Gortchanina O. Eugène Hins, un regard éclairé sur la Russie // Traductrices et traducteurs belges / éd. C. Gravet. Mons : Université de Mons, 2013. P. 151–182.

Denis B., Klinkenberg J.-M. La littérature belge, précis d'histoire sociale. Bruxelles : Labor, 2005. 303 p.

Eckhardt W. The First Socialist Schism : Bakunin vs Marx in the International Working Men's Association. Oakland : PM Press, 2016. 624 p.

Fleury J. Deux romanciers russes contemporains : Dostoïevskii et Pissemskii // La Rev. Bleu. 1881. 26 février. P. 278–281.

Gide A. Dostoïevski : articles et causeries. Paris : Plon, 1923. 197 p.

Halpérine-Kaminsky E. En guise de préface : Comment on a dû traduire Dostoïevsky // Dostoïevsky F. L'esprit souterrain / Adaptation revue et précédée d'une préface par E. Halpérine-Kaminsky. Paris : Plon, 1929. P. I–XXVIII.

Hemmings F. W. J. The Russian Novel in France. L. : Oxford Univ. Press, 1950. 251 p.

Hins E. Alexandre II et le nihilisme // Rev. de Belgique. 1881. T. 38. 15 mai. P. 5–43.

Hins E. La Russie dévoilée au moyen de sa littérature populaire : L'épopée animale. Paris : L. Baillièrre et H. Messager, 1883. 176 p.

Hins E. Préface : document inédit. [1884]. KBR. B. R., Mss, II. 7163.

Hins E. Les Confessions d'un assassin // Union littéraire belge. Concours 1884–1885. Rapports et œuvres couronnées. Bruxelles : P. Weissenbruch, Imprimeur du roi, 1885a. P. 161–309 [AML : MLA 02092].

Hins E. Un romancier-psychologue russe. Féodor Mikhaïlovitch Dostoïevski // Rev. de Belgique. 1885b. T. 49. 15 février. P. 178–185.

Hins E. Un réaliste poète : Melnikof // La Société nouvelle. 1885c. 25 sept. P. 283–305.

KBR. 1881, 1885.

Leclercq É. Romans anglais et russes : Étude de littérature comparée // Rev. de Belgique. 1886. T. 18. 15 sept. P. 30–51.

Levaux L. L'aspect russe du roman catholique // Romanciers : Montherlant, Cazin, Baumann, Van Offel, Dorgelès, Lekeux, Proust, Davignon, Mauriac, Bernanos, Audoux, Harlaire, Delteil, Dostoïevsky. Paris : Desclée de Brouwer, 1929. P. 242–281.

Mathias Y. Paul Bourget, un écrivain engagé // Vingtième siècle : Rev. d'histoire. 1995. № 45. P. 14–29.

Mayné M. Eugène Hins et son expérience russe // Montagnes russes : La Russie vécue par des Belges / éd. E. Stols, E. Waegemans. Anvers : EPO, 1989. P. 43–55.

- Mayné M. Eugène Hins : une grande figure de la Première Internationale en Belgique. Bruxelles : Académie royale de Belgique, 1994. 287 p.
- Trousson R. La Revue de Belgique et le cosmopolitisme littéraire // Au plaisir du texte / éd. D. Dupont, G. Périlleux, A. Piette. Paris : Didier, 2000. P. 295–308.
- Tyssens J., Mirala P. Transnational Seculars : Belgium as an international Forum for Freethinkers and Freemasons in the Belle Époque // Rev. belge de philologie et d'histoire. 2012. T. 90. Fasc. 4. P. 1353–1372.

References

- Bordeaux, H. (1893). La crise morale de l'heure présente. In *Rev. générale*. January, pp. 5–42.
- Bordeaux, H. (1901). L'invasion étrangère dans la littérature française. In *Le Correspondant*. 25 déc., pp. 1144–1163.
- Boulogne, P. (2015). Europe's Conquest of the Russian Novel. The Pivotal Role of France and Germany. In *IberoSlavica*. Special Iss. Translation in Iberian-Slavonic Exchange, pp. 179–205.
- Boutchik, V. (1934). *Biographie des œuvres littéraires russes traduites en français*. Paris, Orobittg et C^{ie}. 198 p.
- Čečović, S., Béghin, L. (2014). Quelques aspects de la présence littéraire russe dans les revues belges de langue française de la fin-de-siècle. In *Rev. belge de philologie et d'histoire*. Vol. 92, pp. 877–891.
- Concours de prose. (1885). In *Union littéraire belge. Concours 1884–1885. Rapports et œuvres couronnées*. Bruxelles, P. Weissenbruch, Imprimeur du roi, pp. 115–157 [AML : MLA 2029]. (Rapports de M. Van de Wielle et de L. Solvay ; lettres de P. Weissenbruch et de E. Discailles).
- Corbet, Ch. (1967). *A l'ère des nationalismes. L'opinion française face à l'inconnu russe (1799–1894)*. Paris, Librairie Marcel Didier. 489 p.
- De Vogüé, E.-M. (1886). *Le roman russe*. Paris, Plon. LV, 351 p.
- Delizée, A., Gortchanina, O. (2013). Eugène Hins, un regard éclairé sur la Russie. In Gravet, C. (Ed.). *Traductrices et traducteurs belges*. Mons, Université de Mons, pp. 151–182.
- Denis, B., Klinkenberg, J.-M. (2005). *La littérature belge, précis d'histoire sociale*. Bruxelles, Labor. 303 p.
- Dostoevsky, F. M. (1972–1990). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 30 t.* [Complete Works and Letters. 30 Vols.]. Leningrad, Nauka. Vol. 6. Prestuplenie i nakazanie. 423 p. Vol. 23. Dnevnik pisatelya za 1876 god. Mai-oktyabr'. 423 p.
- Eckhardt, W. (2016). *The First Socialist Schism. Bakunin vs Marx in the International Working Men's Association*. Oakland, PM Press. 624 p.
- Fleury, J. (1881). Deux romanciers russes contemporains: Dostoïevskii et Pissemskii. In *La Rev. Bleue*. 26 February, pp. 278–281.
- Gal'tsova, E. D. (2008). Istoriya rukopisi kak priem perevodcheskoi adaptatsii. "Podpol'nyi dukh" (1886) Gal'perina-Kaminskogo i Morisa, po proizvedeniyam F. M. Dostoevskogo [Manuscript History as Adaptation through Translation. *Underground Spirit* (1886) based on F. M. Dostoevsky's Works by Halpérine-Kaminsky and Maurice]. In *Tekstologiya i geneticheskaya kritika: obshchie problemy, teoreticheskie perspektivy*. Moscow, Institut mirovoi literatury RAN, pp. 113–135.
- Gide, A. (1923). *Dostoïevski : articles et causeries*. Paris, Plon. 197 p.
- Halpérine-Kaminsky, É. (1929). En guise de préface. Comment on a dû traduire Dostoïevsky. In Dostoïevsky, F. *L'esprit souterrain / Adaptation revue et précédée d'une préface par E. Halpérine-Kaminsky*. Paris, Plon, pp. I–XXVIII.
- Hemmings, F. W. J. (1950). *The Russian Novel in France*. L., Oxford Univ. Press. 251 p.
- Hins, E. (1881). Alexandre II et le nihilisme. In *Rev. de Belgique*. Vol. 38. 15 May, pp. 5–43.
- Hins, E. (1883). *La Russie dévoilée au moyen de sa littérature populaire : L'épopée animale*. Paris, L. Baillièere et H. Messenger. 176 p.

- Hins, E. (1884). *Préface : document inédit*. KBR. B. R., Mss, II. 7163.
- Hins, E. (1885a). Les Confessions d'un assassin. In *Union littéraire belge. Concours 1884–1885. Rapports et œuvres couronnées*. Bruxelles, P. Weissenbruch, Imprimeur du roi, pp. 161–309 [AML: MLA 02092].
- Hins, E. (1885b). Un romancier-psychologue russe. Fédor Mikhaïlovitch Dostoïevsky. In *Rev. de Belgique*. Vol. 49. 15 February, pp. 178–185.
- Hins, E. (1885c). Un réaliste poète : Melnikof. In *La Société nouvelle*. 25 Sept., pp. 283–305.
- Kasatkina, T. A. (2003). Voskreshenie Lazarya: opyt egzegeticheskogo prochteniya romana F. M. Dostoevskogo "Prestuplenie i nakazanie" [The Resurrection of Lazarus: An Exegetic Reading of F. M. Dostoevsky's *Crime and Punishment*]. In *Voprosy literatury*. No. 1, pp. 176–208.
- KBR. 1881, 1885.
- Leclercq, É. (1886). Romans anglais et russes : Étude de littérature comparée. In *Rev. de Belgique*. Vol. 18. 15 September, pp. 30–51.
- Levaux, L. (1929). L'aspect russe du roman catholique. In *Romanciers : Montherlant, Cazin, Baumann, Van Offel, Dorgelès, Lekeux, Proust, Davignon, Mauriac, Bernanos, Audoux, Harlaire, Delteil, Dostoïevsky*. Paris, Desclée de Brouwer, pp. 242–281.
- Lotman, Yu. M. (2002). K postroeniyu teorii vzaimodeistviya kul'tur (semioticheskii aspekt) [Towards the Construction of a Theory of Intercultural Interaction (a Semiotic Aspect)]. In Lotman, Yu. M. *Stat'i po semiotike kul'tury i iskusstva*. St Petersburg, Akademicheskii proekt, pp. 110–120.
- Mathias, Y. (1995). Paul Bourget, un écrivain engagé. In *Vingtième siècle. Rev. d'histoire*. No. 45, pp. 14–29.
- Mayné, M. (1989). Eugène Hins et son expérience russe. In Stols, E., Waegemans, E. (Eds.). *Montagnes russes. La Russie vécue par des Belges*. Anvers, EPO, pp. 43–55.
- Mayné, M. (1994). *Eugène Hins : une grande figure de la Première Internationale en Belgique*. Bruxelles, Académie royale de Belgique. 287 p.
- Mil'china, V. A. (2003). Zhermena de Stal' i ee "filosoficheskaya geografiya" [Germaine de Staël and Her "Philosophical Geography"]. In Staël, G. de. *Desyat' let v izgnanii / transl. by V. A. Mil'china*. Moscow, Ob"edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo, pp. 12–41.
- Stepanova, M. A. (2014). "Krushenie idei" v romanakh "Prestuplenie i nakazanie" F. M. Dostoevskogo i "Uchenik" Poly Burzhe ["The Collapse of Ideas" in the Novels *Crime and Punishment* by F. M. Dostoevsky and *The Disciple* by P. Bourget]. In *Frantsuzskie passazhi F. M. Dostoevskogo*. St Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvenogo ekonomicheskogo universiteta, pp. 123–131.
- Trousson, R. (2000). La Revue de Belgique et le cosmopolitisme littéraire. In Dupont, D., Périlleux, G., Piette, A. (Eds.). *Au plaisir du texte*. Paris, Didier, pp. 295–308.
- Tyssens, J., Mirala, P. (2012). Transnational Seculars: Belgium as an International Forum for Freethinkers and Freemasons in the Belle Époque. In *Rev. belge de philologie et d'histoire*. Vol. 90. Fasc. 4, pp. 1353–1372.

The article was submitted on 24.08.2020

Непривычная роль: советская дипломатия между Вашингтоном и Пхеньяном в 1968 году*

Валерий Юнгблуд

Вятский государственный университет,
Киров, Россия

An Unusual Role: Soviet Diplomacy between Washington and Pyongyang in 1968**

Valery Yungblud

Vyatka State University,
Kirov, Russia

The seizure of the USS Pueblo, an American intelligence ship, on 23 January 1968 triggered one of the most acute and dangerous international crises during the Cold War. The US government comprehensively studied the situation and concluded that a forceful response to the North Korean action was futile, and any action with the use of military force was fraught with the unpredictable escalation and internationalisation of the conflict. In addition, President Lyndon Johnson's administration had the goal of saving the lives of internees from the ship. The solution to this problem acquired particular importance in connection with the upcoming presidential elections. Negotiations were chosen as a way to overcome the crisis, during which Washington repeatedly appealed to the Soviet government with requests for support in its difficult dialogue with the DPRK leadership. North Korean leader Kim Il Sung, for his part, chose the tactic of delaying negotiations. Both sides were in contact with the USSR, as a result of which Soviet diplomacy had to, on the one hand, facilitate the return of American sailors to their homeland, and, on the other, maintain their image of the leader of the world socialist system, condemning US espionage actions near the shores of a state friendly to the USSR. The purpose of this article is to show Soviet diplomacy in the unusual role of a mediator in the dialogue between Washington and Pyongyang, and to assess the significance of these efforts for resolving a conflict fraught with global

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00501) «Интернационализация внутренних конфликтов во внешней политике США (1945–2001 гг.): планирование, информационное сопровождение, военно-политическое участие».

** Citation: Yungblud, V. (2021). An Unusual Role: Soviet Diplomacy between Washington and Pyongyang in 1968. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1490–1502. DOI 10.15826/qr.2021.4.651.

Цитирование: Yungblud V. An Unusual Role: Soviet Diplomacy between Washington and Pyongyang in 1968 // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1490–1502. DOI 10.15826/qr.2021.4.651 / Юнгблуд В. Непривычная роль: советская дипломатия между Вашингтоном и Пхеньяном в 1968 году // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1490–1502. DOI 10.15826/qr.2021.4.651.

consequences. It is concluded that the actions of Soviet diplomacy in the context of this crisis contributed to the relaxation of tensions in US-Soviet relations.

Keywords: Soviet-American relations, USA-DPRK relations, local conflict, L. Johnson, L. Brezhnev, A. Dobrynin, Kim Il Sun

Захват американского разведывательного корабля «Пуэбло» 23 января 1968 г. стал причиной одного из наиболее опасных международных кризисов в годы холодной войны. Правительство США, всесторонне изучив ситуацию, пришло к выводу о бесперспективности силового ответа на акцию Северной Кореи. Любые действия с применением военной силы были чреваты эскалацией конфликта, его интернационализацией с непредсказуемыми последствиями. Перед администрацией президента Л. Джонсона стояла цель сохранить жизни интернированных членов экипажа. Особую значимость решение этой задачи приобретало в связи с очередными президентскими выборами. Для преодоления кризиса были предприняты переговоры, в процессе которых Вашингтон неоднократно обращался к правительству СССР с просьбами оказать поддержку в диалоге с руководством КНДР. Лидер Северной Кореи Ким Ир Сен, в свою очередь, избрал тактику затягивания переговоров. Обе стороны контактировали с СССР, в результате чего советской дипломатии приходилось не только содействовать возвращению на родину американских моряков, но и поддержать свой имидж лидера мировой системы социализма, осуждающего шпионские акции США вблизи берегов дружественного государства. Новые материалы РГАНИ, а также опубликованные и цифровые документальные коллекции Государственного департамента, разведывательных ведомств и научно-аналитических центров США показывают действия советской дипломатии в непривычной для нее роли посредника в диалоге между Вашингтоном и Пхеньяном, дают возможность оценить значение этих усилий для урегулирования конфликта. Делается вывод, что действия советской дипломатии во время этого кризиса способствовали разрядке напряженности в американо-советских отношениях.

Ключевые слова: советско-американские отношения, американо-северокорейские отношения, локальный конфликт, Л. Джонсон, Л. Брежнев, А. Добрынин, Ким Ир Сен

Противостояние сверхдержав и возглавляемых ими социально-политических систем в холодной войне создавало атмосферу постоянной тревожности. Хотя уровень воинственности враждующих сторон был высоким, до прямого вооруженного столкновения между ними дело не доходило. Конфронтация являлась главной характеристикой миропорядка, основанного на способности лидеров США и СССР договариваться между собой для преодоления возникавших международных кризисов, прибегая к ограниченному сотрудничеству. Безопасное соперничество в условиях холодной войны было возможно только при наличии у сверхдержав авторитета, необходимого для того, чтобы «сдерживать поведение зависящих от них союзников» [Suri, p. 246].

Обе стороны были заинтересованы в том, чтобы международные процессы были управляемыми и предсказуемыми. Практически любой локальный конфликт в условиях блокового противостояния мог мгновенно интернационализироваться и нарушить глобальную стабильность. В начале 1968 г. угроза возникновения такого локального конфликта внезапно возникла на Дальнем Востоке в связи с захватом северокорейскими пограничными катерами американского разведывательного корабля «Пуэбло». Это беспрецедентное по своей дерзости событие произошло на фоне сложной международной обстановки. В процессе урегулирования инцидента заметная роль принадлежала СССР, дипломатия которой выступила в роли посредника между Вашингтоном и Пхеньяном.

Подробности истории с захватом «Пуэбло» и переговоров об условиях освобождения экипажа были запечатлены в тысячах документов, осевших в американских, корейских и российских архивах. Основой для данной статьи стали недавно рассекреченные документы РГАНИ [РГАНИ. Ф. 3, 5], а также опубликованные и цифровые коллекции документов Государственного департамента, разведывательных ведомств, мемориальных и научно-аналитических центров США [NARA. RG 59. Box 2265. POL 33–6 KORN-US; FRUS, vol. 19; LBJL].

Интерес к теме подогревается современным состоянием международных отношений на Дальнем Востоке. Если история захвата и последующих американо-северокорейских переговоров изучена и представлена достаточно полно [Newton; Cheevers; Duermeier; Садаков], то роль СССР в урегулировании этого конфликта чаще всего остается за кадром. Исключениями являются статья В. П. Ткаченко и документальный очерк С. Радченко, сфокусированные преимущественно на опровержении выводов о причастности СССР к планированию захвата северокорейской стороной американского судна [Ткаченко; Radchenko].

Захват «Пуэбло» и эскалация кризиса

«Пуэбло» был одним из трех разведывательных кораблей Военно-морского флота США, оборудованных новейшими средствами сбора разведанных в прибрежных водах недружественных США государств, а также в непосредственной близости от их боевых кораблей и военных баз². Решение о создании этой группы было принято еще в 1965 г. К концу 1967 г. корабль был подготовлен для выполнения поставленных задач [Aid, ch. 8]. 11 января он вышел на боевое дежурство для вы-

² Два других – «Баннер» и «Палм-Бич». Все три единицы группы «кораблей технических исследований» были возвращены в строй после длительной консервации. Это были внешне непримечательные малотоннажные корабли (водоизмещение «Пуэбло» всего 900 т), оснащенные новейшим криптографическим и криптологическим оборудованием и укомплектованные квалифицированным штатом. В составе экипажа «Пуэбло», кроме специалистов в области радиоперехватов, электронного слежения, шифровки, дешифровки и пр., находились два океанографа – профессиональные разведчики Д. Так и Х. Аирдейл, которые вели исследование дна океана для возможного использования полученных данных подводным флотом США [Newton, p. 18–19, 31].

полнения миссии по сбору информации, перемещаясь вдоль восточного побережья Корейского полуострова от советско-северокорейской границы на севере до условной линии демилитаризованного разграничения КНДР и Республики Корея на юге [Newton]. Корабль был захвачен 23 января 1968 г. северокорейскими торпедными катерами и отконвоирован в порт Вонсан. На борту находились 83 чел. Во время задержания корабля один матрос (Дуэйн Ходжес) погиб, 9 чел. получили ранения, 82 члена экипажа были направлены в лагерь для военнопленных. 11 месяцев они находились под стражей. Переговоры между американскими и корейскими дипломатами продлились около года и завершились освобождением моряков 23 декабря. Корейские власти отказались вернуть американцам сам корабль [Duermaeyer].

Президент Линдон Джонсон позднее назвал инцидент с «Пуэбло» первым звеном в цепочке «кризисных», «трагических» и «разочаровывающих» событий, сделавших 1968 г. одним из самых «агонизирующих» за всю историю президентской власти в США [Johnson, 1971, p. 532]. О произошедшем ему было доложено по телефону в 2.24 ночи 23 января. В тот же день в Белом доме состоялось первое совещание высших должностных лиц администрации, открывшее череду встреч государственных руководителей, аналитиков и представителей спецслужб, участники которых исходили из того, что действия северокорейской стороны были незаконными, поскольку «Пуэбло» границу территориальных вод Северной Кореи не нарушал; что решение о захвате корабля ВМФ США принималось в Пхеньяне на самом верхнем уровне власти; что оно не было спонтанным и, по всей вероятности, согласовывалось с руководством СССР и (или) КНР; что захват корабля был частью масштабного плана коммунистов, нацеленного на изменение соотношения сил в Восточной Азии. На основании этого был сделан вывод о том, что США должны предпринять «сильный» ответный ход и вынудить Пхеньян вернуть захваченный корабль вместе с экипажем на американских условиях [FRUS, vol. 29, p. 461–463]. Результатами стали переброска к берегам Корейского полуострова авианосной группы «Энтерпрайз», входившей в состав Седьмого флота США, демонстративное включение в состав американской группировки в Японском море разведывательного корабля «Баннер», но на этот раз уже с соответствующим военно-морским и военно-воздушным прикрытием, а также существенное усиление воинского контингента США в Южной Корее [Johnson, 1971, p. 385; Drea, p. 482].

Развитие ситуации вокруг «Пуэбло» в первые дни после инцидента шло по пути эскалации. Произошедшее застало администрацию Л. Джонсона врасплох. Соединенным Штатам был нанесен значительный материальный и репутационный ущерб. Однако смятение в Белом доме, Государственном департаменте, военных и разведывательных ведомствах было вызвано не только фактом захвата корабля как таковым. Ситуация существенно осложнялась тем, что это был разве-

дывательный корабль, официально зарегистрированный как научно-исследовательское океанографическое судно. Более того, он был оснащен самым современным оборудованием. И хотя в США надеялись на то, что экипаж успел уничтожить секретную документацию и наиболее ценные приборы, угроза того, что в руки КНДР и СССР попали документы и аппаратура, являвшиеся объектами государственной тайны, была вполне реальной. В таких условиях администрация, опираясь на рекомендации рабочей группы «Пуэбло» при Совете национальной безопасности (СНБ), сочла за благо отказаться от военных акций [NARA. RG 59. Box 2265. POL 33–6 KORN-US] и громких пропагандистских копаний и сосредоточиться на переговорах с руководством Северной Кореи об условиях освобождения экипажа.

Пол Нитце, занимавший в 1968 г. пост заместителя министра обороны, в интервью незадолго до освобождения моряков из плена заявил, что с самого начала инцидента администрация не помышляла об «акциях возмездия», поскольку в этом случае пришлось бы пожертвовать жизнями членов экипажа [LBJL]. Такая версия хорошо вписывалась в предвыборную стратегию демократической партии, но не являлась точной. Планы возмездия в администрации обсуждались, но под давлением обстоятельств к концу января они были отброшены. Началась подготовка к переговорам с воинственно настроенной и неуступчивой северокаорейской делегацией. Определенные надежды на помощь в урегулировании инцидента в Вашингтоне связывали с Советским Союзом.

Американо-советский диалог

В первые дни после начала конфликта в Вашингтоне в качестве рабочей гипотезы использовалось предположение о причастности СССР к планированию захвата «Пуэбло». Отчасти это было следствием сложившегося за годы холодной войны обыкновения причиной многих проблем, с которыми США приходилось сталкиваться в международных делах, считать «руку Москвы». На этот раз аргументом в пользу версии об участии Кремля в похищении американского корабля стал отчет посла США в Москве Л. Томпсона о выполнении им поручения государственного секретаря Дина Раска немедленно связаться с главой МИД СССР А. А. Громыко и потребовать, чтобы советская сторона установила контакт с руководством Северной Кореи и настояла на немедленном возвращении Соединенным Штатам захваченного корабля и экипажа. Повелительное наклонение, использованное при выполнении этой инструкции, не привело к желаемому результату. Ответ Москвы последовал незамедлительно и гласил, что СССР не имеет никакого отношения к инциденту, и правительству США следует обсуждать эту тему с правительством КНДР [FRUS, vol. 29, p. 459–460]. Скорость, с которой был подготовлен ответ, и резкость формулировок навели Томпсона на мысль, что СССР был осведомлен о событиях в Корее и подготовил ответ заранее. Несколько дней этот вывод являлся ба-

зовой гипотезой при анализе обстановки на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии. Президент Джонсон, министр обороны Р. Макнамара, советник президента по национальной безопасности У. Ростоу и ряд других руководителей полагали, что Кремль координирует наступательные действия мирового коммунизма, и допускали наличие связи между нагнетанием конфликтного потенциала на Корейском полуострове и начавшимся 30 января широкомасштабным наступлением коммунистических сил во Вьетнаме [Drea, p. 482].

Тем не менее, постепенно восприятие происходящего в Вашингтоне становилось менее эмоциональным. 26 января президент Джонсон обратился с письмом к председателю Совета Министров СССР А. Н. Косыгину, в котором изложил американскую версию произошедшего и попросил оказать содействие в урегулировании конфликтной ситуации. Делая этот жест, президент имел некоторые основания рассчитывать на благоприятную реакцию со стороны советского премьера. Они были лично знакомы, неформальная встреча двух лидеров в конце июня 1967 г. наметила некоторые направления сближения позиций СССР и США на международной арене. Ответ Косыгина был выдержан в жестких формулировках, которые описывали советскую позицию в данном вопросе. Во-первых, ответственность за возникновение инцидента безоговорочно возлагалась на США, поскольку «Пуэбло» вторгся в пределы территориальных вод КНДР; во-вторых, указывалось, что миссия американского корабля была сугубо разведывательной, враждебной интересам Северной Кореи; в-третьих, подчеркивалось, что с самого начала инцидента американское руководство встало на путь эскалации конфликта, тем самым существенно затруднив его урегулирование. В заключение он призвал президента США не совершать опрометчивых действий и сделать все, что от него зависит, для «создания благоприятной атмосферы» в целях конструктивного американо-северокорейского диалога [РГАНИ. Ф. 3. Оп. 72. л. 77–79].

31 января состоялось заседание Политбюро ЦК КПСС, на котором обсуждались вопросы о положении в Корее и развитие ситуации в связи с американским кораблем «Пуэбло». В инструкциях советским послам в Вашингтоне и Пхеньяне, утвержденных на этом заседании, констатировалось, что «за последние дни обстановка в США стала немного более спокойной, накал со стороны США несколько ослаб». Отмечалось, что в переписке и публичных выступлениях президента Джонсона и государственного секретаря Раска теперь отсутствуют угрозы в адрес КНДР. Такую смену интонаций в Политбюро сочли следствием воздействия советов «отказаться от политики нажима», направляемых по каналам ООН и посольства СССР в Вашингтоне американским руководителям [РГАНИ. Ф. 3. Оп. 72. Л. 8].

Инцидент в контексте международных событий 1968 г.

Судьба «Пуэбло» и его экипажа в течение без малого года держала в напряжении администрацию президента Джонсона, но, в отли-

чие, например, от истории с захватом заложников в Иране 4 ноября 1979 г.³, это событие не имело столь же широкого резонанса. В анналах 1968 г. оно заняло относительно скромное место. Профессор лондонского Королевского колледжа Ричард Вайнен в хронологической таблице, посвященной этому периоду истории, инцидент с «Пуэбло» упоминания не удостоил [Вайнен, с. 501–516]. Сухо и без комментариев о нем говорится в «Линиях времени», предваряющих собрания документов и интервью, подготовленные в рамках образовательных и исследовательских проектов ряда американских университетов, колледжей и мемориальных центров, включая коллекцию устной истории Музея и Библиотеки Линдона Б. Джонсона в Остине (штат Техас) [The Whole World]. Сам президент Джонсон и представители его администрации впоследствии неохотно вспоминали об этой истории. Государственный секретарь Дин Раск и министр обороны Кларк Клиффорд, дипломат Сайрус Вэнс (в тот момент личный представитель Л. Джонсона в ранге посла по особым поручениям в Республике Корея) в своих мемуарах оставили о ней буквально по несколько строк. В дневниках весьма чутких и квалифицированных экспертов из числа современников Артура Шлезингера-младшего и Джорджа Кеннана, а также в воспоминаниях непосредственного участника консультаций с советской стороной по поводу «Пуэбло» Ч. Боленга об этом инциденте не сказано ни слова [Johnson, 1971, p. 532–537; Vance, p. 144, 408; Rusk, p. 335–341]. Почему?

История с «Пуэбло» не давала Вашингтону оснований для героизации этого события и его основных участников. В результате цепочки решений, принятых руководителями страны и ВМФ США, был обстрелян и захвачен военный корабль, разведывательная миссия которого была доказана и не подвергалась сомнениям. В распоряжение противников США в холодной войне попали документы и оборудование, использованные впоследствии для дешифровки огромного количества секретных американских документов. В отчете, подготовленном экспертами Главного разведывательного управления для Отдела оборонной промышленности ЦК КПСС, представлено подробное описание оборудования, находившегося на «Пуэбло». По техническим характеристикам эти трофеи либо превосходили советские аналоги, либо находились на том же уровне, но были значительно компактней. Отдельно отмечалось, что северокорейская сторона не чинила препятствий для подробного изучения американского оборудования [РГАНИ. Ф. 5. № 59. Л. 30–53]. В докладной записке на имя Д. Ф. Устинова сообщалось о девяти комплектах аппаратуры для шифрования. Отмечалось

³ Имеется в виду дипломатический кризис в американо-иранских отношениях в 1979–1981 гг., когда 4 ноября 1979 г. во время Исламской революции в Иране американское посольство и 66 работавших там дипломатов были захвачены антиамерикански настроенной группой вооруженных студентов. Попытка администрации Дж. Картера освободить заложников (специальная операция «Орлиный коготь») провалилась. Заложники были освобождены только 20 января 1981 г. в результате переговоров. Этот кризис справедливо считается одной из причин провала Дж. Картера на выборах 1980 г.

также, что имеющиеся приборы представляют значительный оборонный и научный интерес [РГАНИ. Ф. 5. № 59. Л. 1–3].

Упоминание о наличии на борту шифровального оборудования имело особый смысл – за несколько недель до инцидента старший офицер американского ВМФ Джон Уолкер передал советскому резиденту ценную криптологическую информацию, включая ключи для военного шифровального оборудования, используемого военно-морской разведкой США. Получение доступа к этому оборудованию, в частности, к шифровальной машине RW-7, по оценкам американских экспертов, позволило советским специалистам расшифровать около миллиона американских депеш [Thompson, p. 215–216]. В полном объеме масштабы этого провала в США смогли оценить лишь 17 лет спустя, когда стало известно об измене Уолкера. Но даже тот ущерб, который стал очевидным сразу после захвата «Пуэбло», американцами был оценен как «весьма существенный» и «не имеющий аналогов в современной истории» [Aid, ch. 8].

Тот факт, что в момент задержания «Пуэбло», по мнению американской стороны, находился за пределами территориальных вод Северной Кореи, был слабым утешением. Он стал темой многочисленных дискуссий специалистов в области международного и морского права, в разных интерпретациях доводился до сведения правительств государств по разные стороны от линии фронта холодной войны, многократно поднимался во время переговоров по урегулированию инцидента между делегациями США и КНДР в Пханмунджоме, но на исход переговоров, да и на состояние общественных настроений в мире, судя по всему, существенно не повлиял. А. Шлезингер, во всяком случае, размышляя об итогах выборов 1968 г., во время которых действующий президент Джонсон свою кандидатуру не выдвинул, а его преемник Хьюберт Хэмфри вчистую проиграл республиканцу Ричарду Никсону, среди причин разгрома демократов назвал не скандал с захватом американского корабля с экипажем на борту, а военную эскалацию во Вьетнаме [Schlesinger, p. 302], хотя к началу ноября 1968 г., когда президентская гонка завершилась, уже несколько месяцев шли парижские переговоры о прекращении войны во Вьетнаме [Тимошенко; Хейстингс, с. 12–15]⁴, а сам президент дважды выступил с обращением к нации с заявлениями об ограничении войны и о прекращении бомбардировок Северного Вьетнама [Johnson, 1968a; Johnson, 1968b].

По ряду причин демократическая администрация отказалась использовать в предвыборных интересах инцидент с «Пуэбло». Администрация не стала прибегать ни к одному из возможных сценариев – ни поднимать патриотическую волну под лозунгом освобождения удерживаемого в плену экипажа, ни акцентировать тему сохранения жизней моряков и форсировать движение в сторону отказа от конфронтации в пользу мирного урегулирования конфликта с Северной

⁴ Восходящая стадия эскалации пришлась на 1965–1969 гг.

Кореей. Выбран был третий вариант с изнурительными переговорами (на которых у американской дипломатии позиции были откровенно слабыми), да еще и с привлечением в качестве посредника Советского Союза, что заслуживает отдельного комментария.

На начальной стадии урегулирования американская дипломатия сумела преодолеть давние предубеждения в отношении СССР. Зыбкий, но все же вполне осязаемый ресурс доверия был задействован уже в конце января 1968 г. Впоследствии он укреплялся во многом благодаря последовательной линии советского руководства и дипломатии. Посол СССР в США А. Добрынин вспоминал, что в середине февраля у него состоялась встреча с государственным секретарем Д. Раском: «На этот раз речь шла об американском корабле “Пуэбло”, захваченном северокорейцами у берегов Северной Кореи. Раск, опасаясь серьезных осложнений, попросил, чтобы Советский Союз как-то посодействовал урегулированию этого инцидента. Выполняя эту просьбу, мы оказали содействие, хотя это было непросто» [Добрынин, с. 158]. Известно, что эта тема находилась в поле зрения Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева, который неоднократно в течение января – февраля 1968 г. разговаривал с Добрыниным, а 26 февраля имел трехчасовую беседу с министром обороны КНДР Ким Чан Боном. По поводу инцидента велась оживленная переписка между Государственным департаментом США и Министерством иностранных дел СССР.

Тема «Пуэбло» в советско-северокорейских отношениях

По линии советско-северокорейских отношений на протяжении всего процесса урегулирования поддерживался напряженный диалог, внесший лепту в охлаждение отношений СССР с этим непростым, но стратегически важным союзным государством на восточных рубежах [Ланьков, с. 42–43].

Мотивы Северной Кореи, решившейся на радикальное обострение международной напряженности, вплоть до настоящего времени не вполне ясны. Вероятнее всего, захват «Пуэбло» был навеян амбициями Пхеньяна повисить свой авторитет в мировом коммунистическом движении. Эта акция стояла в одном ряду с участвовавшими в этот момент конфликтами в районе демилитаризованной зоны и непрекращавшимся давлением Севера на Южную Корею с целью вызвать там волну протестных выступлений против действующего режима с перспективой объединения страны. Возможно, сказывался притягательный пример маоистского Китая, в котором именно в это время достигла своего пика культурная революция.

Советские руководители и дипломаты хорошо ориентировались в логике внешнеполитических построений Ким Ир Сена и с тревогой наблюдали за развитием кризиса. Документы посла СССР в Пхеньяне Н. Г. Сударикова свидетельствуют о том, что советское посольство внимательно отслеживало все фазы конфликта, осознавало, что руководство КНДР, предлагая свою версию конфликта, не всегда точ-

но передает факты и не слишком заботится о том, чтобы привести свой курс в соответствие с нормами международного права. Одно-сторонние воинственные действия Пхеньяна вызывали беспокой-енность не только у сотрудников посольства, но и в Политбюро ЦК КПСС [РГАНИ. Ф. 5. Оп. 60. Д. 377. Л. 37–45, 121–142]. Тактика, из-бранная в общении с корейской стороной, сводилась к следующему: а) официально поддерживать корейскую интерпретацию конфликта, информировать о наиболее существенных фактах обсуждения с аме-риканцами проблемы «Пуэбло»; б) в беседах с представителями США и в ООН отстаивать «принципиальную линию КНДР по защите сво-его суверенитета»; в) оказывать КНДР необходимую материальную поддержку поставками сырья и товаров, в том числе и на безвозмезд-ных условиях; г) в случае необходимости информировать Пхеньян об инициативах и предложениях американской стороны; д) доби-ваться скорейшего разрешения конфликта, в том числе путем «вы-дворения членов экипажа» американского корабля за пределы КНДР; е) при любых обстоятельствах избегать эскалации напряженности [РГАНИ. Ф. 3. Оп. 72 (Протокол 68). Л. 52–53; Ф. 3. Оп. 72 (Протокол 72, т. 2). Л. 104–105; Ф. 3. Оп. 72 (Протокол 98, т. 1). Л. 15–16]. Боль-шинство этих инициатив показали свою эффективность. Не удалось настоять только на выдворении моряков из страны, но условия ос-вобождения в декабре 1968 г. были несравненно благоприятнее для США, чем угроза публичного суда над ними, на котором на опреде-ленном этапе настаивали корейские власти.

По меркам января 1968 г. моряки с «Пуэбло», сдавшие почти без боя корабль врагу, в глазах американского истеблишмента не вы-глядели героями. Буквально через несколько дней после того, как новость о пленении северокорейцами американского разведыва-тельного корабля выплеснулась в СМИ, войска Северного Вьетнама и подразделения Вьетконга начали Тетское наступление, во время которого боевые подразделения армии США нередко показывали образцовую стойкость и героизм. В сравнении с мужеством защит-ников американского посольства в Сайгоне, отразивших 31 января штурм и в кровопролитной перестрелке сохранивших неприкосно-венность канцелярии посольства с находившимися в ней секретными документами, экипаж «Пуэбло» выглядел невыигрышно [Хейстингс, с. 501–503, 508–509].

У Л. Джонсона в связи с потерей корабля возникали большие по-литические проблемы [Bullion, p. 190]. В США начиналась предвы-борная кампания. Моряки в глазах избирателей оставались «хороши-ми парнями», и их возвращение на родину живыми становилось для администрации делом чести.

В мемуарах участников тех событий и в исторических трудах часто присутствуют рассуждения о драматическом выборе Джонсона в поль-зу дипломатического способа их освобождения. На самом деле выбора не было. Дипломатия была единственным способом возвращения чле-

нов экипажа живыми. Любое другое решение вело к трагическому исходу для моряков и безусловной потере престижа для администрации. Переговоры при посредничестве СССР были, таким образом, не лучшим, а единственным шансом бескровно завершить кризис.

Героями моряки не стали, но и мучениками не стали тоже. Добившись их освобождения, администрация не просто вернула на родину и в семьи «хороших парней», она добилась гораздо большего – ей удалось на длительное время прикрыть один из наиболее сокрушительных за всю историю страны провалов ВМФ и разведки, а также хоть как-то сохранить лицо в публичном пространстве при том, что по любым меркам сражение за «Пуэбло» завершилось для администрации полным разгромом. Практически сразу стало известно о том, что в руки северокорейских и советских специалистов попали сверхсекретные документы, раскрывавшие систему сбора разведанных Управлением национальной разведки США и командованием ВМФ, а также источники утечки секретной информации, находившиеся на территории СССР и Северной Кореи. Эти каналы сбора разведанных были немедленно перекрыты [Aid, ch. 8].

История с захватом американского разведывательного корабля и последующих переговоров об условиях освобождения экипажа стала уникальным примером миротворческой работы советской дипломатии, в которой были заинтересованы обе конфликтующие стороны. Во многом благодаря этим усилиям удалось погасить конфликт. В процессе этих переговоров Советский Союз укрепил свой международный авторитет. В дальнейшем это, видимо, повлияло на относительно мягкую реакцию США на ситуацию во время Пражской весны и ввода войск ОВД в Чехословакию. Взаимодействие СССР и США стало одним из факторов, сделавших возможным переход от холодной войны к периоду разрядки международной напряженности.

Список литературы

Вайнен Р. Долгий '68 : Радикальный протест и его враги. М. : Альпина нон-фикшн, 2020. 626 с.

Добрынин А. Сугубо доверительно : Посол в Вашингтоне при шести президентах США (1962–1986 гг.) М. : Автор, 1997. 688 с.

Ланьков А. Н. Северная Корея: вчера и сегодня. М. : Вост. лит., 1995. 291 с.

РГАНИ. Ф. 3. Оп. 72. Ф. 5. № 59; Оп. 60. Д. 377.

Садаков Д. А. Диалог США и КНДР в процессе освобождения экипажа разведывательного корабля «Пуэбло», 1968 г. // Вестн. Дип. акад. МИД России : Россия и мир. 2021. № 2 (28). С. 132–154.

Тимошенко А. Г. «Путь в трясиину» или «свет в конце туннеля»? Эскалация военных действий США во Вьетнаме (1965–1967 гг.) // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2012. № 364. С. 84–90.

Ткаченко В. Уроки корейского кризиса 1968 года // Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 1. С. 82–102.

Хейстингс М. Вьетнам. История трагедии : 1945–1975. М. : Альпина нон-фикшн, 2021. 866 с.

Aid M. The Secret Sentry: The Untold History of the National Security Agency. N. Y. : Bloomsbury Press, 2009. 432 p.

Bullion J. L. *Lyndon B. Johnson and the Transformation of American Politics.* N. Y. : Pearson Ed., 2008. 260 p.

Cheevers J. *Act of War: Lyndon Johnson, North Korea, and the Capture of the Spy Ship Pueblo.* N. Y. : New Am. Library, 2013. 431 p.

Drea E. *History of the Office of the Secretary of Defense. Vol. 6. Covering McNamara, Clifford, and the Burdens of Vietnam 1965–1969, and the Middle East, North Korea, and Dominican Republic.* Washington : Office of the Secretary of Defense, 2011. 713 p.

Duermaeyer J. *The Capture of the USS Pueblo: The Incident, the Aftermath and the Motives of North Korea.* Jefferson, North Carolina : McFarland & Co, 2019. 199 p.

FRUS. 1964–1968. Vol. 29. Part 1. Korea. Washington : GPO, 2000. 861 p.

Johnson L. B. *The President's Address to the Nation Announcing Steps To Limit the War in Vietnam and Reporting His Decision Not To Seek Reelection, March 31, 1968a* // *The Am. Presidency Project* : [website]. URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/the-presidents-address-the-nation-announcing-steps-limit-the-war-vietnam-and-reporting-his> (accessed: 11.08.2021).

Johnson L. B. *The President's Address to the Nation Upon Announcing His Decision To Halt the Bombing of North Vietnam, October 31, 1968b* // *The Am. Presidency Project* : [website]. URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/the-presidents-address-the-nation-upon-announcing-his-decision-halt-the-bombing-north> (accessed: 11.08.2021).

Johnson L. B. *The Vantage Point: Perspectives of the Presidency 1963–1969.* N. Y. : Holt : Rinehart and Winston, 1971. 636 p.

LBJL – Lyndon Bain Johnson Library : [website]. Oral history transcript. Paul Henry Nitze, interview 2 (II), 12.10.1968, by Dorothy Pierce (McSweeney). URL: <https://discoverlbj.org/item/oh-nitzep-19681210-2-74-209-b> (accessed: 11.08.2021).

NARA. RG 59. General Records of the Department of State. Central Foreign Policy Files, 1967–1969. Boxes 2265, 2267–2275.

Newton R. E. *The Capture of USS Pueblo and Its Effect on SIGINT Operations.* Maryland : Center for Cryptologic History, National Security Agency, 1992. 266 p.

Radchenko S. *The Soviet Union and the North Korean Seizure of the USS Pueblo: Evidence from Russian Archives* // *Cold War Intern. History Project. Working Paper.* 2005. № 47. 73 p.

Rusk D. *As I Saw It: A Secretary of State Memoirs.* N. Y. : I. B. Tauris & Co, 1990. 589 p.

Schlesinger A. M., Jr. *Journals, 1952–2000* / ed. by A. Schlesinger, S. Schlesinger. N. Y. : The Penguin Press, 2007. 894 p.

Suri J. *Power and Protest : Global Revolution and Rise of Détente.* Cambridge ; Massachusetts : Harvard Univ. Press, 2003. 384 p.

Thompson N. *The Hawk and the Dove: Paul Nitze, George Kennan, and the History of the Cold War.* N. Y. : Henry Holt Company, 2009. 403 p.

Vance C. *Hard Choices: Critical Years in American Foreign Policy.* N. Y. : Simon and Schuster, 1983. 541 p.

The Whole World Was Watching an Oral History of 1968 // *Center for Digital Scholarship – Brown University Library* : [website]. URL: <http://cds.library.brown.edu/projects/1968/reference/timeline.html> (accessed: 11.08.2021).

References

Aid, M. (2009). *The Secret Sentry: The Untold History of the National Security Agency.* N. Y., Bloomsbury Press. 432 p.

Bullion, J. L. (2008). *Lyndon B. Johnson and the Transformation of American Politics.* N. Y., Pearson Education. 260 p.

Cheevers, J. (2013). *Act of War: Lyndon Johnson, North Korea, and the Capture of the Spy Ship Pueblo.* N. Y., New Am. Library. 431 p.

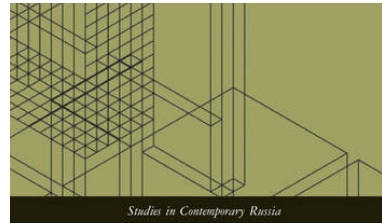
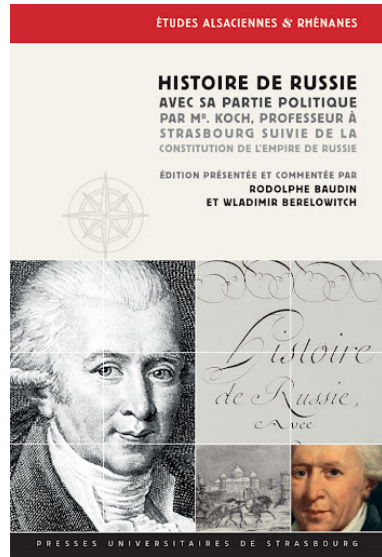
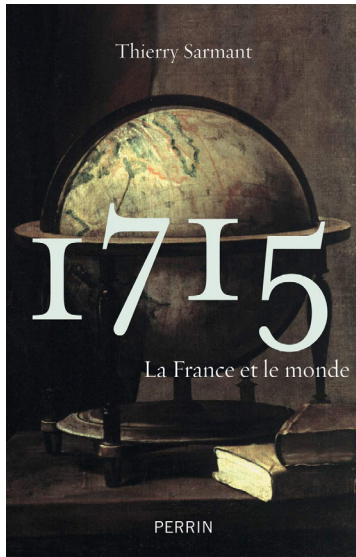
Dobrynin, A. (1997) *Sugubo doveritel'no. Posol v Washington pri schesti prezidentakh SShA (1962–1986 gg.)* [Strictly Confidential: An Ambassador to Washington under Six US Presidents (1962–1986)]. Moscow, Avtor. 688 p.

Drea, E. (2011). *History of the Office of the Secretary of Defense. Vol. 6. Covering McNamara, Clifford, and the Burdens of Vietnam 1965–1969, and the Middle East, North Korea, and Dominican Republic.* Washington, Office of the Secretary of Defense. 713 p.

- Duermaeyer, J. (2019). *The Capture of the USS Pueblo: The Incident, the Aftermath and the Motives of North Korea*. Jefferson, North Carolina, McFarland & Co. 199 p.
- FRUS. 1964–1968. (2000). Vol. 29. Part 1. Korea. Washington, GPO. 861 p.
- Hastings, M. (2021). *V'etnam. Istoriya tragedii. 1945–1975* [Vietnam. An Epic Tragedy, 1945–1975]. Moscow, Al'pina non-fiction. 866 p.
- Johnson, L. B. (1968a). The President's Address to the Nation Announcing Steps to Limit the War in Vietnam and Reporting His Decision not to Seek Reelection, March 31. In *The Am. Presidency Project* [website]. URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/the-presidents-address-the-nation-announcing-steps-limit-the-war-vietnam-and-reporting-his> (accessed: 11.08.2021).
- Johnson, L. B. (1968b). The President's Address to the Nation upon Announcing His Decision to Halt the Bombing of North Vietnam, October 31. In *The Am. Presidency Project* [website]. URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/the-presidents-address-the-nation-upon-announcing-his-decision-halt-the-bombing-north> (accessed: 11.08.2021).
- Johnson, L. B. (1971). *The Vantage Point: Perspectives of the Presidency 1963–1969*. N. Y., Holt, Rinehart and Winston. 636 p.
- Lan'kov, A. (1995). *Severnaya Koreya: vchera i segodnya* [North Korea – Yesterday and Today]. Moscow, Vostochnaya literatura. 291 p.
- LBLJ – *Lindon Bain Johnson Library* [website]. (1968). Oral History Transcript, Paul Henry Nitze, Interview 2 (II), 12 October, by Dorothy Pierce (McSweeney). URL: <https://discoverljb.org/item/oh-nitze-19681210-2-74-209-b> (accessed: 11.08.2021).
- NARA. RG 59. General Records of the Department of State. Central Foreign Policy Files, 1967–1969. Boxes 2265, 2267–2275.
- Newton, R. E. (1992). *The Capture of USS Pueblo and Its Effect on SIGINT Operations*. Maryland, Center for Cryptologic History, National Security Agency. 266 p.
- Radchenko, S. (2005). The Soviet Union and the North Korean Seizure of the USS Pueblo: Evidence from Russian Archives. In *Cold War Intern. History Project. Working Paper*. No. 47. 73 p.
- RGANI [Russian State Archive of Contemporary History]. Stock 3. List 72. Stock 5. No. 59; List 60. Dos. 377.
- Rusk, D. (1990). *As I Saw It: A Secretary of State Memoirs*. N. Y., I. B. Tauris & Co. 589 p.
- Sadakov, D. A. (2021). Dialog SShA i KNDR v protsesse osvobozhdeniya ekipazha razvedyvatel'nogo korablya “Pueblo”, 1968 g. [The Dialogue between the United States and the DPRK in the Process of Releasing the Crew of the Pueblo Reconnaissance Ship, 1968]. In *Vestnik Diplomaticheskoi akademii MID Rossii. Rossiya i mir*. No. 2 (28), pp. 132–154.
- Schlesinger, A. M., Jr. (2007). *Journals, 1952–2000* / ed. by A. Schlesinger, S. Schlesinger. N. Y., The Penguin Press. 894 p.
- Suri J. (2003). *Power and Protest. Global Revolution and Rise of Détente*. Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press. 384 p.
- The Whole World Was Watching an Oral History of 1968. (N. d.). In *Center for Digital Scholarship – Brown University Library* [website]. URL: <http://cds.library.brown.edu/projects/1968/reference/timeline.html> (accessed: 11.08.2021).
- Thompson, N. (2009). *The Hawk and the Dove: Paul Nitze, George Kennan, and the History of the Cold War*. N. Y., Henry Holt Company. 403 p.
- Timoshenko, A. G. (2012). “Put' v tryasinu” ili “svet v kontse tonnelya”? Eskalatsiya voennykh deistvii SShA vo V'etname (1965–1967 gg.) [“A Way into the Bog” or “a Light at the End of the Tunnel”? Escalation of US Military Operations in Vietnam (1965–1967)]. In *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. No. 364, pp. 84–90.
- Tkachenko, V. (2008). Uroki koreiskogo krizisa 1968 goda [Lessons from the 1968 Korean Crisis]. In *Problemy Dal'nego Vostoka*. No. 1, pp. 82–102.
- Vance, C. (1983). *Hard Choices: Critical Years in American Foreign Policy*. N. Y., Simon and Schuster. 541 p.
- Vinen, R. (2020). *Dolgi '68. Radikal'nyi protest i ego vragi* [Long '68: Radical Protest and Its Enemies]. Moscow, Al'pina non-fiction. 626 p.



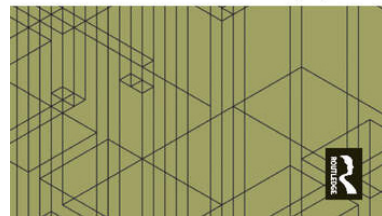
Controversiae
et recensiones



RUSSIAN MODERNIZATION

A NEW PARADIGM

Edited by
Markku Kivinen and Brendan Humphreys



Controversiae
et recensioni

DOI 10.15826/qr.2021.4.652



УДК 930+94(100)"05/...17"+008(44)+94(470)"17"

Просвещение в глобальной истории*

Рец. на: *Sarmant T.* 1715: La France et le monde. Paris : Perrin, 2017. 576 p.

Яков Лазарев

Даниил Манин

Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия

The Lumières in Global History**

Rev. of: *Sarmant, T.* (2017). *1715: La France et le monde.* Paris, Perrin. 576 p.

Yakov Lazarev

Daniil Manin

Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia

The authors review T. Sarmant's *1715: La France et le monde* published by Perrin in Paris in 2017. The monograph is a new attempt to reflect on the history of France and Europe in a global context. The renewed interest in global history in France marked by the works of F. Norel, L. Testot, S. Gruzinski, etc. can be illustrated by the book under review. Sarmant broadens the understanding of European influence on the global historical process, which is especially relevant in studies of Russia's transformations in the eighteenth century. In the work, the researcher uses the accumulated material of French historiography to create his model of the French role in the formation of the modern world. The author also shows how the world of the eighteenth century was reflected in French culture and how France and its specificities were understood in other regions of the world. The study provides interesting conceptual observations that allow us to take a new look at the known events of world history.

Keywords: Lumières, global history, French culture, early modern period, France, Peter I

* Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Министерства науки и высшего образования по теме «Региональная идентичность России: компаративные историко-филологические исследования» № FEUZ-2020-0056.

** *Citation:* Lazarev, Ya., Manin, D. (2021). The Lumières in Global History. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1505–1517. DOI 10.15826/qr.2021.4.652.

Цитирование: Lazarev Ya., Manin D. The Lumières in Global History // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1505–1517. DOI 10.15826/qr.2021.4.652 / Лазарев Я., Манин Д. Просвещение в глобальной истории // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1505–1517. DOI 10.15826/qr.2021.4.652.

Рецензируемая работа Т. Сармана «1715: La France et le monde» вышла в парижском издательстве *Perrin* в 2017 г. Монография представляет собой новую попытку осмысления истории Франции и Европы в глобальном контексте. Процесс возрождения интереса к глобальной истории во Франции, отмеченный работами Ф. Нореля, Л. Тесто, С. Грузински и других авторов, может быть ярко проиллюстрирован данной книгой. Т. Сарман расширяет представления о влиянии Европы на мировой исторический процесс, что актуально в изучении трансформаций в России XVIII в. Исследователь привлекает накопленный во французской историографии материал для создания своей концепции о роли французского Просвещения и французской культуры в процессе формирования современного мира. Отдельно автор останавливается на том, как мир XVIII в. отражался во французской культуре и как Франция и ее особенности осмыслились в других регионах мира. В исследовании приводятся интересные концептуальные наблюдения, позволяющие по-новому взглянуть на известные события мировой истории.

Ключевые слова: Просвещение, глобальная история, французская культура, раннее Новое время, Франция, Петр I

Одной из важных составляющих развития исторических и общественных наук является создание историко-социологических моделей, через которые осмысляются различные глобальные изменения социально-политического и культурного плана. На сегодняшний день самые известные модели такого рода представлены, как правило, в англоязычной историографии (Ч. Тилли, Т. Манн; историки школы мир-системного анализа И. Валлерстайн, Дж. Арриги, А. Г. Франк и др.), отчасти они продолжают современной ревизионистской традицией в изучении глобальной истории (К. Померанц). Французские версии подобных историко-социологических моделей чаще оставались в тени, помимо фундаментальных работ Ф. Броделя (1902–1985), посвященных истории мировой материальной культуры, рыночной экономики и капитализма [Бродель, 1986–1992]. Представленные направления не получили дальнейшего творческого развития среди учеников Броделя и других французских историков в связи с событиями 1968 г. и отстранением историка от руководства журналом «Анналы»¹ [Афанасьев, с. 175; Рокхас, с. 138]. Тем не менее, научное наследие Броделя нашло благодатную почву в англоязычной историографии [Валлерстайн, т. 2, с. 8; Гуди, с. 247–248; Померанц, с. 17]. Именно англоязычные авторы задавали тренд изучения глобальной истории, в том числе и в современной Франции, несмотря на сохраняющееся среди французских историков недоверие к макроисторическим построениям [Une histoire du monde global, p. 5].

¹ Ф. Бродель и его труды воспринимались как символы уходящей эпохи доминирования социальных и экономических сюжетов в исторических исследованиях.

Среди работ, демонстрирующих современный макросоциологический потенциал французской историографии, выделяется монография Тьерри Сармана (Thierry Sarmant, род. в 1969), знаменитого в историческом сообществе Франции архивиста, доктора наук (PhD) университета Париж-1 [Sarmant]. Подход Сармана демонстрирует переход к более дифференцированному представлению о роли государств Европы в развитии мира с акцентом на роль Франции в знаковый для ее истории 1715 г. (год смерти Людовика XIV). Выбранный год является рубежом между *Великим веком*² и *веком Просвещения* (р. 15)³. По этой причине автор делает экскурсы в предшествующие (с последней четверти XVII в.) и последующие периоды истории, завершая свое повествование описаниями периода регентства во Франции и одновременных ему процессов в других регионах мира по начало 1720-х гг.

Монография состоит из введения, шести частей, выделенных хронологически (ч. 1 и 2) и географически (ч. 3–6), разбитых на несколько глав каждая, заключения и научно-справочного аппарата (примечаний, перечня ключевых событий, библиографии и указателя имен и географических названий). Первая часть монографии под названием *La guerre et la paix* («Война и мир», р. 27–116) посвящена тому, как шла к завершению война за испанское наследство и как политически развивался режим регентства во Франции. Во второй части *La paix et la guerre* («Мир и война», р. 117–198) анализируется эпоха мира (преимущественно на материале Великобритании и Священной Римской империи). За ними следует третья часть *Les empires immobiles* («Закостеневшие империи», р. 199–276) об истории исламского мира (Османской империи, Персии и Империи Великих Моголов). Четвертая часть, *La première puissance* («Первая держава», р. 275–334), повествует о Китае и его роли в мире (от Кореи, Японии и Вьетнама до России, Тибета и Малайзии). В пятой части работы под заглавием *Le cavalier de bronze* («Медный всадник», р. 335–394) описываются Россия времен Петра I и ее внешняя политика в период Северной войны (1700–1721). Наконец, шестая часть *Les horizons nouveaux* («Новые горизонты», р. 395–462) описывает историю Нового Света, функционирование путей сообщения с Индией и миграции по Европе и миру разных групп людей (миссионеров и рабочих, солдат и специалистов, религиозных меньшинств и политических диссидентов, мореплавателей и рабов).

Макросоциологический подход Сармана заслуживает внимания, так как благодаря ему создается историко-социологическая модель

² Великим веком во французской историографии обозначается период правления первых трех королей династии Бурбонов – Генриха IV, Людовика XIII и Людовика XIV. Он традиционно характеризовался становлением и расцветом абсолютизма, ростом французского влияния на международной арене и выдающимся развитием французской культуры.

³ Здесь и далее в тексте в круглых скобках указаны страницы рецензируемой монографии.

с акцентом на роли культуры, что сближает его с актуальным направлением *Новой культурной истории* (для которого также особое значение имеют культурные процессы). Наиболее ярко во французской историографии оно представлено трудами Р. Шартье [Шартье], а в рамках глобальной истории – публикациями Т. Брука [Brook]. Основная идея Т. Сармана заключается в том, что прогресс развития европейской культуры в XVII и XVIII вв. оказал значительное влияние на мир, которое мы ощущаем до сих пор: это появление системы конгрессов для предотвращения войн в сфере международных отношений (р. 191), начало постепенного триумфа рационализма в представлениях об устройстве мира, интенсификация связей между теоретическим научным знанием и его практическим применением (р. 472) и даже рождение исламского фундаментализма (р. 471).

Т. Сарман отмечает, что на его культурный подход оказала существенное влияние популярная концепция *Великого расхождения* (Great Divergence) К. Померанца (р. 22, 469), по которой доминирование Европы во многом определилось событиями XVIII в. (наличие у Великобритании угля и доступа к колониальным ресурсам приводит ее к промышленной революции раньше прочих регионов мира [Померанц, с. 55–68]). Однако французский историк смещает акцент с экономики и экологии на триумф западной культуры в XVIII в. Т. Сарман понимает под ним широкое распространение европейской культуры и развитие ее любознательности («curiosité») (р. 471). Благодаря такой «любознательности» Запад (включая Россию) получил преимущество в знаниях о мире перед остальными регионами, что позволяет европейцам тиражировать и накапливать знания, через их капитализацию делать их более доступными, предоставляя возможность теоретическим трудам находить заинтересованных в их практическом применении читателей (р. 472). Несмотря на то, что влияние европейской науки на промышленную революцию учитывалось и в оригинальной концепции К. Померанца [Там же, с. 14], Сарман смещает акцент в этом расхождении Европы с прочими регионами мира с процессов внутри Великобритании на общеевропейские сюжеты, возвращая значение других регионов Европы для мировой истории.

Особое значение приобретают выбранные автором географические рамки исследования, очерченные концепцией *трех основных миров*, возникших в поздней Античности, среди них (1) *Европа* (христианский мир) с центром в Риме, включившая в себя Америку, (2) *исламский мир* от Марокко до Индонезии с центром в Мекке и владеющей ей Османской империи, (3) *Китай* и страны, испытывающие его влияние (в концепции Т. Сармана он наиболее могущественный среди таких миров). Последнее подчеркивает важную преемственность с концептуальным наследием Ф. Броделя, который также акцентировал внимание на необходимости удачного членения изучаемого пространства (с выделением его центра) и предполагал возможность

такого членения через различия в культурной сфере (концепция миров-культур) [см.: Бродель, 1986–1992, т. 3, с. 39–41].

Отправной точкой становится год смерти Людовика XIV. Именно 1715 г. в концепции автора демонстрирует в Европе переход от эпохи войн XVII в. к эпохе мира второй четверти XVIII в., начавшейся после окончания войны за испанское наследство и Северной войны. Схожая концепция ранее была представлена в работах Люсьена Бэли⁴ (Lucien Bély, род. в 1955), ее суть в том, что благодаря деятельности дипломатов и развитию идей международного права в конце правления Людовика XIV произошло установление длительного и относительно мирного периода европейской истории в первой половине XVIII в. [Bély, p. 12–14]. В концепции Т. Сармана значение этому переходу придает всемирный характер войны за испанское наследство, которого не было в предшествующих войнах XVII в. (p. 46).

Отдельно автор затрагивает проблему переплетения национальных и частных интересов в *государствах старого порядка*. В качестве основного примера преобладания частных интересов над национальными исследователь указывает на династические проблемы Габсбургов, когда лишь один неудачный наследник мог привести к упадку государства в целом (p. 165–166). Впрочем, с нашей точки зрения, австрийский домен Карла VI хотя и зависел от императорского статуса правителя и его династических владений, он все же был способен именно собственными ресурсами поддерживать притязания эрцгерцога австрийского на имперский престол (что в ходе войн середины XVIII в. продемонстрировала эрцгерцогиня Мария Терезия). Преобладание у Габсбургов династических интересов над национальными Сарман иллюстрирует неудачей проекта Остендской компании для торговли с Индией, который был принесен в жертву ради признания Прагматической санкции, в связи с чем был потерян шанс на приобщение Австрии к колониальным доходам (p. 174).

Исследователь видит и обратные примеры, когда национальные интересы преобладают над частными, например, в сближении Англии и Республики Соединенных Провинций, которое сложилось вопреки смерти Вильгельма Оранского; во франко-голландском торговом соглашении 1704 г., несмотря на войну между Францией и Соединенными Провинциями (p. 32); в поддержке населением Кастилии испанского короля Филиппа V Бурбона в войне с другим претендентом на престол Испании – Карлом III Габсбургом из-за покушения последнего на кастильские интересы (p. 38) и др. Как один из наиболее удачных примеров комбинации частных и национальных интересов Сарман обозначает политику британского короля Георга I, который вопреки якобитской оппозиции, нацелившейся на его немецкое происхождение, смог сохранить сотрудничество с Республикой Соединенных Про-

⁴ Люсьен Бэли – президент Ассоциации историков Нового времени (historiens modernistes) французских университетов.

винций и даже заключить союз с бывшим противником – Францией, создав прочную гарантию будущего европейского мира (р. 158).

Переходя к политическому развитию Франции, Сарман подчеркивает его амбивалентность (преобразования системы управления с переходом от министерств к регентским советам (р. 97), а также экономические реформы Дж. Лоу (р. 100), с одной стороны, возвращение системы министерств в 1717 г. – с другой (р. 100)). В эпоху регентства (1715–1723) автор видит важные изменения политического климата Франции, его либерализацию, что создает условия для расширения влияния скептицизма, появления атеизма Вольтера, а также развития особенного французского Просвещения, способного пойти на разрыв с религией (р. 114). Таким образом формировалось пространство для более свободного развития знаний, чем в эпоху Людовика XIV.

Особый акцент исследователь делает на влиянии определенных идей, напрямую связанных с происходившими изменениями. В отношении Европы он уделяет наибольшее внимание *проекту вечного мира*, составленному аббатом Ш. де Сен-Пьером (1658–1743) в 1713 г., рассмотренному ранее в работе Л. Бэли [Bély, р. 720–722]. Концепцию де Сен-Пьера Сарман сравнивает с предшествовавшими идеями единой Европы, высказывавшимися М. Сюлли, А. Сервьеном и последователями Г. Гроция и С. фон Пуфендорфа (р. 182–183), чтобы показать преемственность такого рода универсалистских построений в Европе и коренные изменения, произошедшие после появления концепции *jus gentium*. В ней автор выделяет соблюдение международных договоров, равенство европейских наций и дипломатический иммунитет. Именно благодаря таким концепциям, имевшим хождение и при дворе Людовика XIV (например, в лице маркиза де Вобана, знаменитого военного инженера и маршала Франции), стало возможным использование понятия *государственных интересов* («les intérêts des États») в разных сферах. Для автора этот аспект является ключевым в понимании глубинных изменений международных отношений, предопределившим длительную эпоху относительного мира. Из концепта государственных интересов исследователь выводит феномен международных конгрессов не только для завершения войн, но и для их предотвращения, первым из которых он считает конгресс в Камбрэ 1724 г., созванный для деэскалации конфликта между Австрией и Испанией из-за сохранившихся противоречий в Италии.

При рассмотрении государств Востока (Османской империи, Персии, Империи Великих Моголов и Китая) автор ставит задачу найти те предпосылки, которые не позволили им конкурировать с ведущими державами Запада в XIX в. Особое внимание уделяется внешнеполитическим факторам развития Османской империи. Исследователь учитывает наличие концепций об особом пути развития Османской империи (р. 200), однако ему важнее показать в ее изменениях именно предпосылки к будущему упадку, подводя к классическому для современной историографии тезису о закате империи вместе с за-

катом джихада, связанного с частыми поражениями в войнах с Западом (р. 224) [см.: Histoire de l'Empire ottoman]. Упадок Османской империи, проявлявшийся в периодических кризисах, не может прекратиться, в концепции Сармана, с наступлением чего-то подобного «эпохе тюльпанов» (1718–1730), то есть с началом заимствования отдельных военных и технологических достижений Запада, когда его культура остается чуждой обществу. Сарман считает, что без изменения самой *военной природы* («la nature militaire») Османского государства, в котором доходы знати во многом зависели от успешных войн, реформы отдельных аспектов империи не смогли ей помочь (р. 224). Одним из основных факторов кризиса Османской империи, по всей видимости, была его локальность: кризис преимущественно проявлялся в падении военного могущества и в центробежных тенденциях, тогда как хозяйственная жизнь продолжалась в нормальном ритме [Мейер, с. 205, 209, 212]. Именно военные поражения на протяжении XVIII в. поставили османское правительство перед необходимостью системных реформ, что особенно ярко проявилось в правление Селима III [Там же, с. 171–183]).

В целом Сарман характеризует Османскую империю как исключение на фоне прочих государств Азии, лишенных насущной необходимости противостоять европейцам. Все политические проблемы Персии в рассматриваемый период определяются автором исключительно через внутренние кризисы (р. 247), в первую очередь религиозные – борьбу шиитов и суннитов (р. 239). В то же время контакты Персии с европейцами носят нерегулярный и спонтанный характер, что не привело к традиции регулярных политических контактов со странами Западной Европы и сохраняло нестабильность дипломатических отношений. Например, сближение Персии с Францией было прервано смертью единственного посла – Мохаммада Резы Бега, покончившего с собой на обратном пути в Персию из-за побега его свиты с подарками для шаха (р. 233).

Третьим ключевым игроком исламского мира стала Империя Великих Моголов. В судьбе Могольской империи читатель может проследить определенные параллели с судьбой османов: джихад Аурангзеба против индуизма не приводит к закреплению в Декане к началу XVIII в., но порождает внутренний религиозный кризис державы Великих Моголов (р. 257) и, как следствие, приводит к персидскому завоеванию и разграблению Дели Надир-шахом в 1739 г. (р. 269). При этом европейский фактор настолько недооценивался в геополитической конкуренции, что руководимые идеей джихада Великие Моголы даже не ставили вопроса о проведении его против христиан (р. 266), а западные технические новинки, в свою очередь, их мало заботили (р. 270).

Среди неевропейских стран Т. Сарман наибольшее внимание уделяет Китаю. В отличие от мусульманского мира, Китай представляется для Запада как альтернатива, а не конкурент его цивилизационному развитию (р. 332). Китай был не только консервативным

обществом, но и вел свою параллельную Европе экспансию, направленную на Синьцзян и Тибет. Успех экспансии предопределил создание современного многонационального могущественного Китая. На этом основании автор проводит небесспорную параллель между западным и китайским империализмом (р. 296–297), приходя к выводу о наличии сходных процессов в сравниваемых регионах. Однако суть этого сходства остается нераскрытой. Раскрыть ее пытался, например, Дж. Гуди в концепции двойного евразийского доминирования Западной Европы и Восточной Азии [Une histoire du monde global, p. 8], которое может быть связано с географическими, экономическими и демографическими факторами: доступом к морским и океанским коммуникациям, наличием достаточных для мальтузианского развития ресурсов, большой концентрацией населения и другими факторами, выделяемыми К. Померанцем [Померанц, с. 47–58].

Отдельного внимания заслуживает описание положения Китая на международной арене. Несмотря на равноправный с Россией Нерчинский договор (р. 291), переориентации по отношению к другим европейским странам не произошло. Автор делает важное наблюдение: китайцы видели опасность в европейцах и не питали иллюзий насчет их формального данничества к ним (р. 313). Важно также отметить, что такая иллюзия, по-видимому, не успела возникнуть на фоне первого впечатления о португальцах, полученного китайской диаспорой в Малакке и донесенного до властей Китая прежде, чем выходцы с Иберийского полуострова успели закрепиться на Дальнем Востоке [Une histoire du monde global, p. 149–153].

Сарман обращает внимание, что китайцы, вопреки своей предубежденности по отношению к выходцам из Западной Европы, были активно включены в процессы формирования мировой экономики, например, заняли посредническую роль в индонезийских колониях европейцев, торгуя с коренным населением Филиппин, Индонезии, Вьетнама, Камбоджи и Сиам (р. 308–309). Несмотря на активные процессы в китайской экономике и торговле, исследователь все же склонен говорить о замедлении темпов развития Китая на фоне ускорения развития других регионов мира (р. 313–314).

Россия в авторской концепции Т. Сармана занимает особое место. *Феномен царя-реформатора* («le tsar réformateur») и перенос им в Россию европейских образцов автор считает наиболее успешными стратегиями, позволяющими не отстать от Европы (р. 466). Однако, выделяя Петра I как главного героя 1715 г. (р. 23) и первого, предвидевшего грядущую мировую победу европейской культуры (р. 466), исследователь упрощает процесс заимствования. Подход автора к оценке личности Петра I имеет длительную историографическую традицию во Франции [см.: Мезин, с. 109, 193–204], однако в этом отчасти идеологизированном образе не учитываются существенные предпосылки для вестернизации России XVII в.: это модернизация армии в первой половине XVII в. по европейским образцам [Курбатов], усилившаяся в середине

XVII в. связи с западнорусской интеллектуальной традицией [Киселева, с. 37–70], чему способствовала общая с Европой христианская религия, а также активное использование европейского опыта в дипломатии и торговле [Грабарь, с. 13–18, 26–29]. Несмотря на то, что автор сам отмечает наличие более ранних контактов России с Европой (р. 359), их результаты остаются сокрыты от читателя, хотя именно на этом этапе происходила и частичная рецепция идей «*jus gentium*», чему Сарман уделяет особое внимание в других главах (р. 183). Вероятно, заслугу Петра I стоит видеть не столько в прямом внедрении европейских идей, сколько в открытии для дворян перспектив знакомства с ними.

Сарман выделяет в качестве основания для заимствований в первую очередь самодержавие («*autocratie*»), которое представляло такое устройство общества, при котором реформы, подкрепленные волей монарха, не могут быть оспорены из-за своей связи с личностью государя, что дает преимущество в реформировании государства, например, перед Османской империей (р. 355–356). В данном аспекте историк не является первопроходцем, учитывая отечественные исследования [Каменский, с. 149–154], однако его подводит заикленность на Петре I как исключительном факторе преобразований и преувеличенной слабости османов. С нашей точки зрения, автор упростил два важных фактора – геополитический и религиозный. В рамках геополитической конкуренции войны Священной Лиги не поставили османское правительство на грань катастрофы, что произошло уже в правление Селима III. Именно при нем политика султана оказалась лишена социальной поддержки в связи с курсом на широкое заимствование достижений христианской Европы, который противоречил исламу [Петросян, с. 221].

Полемизуя с концепцией автора, следует отметить, что, в отличие от османов, для небогатого Российского государства XVII в. был «столетием поражений», заставлявшим царское правительство искать различные дипломатические комбинации и проводить постепенную модернизацию вооруженных сил. В немалой степени этому способствовало и христианское начало в русской и других европейских культурах. Последнее отразилось как на менее негативном восприятии заимствований, так и на активной европейской внешней политике (регулярная отправка посольств, стратегия породнения с европейскими дворами, например, подготовка брачного союза дочери Михаила Федоровича с шлезвиг-голландским графом, сыном датского короля Христиана IV [Белякова, Мошкова, Опарина, с. 378]), наконец, активный трансфер через христианское пограничье (западнорусские земли) не только барочных культурных веяний [Киселева, с. 42–43], но также античной и византийской традиций [Киселев, 2013, с. 34]. К сожалению, эти аспекты русского XVII в. выпадают из поля зрения автора, что является заметным недостатком его работы.

В последней главе монографии исследователь добавляет финальные штрихи к своей историко-социологической модели глобальных

изменений. Через реконструкцию миграций людей в мире Т. Сарман демонстрирует свой взгляд на историко-культурное пространство в 1715 г. как на множество миров («mondes»), а не на единое целое. В концепции автора такое сосуществование разных миров продолжалось до 1860-х гг., а их объединение было связано с индустриальной революцией (р. 437, 466). По разным причинам люди перемещались внутри этих миров и между ними, создавая предпосылки к будущему объединению мира, накапливая знания о нем. Из разнообразного спектра причин наиболее интересна для исследователя любовь европейских элит к путешествиям, проведение так называемых *гран тур* («Grand tour») с 1670-х гг., хотя он и отмечает, что последнее носило сугубо элитарный характер (р. 444–445), но все же проявляло ту самую европейскую «любопытность». Определенное культурное единство Европы подтверждается и распространением французского языка, успехи которого автор связывает с ростом интереса читающей публики Европы к франкоязычным трудам (р. 448). Похожая точка зрения на популярность французского языка из-за богатства франкоязычной литературы действительно существовала еще у современников, именно так французский дипломат де ла Невилль в 1689 г. обосновывал А. А. Матвееву необходимость обучения французскому [см.: де ла Невилль, с. 482].

Переходя к выводам, следует отметить, что основное достоинство работы Тьерри Сармана – параллельное рассмотрение всех «миров» в фокусе Франции и Франции – в картине всего мира, развивающее концепцию Ф. Броделя, согласно которой не может быть написана история Франции без истории всего мира [Бродель, 1994, с. 10]. Такой подход решает основную задачу монографии и дает ей логическую целостность, несмотря на многообразие описываемого материала. Изучая каждую страну и регион, исследователь показывает особенности взаимодействия страны с французами или европейцами в целом, а также представления французов об этой стране. Так, автор позволяет увидеть определенные связи между мирами, еще не связанными окончательно последствиями индустриальной революции, которая сделает мир экономически объединенным, вследствие чего и более свободным для перемещения идей. Тем не менее, на фоне его виден и существенный недостаток: отдаленные от Франции регионы рассмотрены значительно менее подробно, например, такие важные для авторской концепции регионы, как Россия и Китай, что несколько искажает общую картину.

Тем не менее, автора нельзя упрекнуть во франкоцентризме, так как основополагающую для исследовательского подхода «любопытность» он подмечает и в других странах Европы, например, в России (не только у Петра I, но и у его сподвижников, например, у Феофана Прокоповича (р. 471)), что делает возможным рассмотрение места других стран Европы в мире XVIII в. Франция в рамках подхода Сармана в век Просвещения оказывается влиятельнее

на международной арене Франции Людовика XIV именно благодаря развитию в ней передовых идей (что не исключает развития таких идей и в других регионах). Идеи французских просветителей разносятся по миру, который меняется под их воздействием: множатся типографии и растет продажа книг, что делает мировой вклад «серебряного века» французской истории большим, чем века «золотого» (р. 476). Именно в развитии культуры, а не в экономических предпосылках Сарман видит причины складывания европейской гегемонии в XIX в., когда Западу, с точки зрения исследователя, была присуща «любопытность» (*curiosité*), а Восток ее потерял. В работе не всегда есть место для учета специфики распространения Просвещения, например, в России Монтеस्कьё, чьим идеям Сарман уделяет наибольшее внимание, часто оказывался вне круга доступного чтения [см.: Бугров, Киселев, с. 14–17]. Важным остается вопрос не только о том, какие идеи просветители старались транслировать своими трудами, но и что из них могли вынести разные читатели, особенно это актуально для переводов просветительских сочинений на другие языки. Автор не претендует на то, чтобы дать ответы на все вопросы развития мира, его труд оставляет после себя задел на изучение многих аспектов истории XVIII в. Монография полезна для всех, стремящихся ближе познакомиться с историей Франции и мира первой половины XVIII в. Она может стать важной отправной точкой для основания в современной французской историографии, а яркая концепция автора способна заинтересовать читателя в дальнейшем поиске ответа на вопрос, насколько важны достижения «серебряного века» французской истории для истории всего мира.

Список литературы

- Афанасьев Ю. Н.* Историзм против эклектики. М. : Мысль, 1980. 279 с.
- Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к печатному изданию. М. ; СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2017. 496 с.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация экономика и капитализм : в 3 т. М. : Прогресс, 1986–1992. Т. 1. 624 с. Т. 2. 632 с. Т. 3. 679 с.
- Бродель Ф.* Что такое Франция? : Пространство и история. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1994. 406 с.
- Бугров К. Д., Киселев М. А.* Естественное право и добродетель : Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII века. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. 480 с.
- Валлерстайн И.* Мир-система модерна : [в 4 т.]. М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2016. Т. 2. Меркантилизм и консолидация европейского мира-экономики, 1600–1750. 528 с.
- Грабарь В. Э.* Материалы к истории литературы международного права в России (1647–1917). М. : Зерцало, 2003. 414 с.
- Гуди Дж.* Похищение истории. М. : Весь мир, 2015. 431 с.
- Де ла Невиль Ф.* Любопытные и новые известия о Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л. : Лениздат, 1986. С. 471–529.
- Каменский А. Б.* От Петра I до Павла I: реформы в России XVIII века (опыт целостного анализа). М. : РГГУ, 2001. 575 с.

- Киселев М. А.* Форма правления и социальная иерархия в российской политической мысли XVII – первой четверти XVIII века // Ист. вестн. Вып. 6 (153). 2013. С. 18–53.
- Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М. : Прогресс – Традиция, 2011. 471 с.
- Курбатов О. А.* Западноевропейские военно-теоретические модели XVII в. и их место в формировании русской армии // Феномен реформ на западе и востоке Европы (XVI–XVIII вв.). СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013. С. 231–249.
- Мезин С. А.* Взгляд из Европы: французские авторы XVIII века о Петре I. Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 1999. 212 с.
- Мейер М. С.* Османская империя в XVIII веке : Черты структурного кризиса. М. : Наука, 1991. 261 с.
- Петросян Ю. А.* Османская империя : Могущество и гибель. 2-е изд., испр. СПб. : Наука, 2017. 350 с.
- Померанц К.* Великое расхождение: Китай, Европа и создание современной мировой экономики. М. : Дело, 2017. 592 с.
- Рокхас К. А. А.* Критический подход к истории французских «Анналов». М. : Кругъ, 2006. 336 с.
- Шартье Р.* Культурные истоки Французской революции. М. : Искусство, 2001. 224 с.
- Bély L.* Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV. Paris : Fayard, 1990. 907 p.
- Brook T.* Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World. L. : Bloomsbury, 2008. 271 p.
- Histoire de l'Empire ottoman / sous la dir. de R. Mantran.* Paris : Fayard, 1989. 802 p.
- Sarmant T.* 1715: La France et le monde. Paris : Perrin, 2017. 576 p.
- Une histoire du monde global / sous la dir. de P. Norel, L. Testot.* Auxerre : Éd. Sciences Humaines, 2012. 448 p.

References

- Afanas'ev, Yu. N. (1980). *Istorizm protiv eklektiki* [Historicism versus Eclecticism]. Moscow, Mysl', 279 p.
- Bély, L. (1990). *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*. Paris, Fayard. 907 p.
- Belyakova, E. V., Moshkova, L. V., Oparina, T. A. (2017). *Kormchaya kniga: ot rukopisnoi traditsii k pechatnomu izdaniyu* [The Kormchaia Book: From the Handwritten Tradition to the Printed Edition]. Moscow, St Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 496 p.
- Braudel, F. (1986–1992). *Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm v 3 t.* [Material Civilisation, Economy, and Capitalism. 3 Vols.]. Moscow, Progress. Vol. 1. 624 p. Vol. 2. 632 p. Vol. 3. 679 p.
- Braudel, F. (1994). *Chto takoe Frantsiya? Prostranstvo i istoriya* [What is France? Space and History]. Moscow, Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh. 406 p.
- Brook, T. (2008). *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*. L., Bloomsbury. 271 p.
- Bugrov, K. D., Kiselev, M. A. (2016). *Estestvennoe pravo i dobrodetel'. Integratsiya evropeiskogo vliyaniya v rossiiskuyu politicheskuyu kul'turu XVIII veka* [Natural Law and Virtue. The Integration of European Influence into 18th-Century Russian Political Culture]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 480 p.
- Chartier, R. (2001). *Kul'turnye istoki Frantsuzskoi revolyutsii* [The Cultural Origins of the French Revolution]. Moscow, Iskusstvo. 224 p.
- de la Neuville, F. (1986). *Lyubopytnye i novye izvestiya o Moskovii* [Curious and New Information about Muscovy]. In *Rossiya XV–XVII vv. glazami inostrantsev*. Leningrad, Lenizdat, pp. 471–529.
- Goody, J. (2015). *Pokhishchenie istorii* [The Theft of History]. Moscow, Ves' mir. 431 p.
- Grabar', V. E. (2003). *Materialy k istorii literatury mezhdunarodnogo prava v Rossii (1647–1917)* [Materials for the History of International Law in Russia (1647–1917)]. Moscow, Zertsalo. 414 p.

Kamensky, A. B. (2001). *Ot Petra I do Pavla I: reformy v Rossii XVIII veka (opyt tselostnogo analiza)* [From Peter I to Paul I: Reforms in Eighteenth-Century Russia (A Holistic Analysis)]. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. 575 p.

Kiselev, M. A. (2013). Forma pravleniya i sotsial'naya ierarkhiya v rossiiskoi politicheskoi mysli XVII – pervoi chetverti XVIII veka [The Form of Government and Social Hierarchy in Russian Political Thought between the 17th and the First Quarter of the 18th Centuries]. In *Istoricheskii vestnik*. Iss. 6 (153), pp. 18–53.

Kiseleva, M. S. (2011). *Intellektual'nyi vybor Rossii vtoroi poloviny XVII – nachala XVIII veka: ot drevnerusskoi knizhnosti k evropeiskoi uchenosti* [Russia's Intellectual Choices in the Second Half of the 17th and Early 18th Centuries: From Old Russian Book Learning to European Scholarship]. Moscow, Progress – Traditsiya. 471 p.

Kurbatov, O. A. (2013). Zapadnoevropeiskie voenno-teoreticheskie modeli XVII v. i ikh mesto v formirovanii russkoi armii [Western European Military-Theoretical Models of the 17th Century and Their Place in the Formation of the Russian Army]. In *Fenomen reform na zapade i vostoke Evropy (XVI–XVIII vv.)*. St Petersburg, pp. 231–249.

Mantran, R. (Ed.). (1989). *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris, Fayard. 802 p.

Meier, M. S. (1991). *Osmanskaya imperiya v XVIII veke. Cherty strukturnogo krizisa* [The Ottoman Empire in the 18th Century. Features of a Structural Crisis]. Moscow, Nauka. 261 p.

Mezin, S. A. (1999). *Vzglyad iz Evropy: frantsuzskie avtory XVIII veka o Petre I* [A View from Europe: 18th-Century French Authors on Peter the Great]. Saratov, Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta. 212 p.

Norel, P., Testot, L. (Eds.). (2012). *Une histoire du monde global*. Auxerre, Éd. Sciences Humaines. 448 p.

Petrosyan, Yu. A. (2017). *Osmanskaya imperiya. Mogushchestvo i gibel'* [The Ottoman Empire. Power and Destruction]. 2nd Ed., corr. St Peterburg, Nauka. 350 p.

Pomerants, K. (2017). *Velikoe raskhozhdenie: Kitai, Evropa i sozdanie sovremennoi mirovoi ekonomiki* [The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy]. Moscow, Delo. 592 p.

Rojas, C. A. A. (2006). *Kriticheskii podkhod k istorii frantsuzskikh "Annalov"* [A Critical Approach to the History of the French Annales]. Moscow, Krug". 336 p.

Sarmant, T. (2017). *1715: La France et le monde*. Paris, Perrin. 576 p.

Wallerstein, I. (2016). *Mir-sistema moderna [v 4 t.]* [The Modern World-System. 4 Vols.]. Moscow, Russkii fond sodeistviya obrazovaniya i nauke. Vol. 2. Merkantilizm i konsolidatsiya evropeiskogo mira-ekonomiki, 1600–1750. 528 p.

The article was submitted on 04.04.2021

Первый университетский курс российской истории во Франции*

Рец. на: Histoire de Russie, avec sa partie politique, par Mr. Koch, professeur à Strasbourg; suivie de la Constitution de l'empire de Russie / éd. présentée et commentée par R. Baudin, W. Berelowitch. – Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2018. – 326 p.

Александр Лавров

Университет Сорбонна,
Париж, Франция

France's First University Course in Russian History

Rev. of: Baudin, R., Berelowitch, W. (Eds.). (2018). *Histoire de Russie, avec sa partie politique, par Mr. Koch, Professeur à Strasbourg; suivie de la Constitution de l'empire de Russie*. – Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg. – 326 p.

Aleksandr Lavrov

Sorbonne Universite,
Paris, France

Rodolphe Baudin and Wladimir Berelowitch have published a new source on the history of Russia in the eighteenth century, a course taught by Christophe Guillaume Koch at the University of Strasbourg between the 1770s and 1780s. Since there were Russians among Koch's students, this course is an example of cultural interaction: young Russians, who had a certain amount of knowledge about their country, were confronted with what their professor, who was well aware of the latest French and German publications on Russian history, told them about this topic. It is all the more important and interesting to draw attention to this publication, since lecture notes from Koch's courses made by his Russian students and manuscripts of his works will undoubtedly be found in Russian archives and libraries.

Keywords: Rossica, Russian Empire, University of Strasbourg, Enlightenment

* *Citation:* Lavrov, A. (2021). France's First University Course in Russian History. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1518–1526. DOI 10.15826/qr.2021.4.653.

Цитирование: Lavrov A. France's First University Course in Russian History // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1518–1526. DOI 10.15826/qr.2021.4.653 / Лавров А. Первый университетский курс российской истории во Франции // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1518–1526. DOI 10.15826/qr.2021.4.653.

Родольф Боден и Владимир Берелович ввели в научный оборот новый источник по истории России XVIII в. – университетский курс, прочитанный Кристофом Гийомом Кохом в Страсбургском университете в 1770–1780-х гг. Поскольку среди слушателей Коха были, а возможно, и преобладали российские студенты, этот курс оказывается примером культурного взаимодействия, во время которого молодые россияне, обладавшие определенной суммой знаний о своем Отечестве, оказывались конфронтированными с тем, что рассказывал им профессор, который был в курсе последних французских и немецких публикаций по российской истории. Привлечь внимание к этому изданию тем более важно и интересно, поскольку конспекты лекций Коха и рукописи его сочинений несомненно найдутся и в российских архивах.

Ключевые слова: россика, Российская империя, Страсбургский университет, Просвещение

Текст, научное издание которого подготовили Родольф Боден и Владимир Берелович, принадлежит к редкому и очень важному для исследователей историографии жанру – это университетский курс по истории России, который был прочитан в Страсбургском университете в 1770–1780-х гг.¹ Курс лекций Кристофа Гийома Коха (1737–1813) оказался в публичном пространстве, хотя и не был опубликован при жизни автора, и тем самым не смог повлиять на последующее историографическое развитие. Таким образом, он представляет собой как бы моментальную фотографию того, что было известно об истории России в конце XVIII в. и что считалось существенным для университетского курса. Книга привлекла внимание научной общественности в России и за рубежом, открыв новые страницы взаимодействия в образовании и политике двух стран [Gonneau; Искюль].

Особый интерес придает этому тексту фигура автора. Кристоф Гийом Кох, выросший во семье немецкоязычных протестантов, получил образование в Страсбургском университете. В 1779 г. ему было предложено профессорское место в Геттингене, но он предпочел ему родной Страсбург, в котором стал профессором в 1782 г. Во время Великой французской революции Кох становится депутатом Законодательного собрания от Нижнего Рейна (1791), во время террора его дважды арестовывают, в общей сложности он провел 11 месяцев в тюрьме (1793). Знания Коха были признаны в период консульства Наполеона: его привлекают как эксперта по германским делам к переговорам в Раштатте. На закате империи он становится членом Генеральной директории протестантского культа (1810).

К тому моменту, когда Кох занял кафедру в Страсбургском университете, там уже появились российские студенты (особенно привлека-

¹ Единственным аналогом здесь является курс лекций финско-шведского ученого Х. Г. Портана, прочитанный в Университете Або (Турку) [Портан].

ла их Дипломатическая школа, основанная в 1752 г., в которой Кох преподавал). В своем предисловии Родольф Боден указывает на причины, привлекавшие их в Страсбург, – двуязычие города, в котором лекционные курсы на немецком и французском языках сочетались с повседневной жизнью на французском и немецком, особенно хорошо знакомых студентам-остзейцам. Свою роль сыграло и желание сохранить связь с немецкой университетской традицией, прерванную в годы Семилетней войны. К этому прибавляются и личные связи – Иоганн Шумахер, так хорошо известный по биографии Ломоносова, был эльзасцем из Кольмара, поддерживавшим связи со Страсбургом.

Согласно датировке, предложенной соавторами, первая редакция университетского курса была доведена до 1775–1776 гг. и, возможно, прочитана именно в это время². Источники не дают оснований установить, были ли среди первых слушателей курса российские студенты. Зато судьба слушателя, для которого Кох повторил свой курс в 1786 г., князя Алексея Андреевича Голицына, достаточно хорошо известна. Вместе со своими братьями Михаилом и Борисом Голицыными он послан был в Grand tour по Европе, во время которого выбор места обучения пал на Страсбург. Со временем сначала Михаил, а затем и Борис были отозваны из Страсбурга, остался только Алексей Голицын – вполне возможно, что он был единственным слушателем, для которого и читался курс.

Диапазон источников и историографических текстов, которые были использованы Кохом, в значительной мере ограничивался его незнанием русского языка. При этом незнание это ни в коей мере не было полным – представляется, что Кох выучил алфавит и пришел к каким-то своим правилам в сфере транслитерации (в смысле правильности передачи русских фамилий и географических названий его текст представляет собой просто революцию по отношению к вольтеровским текстам). Понятно, что осуществить какие-то приращения к уже существовавшим курсам по истории России Кох мог только благодаря иностранным источникам. Среди последних были сочинения Сигизмунда Герберштейна, Петра Петрея и Филиппа Юхана фон Страленберга. Владимир Берелович справедливо отмечает здесь отсутствие ссылок на Адама Олеария. Неоднократно ссылается Кох и на «Sammlung russischer Geschichte» Герарда-Фридриха Миллера.

² Текст сочинения Коха сохранился в трех списках, хранящихся в Библиотеке Мазарини, в городской библиотеке Нанта и в Национальной университетской библиотеке Страсбурга. Рукописи из библиотеки Мазарини и из Нанта представляют первую редакцию, заканчивающуюся событиями 1774–1776 гг. Вторая редакция, сохранившаяся в страсбургской рукописи, доведена до основания Севастополя в 1784 г. Именно она и положена в основу издания, в то время как варианты подведены по рукописям первой редакции.

В приложении к сочинению Коха издано его сочинение «Состояние Российской империи» «Constitution de l'empire de Russie», которое представляет собой курс физической и политической географии, сохранившийся в отдельной рукописи городской библиотеки Нанта, работа над которой совпала с работой над первой редакцией курса.

Понятно, что вышедшие в 1783–1785 гг. сочинения Леклерка и Левека могли быть использованы Кохом только во второй редакции его сочинения. Но наибольшее влияние оказали на Коха труды Августа-Людвига Шлёцера. Кох был связан с Геттингенским университетом, где Шлёцер в 1771–1772 гг. начал преподавать курс российской истории (р. 207)³. Таким образом, мы вправе предполагать не только влияние опубликованных текстов Шлёцера, но и его лекций.

Учитывая объем и специфику курса Коха, наиболее интересными мы можем считать не эти приращения, а саму общую концепцию («большой нарратив») истории России. Как отмечает В. Берелович, общая периодизация истории России заимствована Кохом у Шлёцера. Историк делит русскую историю на пять периодов: 1) Россия рождающаяся (862–1015), 2) Россия разделенная (1015–1237), 3) Россия угнетенная (1237–1462), 4) Россия завоевывающая (1462–1613), 45) Россия цветущая («от Петра Великого до наших дней»).

Несмотря на полностью заимствованный характер периодизации, она является решающей для всего курса. Прежде всего в периодизации Коха присутствует татарское «иго» («joug») (с. 97), которое не только несколько раз эксплицитно названо, но даже получает точное хронологическое измерение – почти три века (260 лет в одной рукописи, 269 лет – в другой, р. 103). Этот «большой нарратив», который потом будет повторен в российской и советской историографии, обычно возводят либо к Хронике Яна Длугоша, либо к «Запискам о Московской войне» Рейнгольда Гейденштейна, ибо древнерусские источники, как известно, «татарского ига» не знают и о нем не говорят [Рудаков, с. 24, 30]⁴. Обращает на себя внимание и еще одна деталь – и московский, и петровский период оказываются у Коха маркированными одним и тем же эпитетом – «завоевывающая», тогда как Россия от 1725 до 1775 г. оказывается «процветающей», почти как у Ивана Кирилова. Напомним еще раз, что первая редакция курса отражает занятия Коха со своими воспитанниками около 1775 г., то есть после первого раздела Речи Посполитой, а вторая появилась после присоединения Крыма. Тем не менее, все это не заставляет Коха охарактеризовать последний незавершенный период как новую фазу территориального расширения империи.

В характеристике Киевской Руси Кох достаточно точен и опирается на один из летописных сводов, восходящих к «Повести временных лет», из которого ему, очевидно, делались переводы. Кох является норманистом, в подтверждение своих взглядов он цитирует «Бертинские анналы». Показательно, что Кох совершенно четко характеризует го-

³ Здесь и далее в тексте в круглых скобках указаны страницы рецензируемой монографии.

⁴ Согласно Чарльзу Гальперину, само словосочетание впервые появляется в восточнославянской письменной традиции только около 1665 г., в западнорусской редакции «Сказания о Мамаевом побоище», приписываемом Феодосию Сафоновичу [Halperin, p. 25]).

сударственное устройство Великого Новгорода как «республиканское» («sa forme républicaine») или как «разновидность республики» («une espèce de république») (р. 100, 101), причем его единственным источником здесь мог быть немецкий вариант статьи Герарда Фридриха Миллера.

Касаясь Московской Руси, историк, с особым вниманием относящийся к московским учреждениям, сталкивается с предсказуемыми трудностями (прежде всего терминологическими). По крайней мере дважды, применительно к 1598 и 1606 гг., Коху пришлось объяснить состав избирательного земского собора (или фикцию последнего). В первом случае он упомянул о «главах духовенства, боярах и дворянстве, собравшемся в Москве» («les chefs du clergé, les bojars et la noblesse assemblée à Moscou»), во втором пишет о решении «Сената и дворянства» («Le Sénat et la noblesse») (р. 112, 114). И то, и другое достаточно точно, особенно если учесть, что у историка не было никакого пособия, в котором это загадочное учреждение было бы объяснено. В качестве важнейших событий XVII в. Кох совершенно справедливо отмечает восстание под руководством Степана Разина, которого он называет «русским Катилиной» (с. 118), церковный раскол и отмену местничества. В последнем решении сыграло свою роль «собрание» («assemblée»), созванное царем, – это уже третье упоминание о Земском соборе в труде Коха (р. 120).

Переходя к современной России, Кох дает развернутую характеристику петровским реформам, тому периоду, который в историографии обычно характеризуется как время дворцовых переворотов, и царствованию Екатерины II.

К оценке петровского царствования Кох обращается несколько раз. Если в общем обзоре истории России он в основном останавливается на внешней политике, то в систематическом описании российских учреждений подробно пишет о Сенате, коллегиях и Синоде. В оценке петровских реформ Кох совершенно недвумысленен – именно Петр «ввел науки и искусства, привлек в страну иностранцев и послал молодых людей за границу, чтобы образовать их по примеру других народов» (р. 157). В. Берелович ставит вопрос о том, почему Кох не цитирует Вольтера, и ищет в тексте некоторые намеки на тексты Вольтера и Руссо. Автор иногда оказывается крайне близким к официальной российской версии – так, царевич Алексей оказывается у него «сторонником прежнего варварства, который не терпел иностранцев и восставал против всех нововведений царя» («partisan de l'ancienne barbarie, il détestoit les étrangers et s'érigeoit contre toutes les innovations du czar») (р. 128)⁵.

Интересно, что «цветущей» Россия становится только при преемниках Петра. Здесь Кох достаточно точно перечисляет все перипетии

⁵ Именно здесь Кох делает крайне интересную заметку о том, что судьба царевича Алексея привела к табуизированию самого слова «царевич», так что наследника стали называть «великий князь» (р. 167). Это сообщение кажется мне оригинальным, можно предположить, что что-то подобное Кох мог услышать от своих российских студентов.

престолонаследия, ни разу не запутавшись в генеалогическом древе Романовых и не ставя под сомнение легитимность ни одной из царствовавших персон⁶. Со свойственным ему интересом к истории учреждений Кох оказывается, по-моему, единственным иностранным писателем, правильно называющим учреждения, призванные императором и императрицами в руководстве империей, – Верховный тайный совет при Екатерине I и Петре II, Кабинет при Анне Иоанновне и Конференцию при Елизавете. Внимательное чтение завещания Екатерины I не позволило ему не заметить эфемерного (и почти сразу самораспустившегося) регентского совета, предусмотренного при вступлении Петра II на трон. Кох с интересом замечает практическую отмену смертной казни Елизаветой Петровной, связывая ее с обетом, данным в начале царствования. В целом Коху не свойственны ни противопоставление Петра его преемникам, ни представление о России до 1762 г. как находящейся в некотором застое и упадке, которые можно найти в официальной историографии екатерининского царствования.

Наиболее интересной является характеристика Екатерины II. Показательно, что историк начинает с ее слабой легитимности – он пишет, что принцесса, «не принадлежавшая... к императорскому дому», «овладела трон» (р. 140) (здесь, конечно, сказывалось влияние французской традиции, не допускавшей перехода власти к женским представительницам династии)⁷. Как уже было отмечено выше, внешняя политика Екатерины II не рассматривается как завоевательная – ни первый раздел Речи Посполитой, ни Кучук-Кайнарджийский мир, ни присоединение Крыма не заставили историка усомниться в его периодизации и предположить, что «завоевательная» фаза российской истории еще не закончена. В том, что касается первого раздела, Кох достаточно доверчиво ссылается на документы, которые должны свидетельствовать о том, что Россия признает целостность Речи Посполитой в ее новых границах. Именно здесь становится ясным, насколько условны некоторые «образы» России, которые мы иногда восстанавливаем, и уместно задать вопрос, насколько быстро последующие события могли изменить положительный образ императрицы.

Будучи человеком Просвещения, Кох никогда не забывает ни о своей протестантской идентичности, ни о том, что он является французским подданным. Он сочувственно цитирует критический отзыв Бурхарда Кристофа фон Миниха о русско-австрийском союзе 1726 г., согласно которому, по словам фельдмаршала, на десять случаев, когда этот союз окажется выгодным Габсбургам, придется только один случай, когда он окажется выгоден России (р. 132).

⁶ Примечательно, что при этом Кох достаточно ясно выражает пожелание о том, чтобы «для счастья России» когда-нибудь установлен был «постоянный и стабильный порядок престолонаследия» (р. 165).

⁷ При этом Кох не собирается провозгласить своих слушателей, безо всяких критических замечаний повторяя официальную версию о смерти Петра III от «сильных геморроидальных колик» (р. 312).

Совершенно не случайно, что положительной оказывается характеристика Елизаветы Петровны, открывшей возможности для сближения России и Франции. Рассматривая польскую политику Екатерины II, Кох прежде всего подчеркивает покровительство императрицы «диссидентам», то есть в том числе и протестантам.

Здесь логичным кажется вопрос о том, какой образ Российской империи предлагает своим слушателям и читателям историк. Характеризуя общий подход Коха к русской истории, В. Берелович находит примечательным то, что понятия, употребляемые Кохом по отношению к русской истории, те же самые, что мы находим и в его курсах, посвященных другим странам, – это «варварство», «абсолютная монархия» и даже «gouvernement féodal», как он характеризует строй Древней Руси с XI по XV в. (кстати, в литературе распространено представление о том, что термин «феодализм» применительно к Древней Руси впервые применил Вольтер)⁸. При этом государственный строй допетровской России Кох прямо квалифицирует как «восточный деспотизм» – отметим этот ход, который позволяет автору искусно сочетать панегирические обороты в адрес Петра и его преемников, не ставя одновременно под сомнение тот образ Московии, который предстает в сочинениях западноевропейских путешественников в XVII в.

Конечно, можно было бы сказать, что, представляя Россию в качестве европейской державы, Кох считался с тем, что его курс адресован европейским студентам. Например, он вполне мог полагать, что его русские слушатели имеют об Иване Грозном иное мнение, нежели то, которое западный читатель мог почерпнуть в сочинениях Гваньини или Одеборна. Однако подобное предположение решительно опровергается текстом. В первой редакции курса, об аудитории которой мы не можем судить, характеристика Ивана Грозного была сравнительно мягкой: «Столь блестящее царствование имело и свою оборотную сторону. Из-за новшеств, которые ввел царь, против него создано несколько заговоров. Отсюда страшные казни, которые омрачили память этого государя и которые, вопреки его выдающимся качествам, заставляют отнести его к тиранам на страницах истории» (р. 111). Во второй редакции, среди слушателей которой заведомо был по крайней мере один российский студент – князь Голицын, характеристика Грозного становится гораздо более резкой, напоминающей некоторые более поздние подходы к личности царя: «Анархия, которая овладела государством во время его несовершеннолетия, обязала его в нежном возрасте прибегать к строгости и казням, чтобы внушить ужас. Отсюда приобрел он жесткость характера, которая в конце концов выродилась в кровавую и грубую жестокость. Та участь, которую он уготовил жителям Новгорода и Твери, а также знатным людям, которых он подозревал в измене, заставляет дрожать челове-

⁸ Ссылка при этом делается на «Опыт о нравах и духе народов», в котором Вольтер писал об утверждении феодального правления «от самых глубин Московии до Кастильских гор» [Voltaire, vol. 7, p. 479].

чество. Не счесть несчастных жертв, которые он принес в угоду своим подозрениям, ненависти и алчности, прибегая к самым ужасным казням и самым изощренным пыткам» (р. 111).

Рассуждая в рамках парадигмы «образа Другого», столь популярной в 1980–1990-е гг., можно было бы заключить, что этот текст, написанный в последние десятилетия старого порядка, представляет гораздо более положительный образ России, нежели многие (гораздо более известные) французские тексты, написанные в годы революции или в период империи. Подобный вывод не несправедлив, но поверхностен. Представляется, что лучше было бы не сопоставлять (или не противопоставлять) текст Коха публицистике, а отталкиваться от его жанра (университетский курс). Именно в силу своей жанровой специфики этот текст если и не был гарантирован от стереотипов и предвзятых оценок, то стремился к отказу от них, к некоей «наднациональной» точке зрения.

Вместе с тем, можно было бы сделать и некоторые критические замечания. Во-первых, представляется, что исследователи могли бы больше обращать внимания на ошибки Коха, которые являются хорошими индикаторами общего уровня исторических знаний в его время. Так, Кох запутался с местом крещения князя Владимира, определив его как Кафу (Феодосию), а не Херсонес (р. 93). Можно полагать, что источником этой ошибки была произвольная ономастическая политика Екатерины – так, основанный в 1778 г. Херсон находился очень далеко от античного Херсонеса. Ошибся Кох и в происхождении Григория Отрепьева, фактически приписав ему украинские корни – на самом деле семья Отрепьева происходила не из Галича Волынского, но из Галича Костромского (р. 112).

Во-вторых, гораздо большего внимания заслуживают параллельные места между курсом и «Состоянием Российской империи» («*Constitution de l'Empire de Russie*», р. 247–318), показывающие, что к моменту работы над первым Кох в значительной мере уточнил и скорректировал свои сведения. Приведем только один пример. В «Состоянии Российской империи» повторена официальная версия о ненасильственной смерти царевича Алексея Петровича под воздействием известия о приговоре (с. 300). В курсе лекций Кох утверждает, что с царевичем либо случился под влиянием побоев «апоплексический удар», либо он был обезглавлен по тайному приказу отца (р. 129). Несмотря на эти замечания, следует признать, что Р. Бодену и В. Береловичу удалось ввести в научный оборот ценный источник, представляющий собой практически не изученный жанр – лекционные курсы по истории России в XVIII в.

Список литературы

Искюль С. Н. Рецензия на монографию: [Koch Ch.-W.] *Histoire de Russie, avec sa partie politique*, par Mr. Koch, professeur à Strasbourg, suivie de la Constitution de l'Empire de Russie / Edition présentée et commentée par Rodolphe Baudin et Wladimir Berelowitch. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg. 2018. 326 p. // *Перерб. ист. журн.* 2020. № 1 (25). С. 316–320. DOI 10.24411/2311-603X-2020-00023.

Портан Х. Г. Основные черты русской истории : Первый университетский курс истории России за рубежом в XVIII веке / пер. со швед. Е. А. Мельниковой ; вступ. ст. и общ. ред. Г. А. Некрасова. М. : Ин-т истории СССР, 1982. 124 с.

Рудаков В. Н. Концепция ордынского «ига» и отношения с ордой в русском общественном сознании второй половины XIII – XVI веков // *Вестн. МГИМО.* 2012. № 4 (25). С. 24–32. DOI 10.24833/2071-8160-2012-4-25-24-32.

Gonneau P. *Histoire de Russie, avec sa partie politique, suivie de la Constitution de l'empire de Russie* by Christophe-Guillaume Koch, Rodolphe Baudin, Wladimir Berelowitch // *Rev. des études slaves.* Vol. 90. 2019. № 3. P. 462–464. DOI 10.4000/res.3162.

Halperin Ch. The Tatar Yoke and Tatar Oppression // *Russia Mediaevalis.* Vol. 5. 1984. № 1. P. 20–39.

Histoire de Russie, avec sa partie politique, par Mr. Koch, professeur à Strasbourg; suivie de la Constitution de l'empire de Russie / éd. présentée et commentée par R. Baudin, W. Berelowitch. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2018. 326 p.

Voltaire. *Œuvres complètes* : 70 Vols. [Kehl] : Société Littéraire-Typographique, 1785. Vol. 17. [2], 569 p.

References

Baudin, R., Berelowitch, W. (Eds.). (2018). *Histoire de Russie, avec sa partie politique*, par Mr. Koch, Professeur à Strasbourg: suivie de la Constitution de l'empire de Russie. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg. 326 p.

Gonneau, P. (2019). *Histoire de Russie, avec sa partie politique, suivie de la Constitution de l'empire de Russie* by Christophe-Guillaume Koch, Rodolphe Baudin, Wladimir Berelowitch. In *Revue des études slaves.* Vol. 90. No. 3, pp. 462–464. DOI 10.4000/res.3162.

Halperin, Ch. (1984). The Tatar Yoke and Tatar Oppression. In *Russia Mediaevalis.* Vol. 5. No. 1, pp. 20–39.

Iskyul', S. N. (2020). Review of: [Koch Ch.-W.] *Histoire de Russie, avec sa partie politique*, par Mr. Koch, professeur à Strasbourg, suivie de la Constitution de l'Empire de Russie / Edition présentée et commentée par Rodolphe Baudin et Wladimir Berelowitch. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg. 2018. 326 p. In *Petersburgskii istoricheskii zhurnal.* No. 1 (25), pp. 316–320. DOI 10.24411/2311-603X-2020-00023.

Portan, Kh. G. (1982). *Osnovnye cherty russkoi istorii. Pervyi universitetskii kurs istorii Rossii za rubezhom v XVIII veke* [The Main Features of Russian History: The First University Course in Russian History Abroad in the 18th Century] / transl. by E. A. Mel'nikova, introd. and ed. by G. A. Nekrasov. Moscow, Institut istorii SSSR. 124 p.

Rudakov, V. N. (2012). Kontseptsiya ordynskogo "iga" i otnosheniya s ordoy v russkom obshchestvennom soznanii vtoroi poloviny XIII – XVI vekov [The Conception of the Tatar "Yoke" and Relations with the Golden Horde in Russian Public Consciousness from the Second Half of the 13th to the 16th Centuries]. In *Vestnik MGIMO.* No. 4 (25), pp. 24–32. DOI 10.24833/2071-8160-2012-4-25-24-32.

Voltaire. (1785). *Œuvres complètes.* 70 Vols. [Kehl], Société Littéraire-Typographique. Vol. 17. [2], 569 p.

The article was submitted on 19.01.2021

Redefining Modernization in Russia*

Rev. of: Kivinen, M., Humphreys, B. (Eds.). (2020). *Russian Modernization: A New Paradigm* / foreword by T. Halonen. Abingdon, Routledge. 394 p.

Daria Dergacheva

Autonomous University of Barcelona,
Barcelona, Spain

The authors of the collection of interdisciplinary articles united by the new paradigm of Russian modernization try to explain and raise new questions on contemporary Russia from its economy to the political regime, from changes in social welfare to cultural shifts. While the book provides rigorous and interesting research regarding modern Russian society, the reviewer considers it too broad at times, sometimes suggesting outdated case studies. More particularly, instead of focusing on the religious movement of *rodnoverie* or the process underlying the transformation of the CPSU into the modern CPRE, the authors could have referred to more modern cases. However, according to the reviewer, the collection is one of the most fascinating and profound studies on Russia that has been carried out lately.

Keywords: Russian modernization, political regime in Russia, Russian economy, Russian society, Russian politics

Авторы рецензируемого сборника междисциплинарных статей, объединенных новой парадигмой российской модернизации, ставят целью объяснить и задать новые вопросы о процессах в современной России – в ее экономике и политике, социальной политике и культурных сдвигах. В книге представлены глубокие и интересные исследования, касающиеся современного российского социума, однако, по мнению рецензента, некоторые выбранные кейсы кажутся устаревшими. В частности, рассмотрение религиозного движения «Родноверие» или процесса перехода КПСС в современную КПРФ могло бы быть заменено на более современные кейсы. Несмотря на это, сборник, по мнению автора статьи, представляет одно из наиболее интересных и глубоких исследований современного российского общества.

Ключевые слова: российская модернизация, политический режим в России, российская экономика, российское общество, российская политика

* Citation: Dergacheva, D. (2021). Redefining Modernization in Russia. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1527–1532. DOI 10.15826/qr.2021.4.654.

Цитирование: Dergacheva D. Redefining Modernization in Russia // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1527–1532. DOI 10.15826/qr.2021.4.654.

The collective work under review features articles by young and prominent researchers in the field of Russian studies. Among others, the tome showcases works by Vladimir Gel'man, who has just authored a book on Russian authoritarianism [Gelman]; Markku Kivinen, the director of the Aleksanteri Institute in Helsinki; Professor Emeritus Arto Mustajoki, an expert in Russian language and semantics at the University of Helsinki; and Kaarina Aitamurto, a specialist on the Russian religious sphere. It is also great to see, among many others, the input of researchers from newly emerging fields. Take, for instance, Daria Gritsenko, a specialist in the relatively new field of big data studies on Russia, or Saara Ratilainen, who studies social media in Russia and neighbouring countries.

This is one of the rare cases when the authors have applied a shared theoretical approach to modernity and modernization to a mixture of disciplines dedicated to Russian studies. Here, the editors cite Antony Giddens' structuration theory as a common starting point. As they indicate, this offers a broader opportunity for further research on a Russian "society undergoing enormous systematic changes since the collapse of the Soviet Union" [Russian Modernization, p. 10]. As the editors, Kivinen and Humphreys, state in the introduction, "most theoretical perspectives have so far neglected the complexity of Russian society, and for that reason, the theoretical approaches have not been able to open new horizons for studying ongoing, empirically observable processes" [Ibid.].

While interest in Russian studies is growing elsewhere in the world, Finnish academia is one of the few places that has never ceased financing and promoting the field. "In post-Cold war world, our field has an exceptional societal relevance", the editors state¹ [Ibid., p. 11]. It is not a coincidence that the foreword to this volume is written by Tarja Halonen, a former president of Finland (2000–2012), who specifically highlights the importance of research on the broad area of Russian studies for her country. She says: "The post-Cold War environment requires a new analysis of Russia. When many other countries were downsizing their institutions of Russian studies, we have invested increasingly in this field from the mid-1990s. Since then, more and more Finnish scholars have examined Russian history, politics, and culture. We have also aimed at informed decision-making, creating networks of stakeholders in addition to academic expertise. The knowledge generated has been eagerly consumed; by Finnish politicians, by business, and by opinion makers" (p. 8).

Finland, which was once part of the Russian Empire (1809–1917) and which had armed conflicts with the USSR during WWII, has never ceased to be aware of the Russian presence. Today, says Halonen, "Although Russia has to make its own solutions, we have to acknowledge that global problems will touch Russia too and those cannot be solved without Russia. Vast ecological challenges such as climate change, and new security threats such as terrorism, global inequality, and poverty cannot be solved on the

¹ Further, the citations of the reviewed book are in round brackets with page numbers.

basis of competitive national interests.” “The world simply cannot afford a new Cold War”, she adds (Ibid.), giving the book the slight impression of a political statement.

The volume’s five sections are edited by recognized researchers in their fields. Discussions on the fossil fuel economy, attempts to diversify it, and political economy are provided by Pami Aaito of the University of Tampere and Anna Lowry of the Aleksanteri Institute. Vladimir Gel’man et al have written a chapter on authoritarian modernization and post-Soviet choices. The chapter on social policy is edited by Markku Kivinen, while one on culture is offered by both Markku Kivinen and Arto Mustajoki. Tuomas Forsberg, an expert on EU-Russia relations, and others have contributed to a piece on international relations and security policies.

The purpose of the book, however, is not only to suggest a new paradigm, but also to present existing research from the Center of Excellence in Russian Studies: “As a concluding volume, we have endeavored to produce a publication that will function less as a final ‘report’ or summary of findings than a) an attempt at a synthesis of the major thrust of our research and, b) a selective mosaic of the scholarship that the project produces” (p. 10).

While in some ways it is an advantage, the book’s main problem is precisely that it is a mosaic. Some pieces fit together much better than others, and perhaps a different volume should have been published for those that do not. A few of examples of excellent research which fall out of the shared interdisciplinary and theoretical framework are the articles on the Communist Party (CPRF) and the *rodnoverie* religious movement.

The analysis of *rodnoverie*, a contemporary Slavic pagan religious movement, while illustrating a Russian shift “from the liberalism of the early 1990s towards stricter control” (p. 94) in religious policies, seems a bit out of date. While it is understandable that the research and field work was done on this group specifically, the theoretical framework might have benefited from a broader perspective on religious movements and their position in contemporary Russia. Given that out of 362 so-called political prisoners in Russia, 297 were jailed for religious beliefs (most of them from Muslim organizations forbidden in Russia and the others from Jehovah’s Witnesses² (78 persons)) [Number of Political Prisoners in Russia], the volume would have probably benefited from analyzing such movements rather than *rodnoverie*.

Another example of research that is neither empirically nor, at times, methodologically up to date is the study of the Communist Party as it changed from the CPSU to its current shape, the CPRF, under the leadership of Gennady Ziuganov (p. 174–179). The author describes the CPRF as a party where the remnants of Leninist rhetoric, on the one hand, and Russian patriotism, on the other, co-exist, with the latter dominating: “It is absolutely not communist in the same sense as the old Communist Party of the Soviet Union (CPSU), since the Leninist jargon that pops up in

² Organization prohibited in Russia.

its official documents and declarations, is more a reminiscence of the past than a serious directive for action. If one would define the real ideology of the party by a single term, it would be its geopolitics, in a conservative and “patriotic” sense of the word” (Ibid., p. 174). This is very interesting research indeed, but it remains unclear why one of the co-actors in the regime of electoral authoritarianism [Гельман], a useful secondhand player, is being described in such detail. Perhaps this would be justifiable if the piece was not directed at experts, but rather at the general public.

It is also not very clear why the case for the ‘conservative turn’ in post-Soviet Russian culture is presented with a study on a very specific field, Soviet musicology (p. 171–174): once again, this is a piece of the mosaic that does not quite fit with the others. This is despite the fact that the author argues that “integrated multidisciplinary cooperation of the social and political sciences and humanities is required in the field of contemporary modernization analyses in national contexts. Excluding the perspective of cultural and intellectual history, we tend to dismiss the logic, reason, and motivation of deep-level cultural attitudes that participate in, or oppose, these changes” (Ibid., p. 175). It might make sense to offer insights on the cultural and intellectual history of Soviet Russia in a separate volume.

However, most of the case studies and inset examples are fascinating and up to date. For example, Kangasporo and Lassila (Ibid., p. 179–187) have a somewhat unique view on Russian populism. Given the heated discussions [Комментарий] about how the recent Nobel Peace Prize was given to Dmitry Muratov, the editor of *Novaya Gazeta* [Nobel Peace Prize], but not Alexey Navalny (the opposition politician currently in jail), this chapter may provide some insights.

Another great example of a unique case study is the research on migrant workers from the ex-Soviet Central Asian states [Aitamurto, p. 81], which openly talks about racist, stereotypical language and the construction of “otherness” in the Russian media, as well as racist street violence. Meanwhile, Susanna Hast [Ibid., p. 186] provides a detailed recounting of the Chechen war and its role in the future of Russia. Interestingly, in his latest essay on Russian “heterarchy”, or politics between chaos and control, Richard Sakwa of the University of Kent describes the case of Chechnya as proof of the chaotic features of contemporary Russian governance: “While the Russian state enjoys the overwhelming preponderance of coercive power, it does not have the classic Weberian monopoly of force. For example, two wars have been fought since 1991 to deny Chechnya’s independence, yet in a rhizomatic manner the republic remains an extra-constitutional enclave, enjoying the power to strike within Russia proper and even to conduct elements of a separate foreign policy” [Sakwa, p. 227].

Another revealing and interesting study is that of the successful reform of the adoption process and foster care, led by the Russian NGOs after Dima Yakovlev’s case (2008) and implemented by the Russian government (p. 108). This case is part of a larger chapter on social policy in contemporary Russia (p. 92–140). It is rare to see positive evaluations of the reforms in Russia,

since most of the research, maybe quite rightfully, focuses on the failures. The efforts of the civic sector in Russia are often overlooked, but in this book one can find a case of successful government and NGO cooperation.

From the point of view of communication researchers, the book lacks a detailed view on the Russian media, with no separate section devoted to it. The explanation may be that not one, but two volumes recently addressed this issue in Finland. The first, *Freedom of Expression in Russia's New Mediasphere* (edited by Mariëlle Wijermars and Katja Lehtisaari), was published in 2021 by Routledge, while the other – *The Palgrave Handbook of Digital Russia Studies* (edited by Daria Gritsenko, Mariëlle Wijermars and Mikhail Kopotev) – was published via open access in 2021 and is available on the Palgrave webpage [Freedom of Expression in Russia's New Mediasphere; The Palgrave Handbook of Digital Russia Studies].

To conclude, *Russian Modernization: A New Paradigm* is a profound collection of theoretically connected, interdisciplinary works within Russian studies, conducted with rigor and knowledge by the researchers of the Aleksanteri Institute in Helsinki. It may be praised for being much less biased than many other studies in the field, presenting not only the failings but also the (micro) achievements of post-Soviet Russia, while also explaining in detail the fortunate and unfortunate choices this society has made and still is making. The volume can be recommended to all researchers interested in Russian studies, be it economics, political science, culture, or international relations. One can only hope that more research collections from the Center of Excellence in Russian Studies will become publicly available. The book is currently accessible on the Routledge website.

Список литературы

Гельман В. Авторитарная Россия : Бегство от свободы, или Почему у нас не приживается демократия. М. : Альпина, 2021. 366 с.

Комментарий : Муратов, Навальный и драма вокруг Нобелевской премии мира // Deutsche Welle : [сайт]. 2021. 8 окт. URL: <https://www.dw.com/ru/kommentarij-muratov-navalnyj-i-drama-vokrug-nobelevskoj-premii-mira/a-59454484> (дата обращения: 09.10.2021).

Aitamurto K. Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie. L. ; N. Y. : Routledge, 2016. 232 p.

Freedom of Expression in Russia's New Mediasphere / ed. by K. Lehtisaari, M. Wijermars. L. ; N. Y. : Routledge, 2021. 72 p.

Nobel Peace Prize: Journalists Maria Ressa and Dmitry Muratov Share Award // BBC : [website]. 2021. Oct. 8. URL: <https://www.bbc.com/news/world-58841973> (accessed: 09.10.2021).

Number of Political Prisoners in Russia from 2015 to 2020, by Type // Statista : [website]. 2020. Aug. 19. URL: <https://www.statista.com/statistics/1142848/number-of-political-prisoners-in-russia-by-type/> (accessed: 09.10.2021).

Russian Modernization: A New Paradigm / ed. by M. Kivinen, B. Humphreys ; foreword by T. Halonen. Abingdon : Routledge, 2020. 394 p.

The Palgrave Handbook of Digital Russia Studies / ed. by D. Gritsenko, M. Wijermars, M. Kopotev. Cham : Palgrave Macmillan, 2021. 612 p.

Sakwa R. Heterarchy: Russian Politics between Chaos and Control // Post-Soviet Affairs. Vol. 37. 2021. № 3. P. 222–241. DOI 10.1080/1060586X.2020.1871269.

References

- Aitamurto, K. (2016). *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*. L., N. Y., Routledge. 232 p.
- Gelman, V. (2021). *Avtoritarnaya Rossiya. Begstvo ot svobody, ili Pochemu u nas ne prizhivaetsya demokratiya* [Authoritarian Russia. The Escape from Freedom, or Why Democracy Doesn't Take Root]. Moscow, Alpina. 366 p.
- Gritsenko, D., Wijermars, M., Kopotev, M. (Eds.). (2021). *The Palgrave Handbook of Digital Russia Studies*. Cham, Palgrave Macmillan. 612 p.
- Kivinen, M., Humphreys, B. (Eds.). (2020). *Russian Modernization: A New Paradigm* / foreword by T. Halonen. Abingdon, Routledge. 394 p.
- Kommentarii. Muratov, Naval'nyi i drama vokrug Nobelevskoi premii mira [Commentary: Muratov, Navalny, and the Drama around the Nobel Peace Prize]. (2021). In *Deutsche Welle* [website]. 2021. Oct. 8. URL: <https://www.dw.com/ru/kommentarij-muratov-navalnyj-i-drama-vokrug-nobelevskoj-premii-mira/a-59454484> (accessed: 09.10.2021).
- Lehtisaari, K., Wijermars, M. (Eds.). (2021). *Freedom of Expression in Russia's New Mediasphere*. L., N. Y., Routledge. 72 p.
- Nobel Peace Prize: Journalists Maria Ressa and Dmitry Muratov Share Award. (2021). In *BBC* [website]. Oct. 8. URL: <https://www.bbc.com/news/world-58841973> (accessed: 09.10.2021).
- Number of Political Prisoners in Russia from 2015 to 2020, by Type. (2020). In *Statista* [website]. Aug. 19. URL: <https://www.statista.com/statistics/1142848/number-of-political-prisoners-in-russia-by-type/> (accessed: 09.10.2021).
- Sakwa, R. (2021). Heterarchy: Russian Politics between Chaos and Control. In *Post-Soviet Affairs*. Vol. 37. No. 3, pp. 222–241. DOI 10.1080/1060586X.2020.1871269.

The article was submitted on 10.10.2021

ОБ АВТОРАХ ON THE AUTHORS

Бартминьски Ежи, доктор филологических наук, профессор, Университет Марии Кюри-Склодовской.
20031, Польша, Люблин, ул. Марии Кюри-Склодовской, 5.
jerzy.bartminski@umcs.lublin.pl

Березович Елена Львовна, доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.
620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.
ORCID 0000-0002-1688-2808
berezovich@yandex.ru

Богданов Андрей Петрович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт российской истории РАН.
117292, Россия, Москва, ул. Дмитрия Ульянова, 19.
ORCID 0000-0002-4593-6051
bogdanovap@mail.ru

Вепрева Ирина Трофимовна, доктор филологических наук, профессор, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.
620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.
ORCID 0000-0002-2230-1985
irina_vepreva@mail.ru

Главацкая Елена Михайловна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН; профессор, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.
620990, Россия, Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 16.
620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.
ORCID 0000-0001-7013-5013
elena.glavatskaya@urfu.ru

Дергачева Дарья Алексеевна, PhD, Свободный университет Барселоны.
08193, Испания, Барселона, Беллатерра, Plaça Cívica, Campus de la UAB.
ORCID 0000-0001-8773-7934
daria.dergacheva@e-campus.uab.cat

Егорова Галина Сергеевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник, Международная лаборатория региональной истории России, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, 20.
ORCID 0000-0001-8557-0288
gsegorova@hse.ru

Заболотных Елизавета Александровна, научный сотрудник, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН.

620990, Россия, Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 16.

ORCID 0000-0002-1002-8723

ezabolotnych@gmail.com

Зарецкий Юрий Петрович, доктор исторических наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, 20.

ORCID 0000-0002-3923-8775

yzaretsky@hse.ru

Зозуляк Ян, PhD, профессор, Университет Константина Философа в Нитре. 94901, Словакия, Нитра, Tr. A. Hlinku, 1.

ORCID 0000-0001-5263-1224

jzozulak@ukf.sk

Клюева Вера Павловна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт проблем освоения Севера Тюменского научного центра Сибирского отделения РАН.

625026, Россия, Тюмень, ул. Малыгина, 86.

ORCID 0000-0001-5594-3952

vormpk@gmail.com

Ковалев Петр Александрович, доктор филологических наук, профессор, Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева.

302026, Россия, Орел, ул. Комсомольская, 95.

ORCID 0000-0002-7957-5012

kavalller@mail.ru

Ковшова Мария Львовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт языкознания РАН.

125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1.

ORCID 0000-0002-8920-8638

mlk@iling-ran.ru

Лавров Александр Сергеевич, доктор исторических наук, профессор, Университет Париж-Сорбонна.

75005, Франция, Париж, rue Victor Cousin, 1.

ORCID 0000-0002-1189-3532

allavrov@yahoo.com

Лазарев Яков Анатольевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник, Лаборатория эдиционной археографии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.

ORCID 0000-0002-6141-2215

9lazarev@gmail.com

Манин Даниил Олегович, лаборант-исследователь, Лаборатория эдичионной археографии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.

ORCID 0000-0002-0141-8009

daniil-manin@mail.ru

Мароши Валерий Владимирович, доктор филологических наук, профессор, Новосибирский государственный педагогический университет.

630126, Россия, Новосибирск, ул. Вилуйская, 28.

ORCID 0000-0003-0024-9490

maroshi@mail.ru

Нарлох Анджей, доктор филологических наук, заместитель декана факультета нефилологии, Университет имени Адама Мицкевича в Познани.

61-712, Польша, Познань, ул. Венявского, 1.

ORCID 0000-0001-5225-289X

endrisz@amu.edu.pl

Панченко Александр Александрович, доктор филологических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

191187, Россия, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., 6/1А.

199034, Россия, Санкт-Петербург, набережная Макарова, 4.

ORCID 0000-0002-7292-0303

aranchenko2008@gmail.com

Петров Александр Михайлович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

185910, Россия, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11.

ORCID 0000-0002-5095-4254

hermitage2005@yandex.ru

Попович Алексей Игоревич, лаборант-исследователь, Лаборатория эдичионной археографии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.

ORCID 0000-0002-0658-8795

alexeyropowich@mail.ru

Разувалова Анна Ивановна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

199034, Россия, Санкт-Петербург, набережная Макарова, 4.

ORCID 0000-0002-5446-587X

rai-2004@yandex.ru

Романов Юрий Александрович, кандидат филологических наук, доцент, Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт».

61002, Украина, Харьков, ул. Кирпичева, 2.
ORCID 0000-0002-7819-3119
yu.aleks63@gmail.com

Сафронова Алевтина Михайловна, доктор исторических наук, профессор, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.
ORCID 0000-0002-4692-3025
alevtina.safronova@gmail.com

Скляр Анжела, PhD, преподаватель, Ариэльский университет.
4077625, Израиль, Ариэль, Ramat HaGolan Str., 65.
ORCID 0000-0002-3285-4719
angela.skliar@gmail.com

Соболева Лариса Степановна, доктор филологических наук, профессор, главный редактор журнала *Quaestio Rossica*, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

620002, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19.
ORCID 0000-0002-0694-6687
l.s.soboleva@mail.ru

Чечович Светлана, PhD, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, 20.
ORCID 0000-0002-7754-8520
scecovic@hse.ru

Швед София, кандидат филологических наук, ассистент, Университет имени Адама Мицкевича в Познани.

61-712, Польша, Познань, ул. Венявского, 1.
ORCID 0000-0002-4785-4797
z-szwed@amu.edu.pl

Шмелев Алексей Дмитриевич, доктор филологических наук, заведующий отделом культуры русской речи, Институт русского языка имени В. В. Виноградова РАН.

119019, Россия, Москва, ул. Волхонка, 18/2.
shmelev.alexei@gmail.com

Юнгблюд Валерий Теодорович, доктор исторических наук, профессор, Вятский государственный университет.

610000, Россия, Киров, ул. Московская, 36.
ORCID 0000-0002-2706-3904
youngblood@vyatsu.ru

Bartmiński Jerzy, Dr. Hab. (Philology), Professor, Maria Curie-Skłodowska University.

5, Plac Marie Curie-Skłodowskiej, 20031, Lublin, Poland.
jerzy.bartminski@umcs.lublin.pl

Berezovich Elena, Dr. Hab. (Philology), Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of the Russian Language, General Linguistics and Verbal Communication, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.
ORCID 0000-0002-1688-2808
berezovich@yandex.ru

Bogdanov Andrey, Dr. Hab. (History), Leading Researcher, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences.

19, Dmitry Ulyanov Str., 117292, Moscow, Russia.
ORCID 0000-0002-4593-6051
bogdanovap@mail.ru

Čečović Svetlana, PhD, Assistant Professor, HSE University.

20, Myasnitskaya Str., 101000, Moscow, Russia.
ORCID 0000-0002-7754-8520
scecovic@hse.ru

Dergacheva Daria, PhD, Autonomous University of Barcelona.

Campus de la UAB, Plaça Cívica, 08193, Bellaterra, Barcelona, Spain.
ORCID 0000-0001-8773-7934
daria.dergacheva@e-campus.uab.cat

Egorova Galina, PhD (History), Research Fellow, International Laboratory 'Russia's Regions in Historical Perspective', HSE University.

20, Myasnitskaya Str., 101000, Moscow, Russia.
ORCID 0000-0001-8557-0288
gsegorova@hse.ru

Glavatskaya Elena, Dr. Hab. (History), Chief Researcher, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; Professor, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

16, S. Kovalevskaya Str., 620990, Yekaterinburg, Russia.
19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.
ORCID 0000-0001-7013-5013
elena.glavatskaya@urfu.ru

Kliueva Vera, PhD (History), Leading Researcher, Institute of the Problems of Northern Development, Tyumen Scientific Centre, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

86, Malygina Str., 625026, Tyumen, Russia.
ORCID 0000-0001-5594-3952
vormpk@gmail.com

Kovalev Petr, Dr. Hab. (Philology), Professor, Orel State University named after I. S. Turgenev.

95, Komsomolskaya Str., 302026, Orel, Russia.

ORCID 0000-0002-7957-5012

kavalller@mail.ru

Kovshova Maria, Dr. Hab. (Philology), Leading Researcher, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences.

Bldg. 1, 1, Bolshoy Kislovsky Lane, 125009 Moscow, Russia.

ORCID 0000-0002-8920-8638

mlk@iling-ran.ru

Lavrov Aleksander, Dr. Hab. (History), Professor, Université Paris-Sorbonne.

1, rue Victor Cousin, 75005, Paris, France.

ORCID 0000-0002-1189-3532

allavrov@yahoo.com

Lazarev Yakov, PhD (History), Research Fellow, Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.

ORCID 0000-0002-6141-2215

9lazarev@gmail.com

Manin Daniil, Laboratory Researcher, Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.

ORCID 0000-0002-0141-8009

daniil-manin@mail.ru

Maroshi Valery, Dr. Hab. (Philology), Professor, Novosibirsk State Pedagogical University.

28, Viluyskaya Str., 630126, Novosibirsk, Russia.

ORCID 0000-0003-0024-9490

maroshi@mail.ru

Narloch Andrzej, Dr. Hab. (Philology), Deputy Dean of the Faculty of Neophilology, Adam Mickiewicz University in Poznań.

1, Wieniawski Str., 61-712, Poznań, Poland.

ORCID 0000-0001-5225-289X

endrisz@amu.edu.pl

Panchenko Alexander, Dr. Hab. (Philology), Professor, European University at St Petersburg; Leading Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

6/1A Gagarinskaya Str., 191187, St Petersburg, Russia.

4, Makarov Embankment, 199034, St Petersburg, Russia.

ORCID 0000-0002-7292-0303

apanchenko2008@gmail.com

Petrov Alexander, PhD (Philology), Senior Researcher, Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences.

11, Pushkinskaya Str., 185910, Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia.
ORCID 0000-0002-5095-4254
hermitage2005@yandex.ru

Popovich Alexey, Laboratory Researcher, Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.
ORCID 0000-0002-0658-8795
alexeypopowich@mail.ru

Razuvalova Anna, PhD (Philology), Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

4, Makarov Embankment, 199034, St Petersburg, Russia.
ORCID 0000-0002-5446-587X
rai-2004@yandex.ru

Romanov Yuri, PhD (Philology), Associate Professor, National Technical University Kharkov Polytechnic Institute.

2, Kirpichev Str., 61002, Kharkiv, Ukraine.
ORCID 0000-0002-7819-3119
yu.aleks63@gmail.com

Safronova Alevtina, Dr. Hab. (History), Professor, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.
ORCID 0000-0002-4692-3025
alevtina.safronova@gmail.com

Shmelev Alexey, Dr. Hab. (Philology), Head of the Department of Culture of Russian Speech, Institute of the Russian Language of the Russian Academy of Sciences.

18/2, Volkhonka Str., 119019, Moscow, Russia.
shmelev.alexei@gmail.com

Skliar Angela, PhD, Lecturer, Ariel University.

65, Ramat HaGolan Str., 4077625, Ariel, Israel.
ORCID 0000-0002-3285-4719
angela.skliar@gmail.com

Soboleva Larisa, Dr. Hab. (Philology), Professor, Editor-in-Chief of *Quaestio Rossica* Journal, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.
ORCID 0000-0002-0694-6687
l.s.soboleva@mail.ru

Szwed Zofia, PhD (Philology), Assistant, Adam Mickiewicz University in Poznań.

1, Wieniawski Str., 61-712, Poznań, Poland.

ORCID 0000-0002-4785-4797

z-szwed@amu.edu.pl

Vepreva Irina, Dr. Hab. (Philology), Professor, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin.

19, Mira Str., 620002, Yekaterinburg, Russia.

ORCID 0000-0002-2230-1985

irina_vepreva@mail.ru

Yungblud Valery, Dr. Hab. (History), Professor, Vyatka State University.

36, Moskovskaya Str., 610000, Kirov, Russia.

ORCID 0000-0002-2706-3904

youngblood@vyatsu.ru

Zabolotnykh Elizaveta, Research Fellow, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences.

16, S. Kovalevskaya Str., 620990, Yekaterinburg, Russia.

ORCID 0000-0002-1002-8723

ezabolotnych@gmail.com

Zaretsky Yuri, Dr. Hab. (History), Professor, HSE University.

20, Myasnitskaya Str., 101000, Moscow, Russia.

ORCID 0000-0002-3923-8775

yzaretsky@hse.ru

Zozulak Ján, PhD, Professor, Constantine the Philosopher University in Nitra.

1, Tr. A. Hlinku, 94901, Nitra, Slovakia.

ORCID 0000-0001-5263-1224

jzozulak@ukf.sk

СОКРАЩЕНИЯ ABBREVIATIONS

- БАН – Библиотека Российской академии наук
BAN – Biblioteka Rossiiskoi akademii nauk
- ГААОСО – Государственный архив административных органов Свердловской области
GAAOSO – Gosudarstvennyi arkhiv administrativnykh organov Sverdlovskoi oblasti
- ГАСО – Государственный архив Свердловской области
GASO – Gosudarstvennyi arkhiv Sverdlovskoi oblasti
- ГИМ – Государственный исторический музей
GIM – Gosudarstvennyi istoricheskii muzei
- ОЛДП – Общество любителей древней письменности
OLDP – Obshchestvo lyubitelei drevnei pis'mennosti
- ОР РНБ – Российская национальная библиотека, отдел рукописей
OR RNB – Rossiiskaya natsional'naya biblioteka, otdel rukopisei
- ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи
PSZ – Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов
RGADA – Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov
- РГАНИ – Российский государственный архив новейшей истории
RGANI – Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv noveishei istorii
- РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории
RGASPI – Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii
- РГИА – Российский государственный исторический архив
RGIA – Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv
- РГБ – Российская государственная библиотека
RGB – Rossiiskaya gosudarstvennaya biblioteka
- РНБ – Российская национальная библиотека
RNB – Rossiiskaya natsional'naya biblioteka
- ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы
TODRL – Trudy Otdela drevnerusskoi literatury
- ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских
ChOIDR – Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh
- ЦДООСО – Центр документации общественных организаций Свердловской области
TsDOOSO – Tsentr dokumentatsii obshchestvennykh organizatsii Sverdlovskoi oblasti
- AML – Archives et musée de la littérature, Bruxelles
- FRUS – Foreign Relations of the United States
- KBR – Bibliothèque royale de Belgique
- NARA – U. S. National Archives and Records Administration

Научное издание

Quaestio Rossica

Vol. 9, 2021, № 4

Редакторы *Е. Березина*
А. Попович
Верстка *А. Матвеев*

Editors *Ekaterina Berezina*
Alexey Popovich
Imposition *Alexey Matveev*

Распространяется бесплатно

Дата выхода в свет 17.01.2022. Формат 70x100/16.
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 33,7. Усл. печ. л. 36,2.
Тираж 500 экз. Заказ № 312.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13
Факс: +7 (343) 358-93-06
E-mail: press-urfu@mail.ru