

---

**Михаил ОДЕССКИЙ**

**ГНОСТИЧЕСКИЙ СЛЕД  
В «ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКЕ»**

**Аннотация.** В статье «Историческая поэтика» А. Веселовского сопоставляется с его ранними работами о миграции библейских апокрифов. Веселовский указал на связь апокрифов с гностическими сектами и акцентировал мировоззренческое значение гностической доктрины о дуализме добра и зла. Однако интерес ученого к гностицизму не ограничивается работами об апокрифах; его следы можно увидеть также в «Исторической поэтике» (например, в учении о мотивах).

**Ключевые слова:** А. Веселовский, историческая поэтика, гностицизм, дуализм, библейские апокрифы.

Научное наследие Александра Николаевича Веселовского обильно и многосторонне. В последние 15–20 лет

---

Михаил Павлович ОДЕССКИЙ, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературной критики факультета журналистики Института массмедиа РГГУ. Сфера научных интересов — русская литература XVII–XX веков. Автор книг «Поэтика русской драмы: первая половина XVII — первая треть XVIII века» (2004), «Граф Дракула: опыт описания» (2009; в соавторстве с Т. Михайловой), а также ряда статей по русской и зарубежной литературе. Email: modessky@mail.ru.

для издания и осмысления его сочинений сделано в общем немало. Достаточно вспомнить тома, выходящие в серии «Русские Пропилеи» ([Веселовский. *Избранное...* 2006], [Веселовский 2010], [Веселовский 2013]). Более того, название серии — а книги Веселовского также включались в серии «Антология мысли» [Веселовский 2001] и «Philosophy» [Веселовский. *Народные...*]! — демонстрирует: классика филологии XIX столетия теперь не только не игнорируют, но и воспринимают как мыслителя и достояние отечественной культуры. Закономерно, что в статье И. Шайтанова, предваряющей росспэновский том 2006 года, среди «собеседников» А. Веселовского неожиданно возникает — наряду с предсказуемыми авторами работ по эстетике и литературоведению — Герман Коген, тогда начинающий философ, а в будущем основатель знаменитой Марбургской школы [Шайтанов. *Классическая...* 27–29].

В данной статье предпринята попытка дополнительно выявить ускользающую мировоззренческую компоненту грандиозной «Исторической поэтики», что в очередной раз позволяет усомниться в правомерности привычного именованья Веселовского «позитивистом и эмпириком по своему умственному складу» [Гудзий: 23]. Имеется в виду то, что сам ученый определил в письме Л. Майкову как «вопрос о религиозном дуализме, о противоположности доброго и злого начала» [Веселовский 1999: 281].

Б. Энгельгардт назвал «Историческую поэтику» Веселовского «единой “книгой” высшего научного синтеза»:

К созданию такой книги он и стремился всю жизнь, частью сознательно, частью бессознательно, влекомый таинственным инстинктом гениального ученого. Вот почему в самом ходе его исследований чувствуется огромная внутренняя закономерность, какой-то словно заранее обдуманый план: к каждому частному вопросу, «мелкому факту», он подходит с затаенною мыслью о его значении для будущего окончательного обобщения [Энгельгардт: 13–14].

Но и тема «религиозного дуализма» приковывала внимание ученого в течение десятилетий, а громко заяв-

лена она была в докторской диссертации — внушительной монографии «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» (опубликована в 1872 году).

Сочинения Веселовского трудны для чтения. Даже пропагандист наследия Веселовского В. Жирмунский вслед за списком достоинств его научного стиля предьявляет к нему же претензии: «Сравнение литературных сюжетов иногда открывает широкую перспективу культурного общения, формирования идеологий на основе общественных отношений; но часто оно превращается в простое нагромождение материала и чисто формальное сопоставление аналогичных “странствующих сюжетов”» [Жирмунский: XV]. Такого рода недостатки частично признал и сам автор (июль 1887 года, письмо Л. Майкову):

Вы говорите, что я не люблю вещей *законченных*; я позволю себе поправить: *зализанных* (технический термин живописи), т. е. таких, в которых впечатление целостности достигается не внутренними, органическими путями, а внешними, стилистическими, фразой. Последнего я не люблю, а до законченности первого рода охоч. Если я сам не стремлюсь к ней в своих писаниях, то это дело скорее сюжетов, с которыми я привык водиться, чем вкуса и расположения [Веселовский 1999: 284].

На первый взгляд, монография «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» относительно «легкая» и в мировоззренческом плане вполне нейтральная, хотя, разумеется, претендует на научную и методологическую новизну. Вслед за филологами, которые в полемике с мифологической школой начали практиковать теорию заимствований (Т. Бенфей, А. Пыпин и др.), Веселовский ее развивает и уточняет, прилагая к новому материалу: «Самый метод и приемы исследования недостаточно выяснены, а между тем материалы сравнения разбросаны в широких географических границах, от Востока до крайнего Запада» [Веселовский 2001: 24].

Выбрав в качестве материала легендарные деяния царя Соломона (не включенные в канонический текст Библии) — мудрые судебные решения, борьбу с демоном, матримониальные беды, — ученый предложил оригинальную концепцию их генезиса, миграции из одной культуры в другую и сопутствующей литературной трансформации. В развитие инициативы Бенфея Веселовский возвел изучаемые легенды к индийским сказаниям о царе Викрамадितье, которые, попав в Персию эпохи Сасанидов (III—VII века), были там усвоены еврейской культурой и применены к образам мудрого царя Соломона и демона Асмодея:

Разбирая талмудическую легенду о Соломоне и Асмодее, мы нашли в ней черты индийских сказаний о Викрамадитье и неоспоримые следы иранского эпоса. Надо было объяснить это сходство, и мы думаем, что нашли объяснение в продолжительном влиянии иранской культуры на еврейскую, с другой стороны — в религиозном синкретизме эпохи Сасанидов, в широком общении еврейских, парсийских, буддистских, даже христианских идей, из которого вышли те смешанные учения, те характерные ереси, которых более известным представителем является манихейство [Веселовский 2001: 166—167].

Следующим этапом миграции легенды, теперь неразрывно связанной с Библией, стала Византия, сыгравшая

не последнюю роль в истории того общения Востока и Запада, которую мы изучаем. Она была на стороне между Европой и Азией; это было ее естественное призвание. Некоторые указания, добытые мной из моей специальной работы, дают мне право утверждать, что общение это было преимущественно литературного характера и что оно сопровождалось и поддерживалось общением религиозным. Представителями последнего были те синкретические ереси, которые к основам христианства примешали религиозные понятия Ирана и буддистским легендам давали псевдохристианскую окраску. Эти ереси коснулись почвы Византии прежде, чем проникли в Европу, куда они приносили свои двоеверные учения и вместе с ними новый легендарный материал [Веселовский 2001: 26].

Византия передала легенду южным и восточным славянам, где она нашла выражение в книжных повестях и в фольклоре (духовные стихи, сказки и т. д.), а также — западноевропейским литературам. Славяне запомнили демонического антагониста библейского царя под именем могущественного Кентавра-Китовраса, а Западная Европа — под именем Морольфа, «потешника и балагура» [Веселовский 2001: 285]. Концепция Веселовского венчалась эффектной гипотезой о том, что именно царь Соломон и Морольф (а не персонажи кельтского фольклора) стали прототипами короля Артура и волшебника Мерлина:

От легенды до легенды Соломон прошел перед нами со своими демоническими противниками: Асмодеем, Китоврасом и Морольфом, которые менялись сообразно со стилем самого рассказа, принужденного служить самым разнообразным целям. В романе об Артуре и Мерлине мы почти потеряли всякую связь с рассказом, от которого отправилось сравнение, и последняя историческая нить выпала из рук: не только преобразился еще раз противник Соломона, но сам Соломон заменен каким-то неведомым царем Артуром [Веселовский 2001: 370].

Таким образом, «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» — образцовое сочинение филолога-энциклопедиста, демонстрирующего новый метод, привлекающего неизвестный материал и приходящего к неожиданным выводам<sup>1</sup>. В этом качестве монография заняла подобающее место в обзорах отечественной медиевистики. Однако, рассматривая сочинение Веселовского в историческом контексте и прибегая к процедуре «медленного чтения»,

---

<sup>1</sup> О «библейском» происхождении Артура и Мерлина в сопоставлении с другими теориями см., например: [Мелетинский: 39–67]. Вообще же история легенды о царе Соломоне здесь и далее рассматривается в контексте научной концепции Веселовского, а потому едва ли возможно и уместно комментировать ее с точки зрения современного знания.

неизбежно обнаруживаешь другой, мировоззренческий план.

Начать с того, что корректное жанровое определение легенд о царе Соломоне — это апокриф. Апокрифы — сокровенные сказания, не признаваемые церковью и часто включаемые в запретительные индексы, — только в либеральные годы Александра II могли стать в России объектом научного изучения. Почин здесь принадлежал А. Пыпину и Н. Тихонравову, но и для Веселовского такой выбор предмета сохранял обаяние вызова.

Более того, Веселовский фиксирует определяющую роль, которую в распространении отреченной литературы сыграли дуалистические ереси. Уже при характеристике складывания апокрифа в иранской среде — как видно из приводившейся цитаты — он отметил значение манихейства. Но по-настоящему эпатазирующим должно считаться следующее положение, защищаемое в монографии. Опираясь на идеи Бенфея о восточном происхождении многих европейских сюжетов и указывая на значение Византии в этой миграции, Веселовский уточняет, что под византийским посредством следует конкретно понимать деятельность

тех синкретических ересей, которые к основам христианства примешали религиозные понятия Ирана и буддистским легендам давали псевдохристианскую окраску. Эти ереси коснулись почвы Византии прежде, чем проникли в Европу, куда они приносили свои двоеверные учения и вместе с ними новый легендарный материал <...> Литературное влияние Востока шло по следам религиозного; литература еретических «басен и кошунов» представляется мне посредствующим звеном в этом старом общении с Азией, которое было тем сильнее, что оно затрагивало религиозные интересы, развитые в средневековом обществе, и было тем постояннее, что оно оставило памятники [Веселовский 2001: 26].

Веселовский имеет в виду богомилство, посвящая подробному анализу этого гностического учения четвертую главу (всего в монографии восемь глав) — «Распространение легенды о Соломоне и Асмодее. Легенды му-

сультман и их источник. Источники европейских сказаний. Литературное значение средневековых ересей».

Автор «Славянских сказаний» представил краткий очерк истории гностицизма, охарактеризовав ряд исторически сменяющихся учений: манихейство; ересь Присцилиана; армянские павликиане; богомилы на Балканском полуострове; на греческом Афоне исихазм «с его учением о несозданном свете, воссиявшем на Фаворе, и приемами чисто буддистской созерцательности»; в России, возможно, стригольники и хлыстовщина; на Западе XI—XIII веков — толки, попавшие в Италию, Францию, Германию, Чехию, Англию [Веселовский 2001: 182—185]. И вот итог:

Мы познакомились с ее («дуалистической ереси». — *М. О.*) областью в пору ее процветания: она обнимала широкую береговую полосу, начинавшуюся у малоазиатского берега и проходившую по южным окраинам Европы до берегов Англии [Веселовский 2001: 185].

В истории апокрифического сказания о Соломоне особое значение принадлежало манихеям, павликианам, богомилам: «Может быть, распространение некоторых апокрифических рассказов о Соломоне и Китоврасе-Кентавре следует приписать болгарским и греческим богомилам; не предположить ли в таком случае посредство павликиан, передавших им, вместе с догматом, и отвечавшие ему отреченные сказания?» [Веселовский 2001: 180]. Прежде всего — богомилам, если рассматривать бытование сказаний о Соломоне у южных и восточных славян:

Несколько столетий массы городского и сельского населения на юге и востоке Европы находились под влиянием богомильской проповеди; она оставила след в его сказках, в его космогонических легендах, которые трудно помирить с мифическими представлениями, завещанными его языческой стариною. Таковы повести о Правде и Кривде, о неравном деде и т. п., ходящие в народном пересказе и перешедшие в сборники новелл; сказка о диком человеке, которого пастух поймал, опоив его вином, налитым в молочные горшки, после чего пленник научает его разным премудростям, — напомина-

ет известный эпизод о Соломоне и Асмодее [Веселовский 2001: 200].

И далее:

Необходимо предположить очень долгое и невозбранное обращение в среде русского народа ложных сказаний и воззрений, чтобы объяснить себе богатство апокрифического, преимущественно богомильского материала, наполняющего наши заговоры и суеверия, нравоучительные трактаты вроде «Слова о злых женах» и «Сказания о происхождении винокурения»; наконец, наши духовные стихи [Веселовский 2001: 202–203].

И даже так: «Мы вообще склонны приписать влиянию богомилов большинство отреченных книг, обращающихся в средние века, преимущественно переводных» [Веселовский 2001: 197].

Согласно Веселовскому, общение славян с Византией — то есть в данном случае с богомилами — не ограничивалось литературой: оно «сопровождалось и поддерживалось общением религиозным» [Веселовский 2001: 26]. Объяснение этому ученый находил в некоторых особенностях дуалистического учения, которые приводил с несомненной симпатией: богомильская доктрина объясняла простому народу «в образах, доступных его фантазии, происхождение зла на земле» [Веселовский 2001: 187] как «признание двух космических начал, двух божеств, доброго и злого, светлого и темного»; народ привлекали «причудливая космогония, баснословные рассказы о начале мира, своя эсхатология»; наконец, народу импонировало «демократическое учение» о том, чтобы «не покоряться властям, епископам, священникам, а только Богу» [Веселовский 2001: 187, 188].

Веселовский суммировал наблюдения в пафосном утверждении:

В истории дуалистических учений славянские народы в первый раз, до появления Гуса, вносят в общеевропейскую жизнь свой интеллектуальный вклад, оставивший прочные



следы на всем развитии средневековой культуры <...> Это была область народных ересей, проникавших в Европу почти одновременно с тем обратным движением крестовых походов, которое назначено было пересадить на восток чистые семена христианского учения [Веселовский 2001: 186–187].

Утверждение это было тем более обязывающим, что работа Веселовского над монографией совпала с общим обсуждением в России славянской идеи.

В 1867 году в России проходил грандиозный Славянский съезд. 8 мая делегаты прибыли в Петербург, где на вокзале их встретила двухтысячная восторженная толпа; 9 мая они ознакомились со славянскими раритетами в Публичной библиотеке; 11 мая — в день памяти просветителей славянства Кирилла и Мефодия — присутствовали на заседании Отделения русского языка и словесности Академии наук; 14 мая славянских гостей приняла августейшая фамилия; 16 мая делегаты перебрались в Москву — там их уже встречало до десяти тысяч человек [Досталь: 104–105].

В 1868 году на торжественном обеде, данном Славянским благотворительным комитетом в честь дня Кирилла и Мефодия, было решено отметить в следующем 1869 году 500-летний юбилей чешского религиозного реформатора и великого деятеля славянства Яна Гуса [Жакова: 31–32]. Председательствовал на мероприятии Ф. Тютчев, который в это время создает несколько стихотворений, развивающих тему славянского единства. В стихотворении «Гус на костре» (1870), предназначенном для вечера в пользу Славянского благотворительного комитета, Тютчев сформулировал «православное» осмысление наследия реформатора:

О чешский край — о род единокровный!  
Не отвергай наследья своего —  
О, доверши же подвиг свой духовный  
И братского единства торжество!

И цепь порвав с юродствующим Римом,  
Гнетущую тебя уж так давно,  
На Гусовом костре неугасимом  
Расплавь ее последнее звено.

По Тютчеву, наследство Гуса заключается в том, что западные славяне или, сохраняя католичество, растворятся в западном мире, или сохранят славянство, обратившись в православие<sup>2</sup>.

Такого рода направление Славянского комитета Пыпин в работе о панславизме (1878) осудил как «клерикальное» [Пыпин: 118]. А в 1872 году Веселовский выпустил монографию, которая, по словам Энгельгардта, есть «не общее рассуждение на тему о Царьграде и братьях славянах, но опирающееся на тщательный анализ фактов описание конкретных путей проникновения в русскую литературную стихию схем и формул из чужих литератур» [Энгельгардт: 119]. Более того, ученый эпатажно основал первый «интеллектуальный вклад» славянских народов в «общеевропейскую жизнь» не на православии, а на «дуалистических учениях».

Завершая анализ монографии, остается добавить, что интерес Веселовского к религиозному дуализму сказывается и в главах о западных миграциях апокрифов. Блестательный знаток итальянского Возрождения (магистерская диссертация Веселовского «Вилла Альберти» посвящена литературе Ренессанса), он стремился связать творчество Данте не с трубадурами, которых «поэзия была искусственная, риторическая, поэзия общих мест», а с «народной литературой», благодаря которой автор «Божественной комедии» мог актуализировать апокрифические сказания, «когда он строил план своего ада и последовательность небес» [Веселовский 2001: 201]. Аналогично, подытоживая изложение своего взгляда на романы об Артуре и Мерлине, Веселовский подчеркнул, что не хранители кельтских легенд, но «англо-нормандские труверы, эти записные популяризаторы всех возможных романтических мотивов», «овладели нашим апокрифом», «привели его в связь с другими повестями такого же книжного характера, беспочвенного в национальном смысле», и вот «из такого

---

<sup>2</sup> См. подробнее: [Кацис, Одесский: 71–94].

материала сложился так называемый цикл романов «Круглого Стола» [Веселовский 2001: 237].

Мировоззренческое послание монографии о Соломоне и Китоврасе, несмотря на затрудненность изложения, несомненно считывалось специалистами. Так, М. Азадовский, в свою очередь вынужденный официальной идеологией прибегать к непрозрачному дискурсу, в замечательной «Истории русской фольклористики» подробно остановился на значении для научного творчества Веселовского «отреченной и разного рода “еретической” литературы как формы народного протеста против официальной догмы» [Азадовский: 733].

Если принять во внимание «кодирующую» функцию определения «народный» (впрочем, не чуждого Веселовскому), то Азадовский точно оценил отличие монографии о Соломоне и Китоврасе от предыдущих опытов сравнительного литературоведения:

Сравнительные изыскания для него, таким образом, средство установления культурных связей, тогда как в работах правоверных бенфеистов анализ этих связей нужен лишь как средство установления того или иного литературного заимствования. Веселовского же интересуют не самые сюжеты, не отвлеченные литературные формы, а идеи, которые они выражают, таящиеся в них народные представления. Его интересует не история сюжетов, но история идей, борьба и взаимодействие мировоззрений [Азадовский: 740].

В интерпретации Азадовского «народное» — это «протестное», «еретическое», а также «шестидесятничество», обнаруживающее идейную близость Веселовского к русской радикальной журналистике XIX века. При помощи этих идеологем Азадовский, с одной стороны, прилаживал своего «героя» к советскому официозу, но, с другой, и не нарушал его мировоззренческую логику 1860–1870-х годов:

«Богомильская гипотеза» чрезвычайно характерна для шестидесятнических позиций Веселовского. Она является дальнейшим раскрытием мыслей о значении еретических учений в народном сознании, которые развивали Пыпин и

Тихонравов. Эта точка зрения обща всем представителям молодой русской филологии. Разделял ее и Веселовский. Для Веселовского, как для всей этой школы, в центре стояло исследование процессов народной жизни. Обе диссертации Веселовского — и исследование о Вилле Альберти, и исследование о Соломоне и Китоврасе — построены на признании народного начала основной творческой силой в истории [Азадовский: 742].

С учетом сказанного вывод Азадовского (при официальной аккуратности формулировок), очевидно, значит именно то, что значит: «...факты свидетельствуют не только о внешнем единстве, но и вскрывают единство всего наследия Веселовского в целом. Причины этого единства и этой цельности нужно искать не только в академических интересах Веселовского, как это делали некоторые его последователи. Это единство уясняется в свете общественных позиций Веселовского» [Азадовский: 732]. А коль так — в свете «единства всего наследия» Веселовского продуктивно поставить вопрос о судьбе «богомильской гипотезы» не только в 1860—1870-х годах, но и в его дальнейшем творчестве.

В 1924 году Б. Энгельгардт, цитируя ранний отзыв Ф. Буслаева на «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе», солидаризировался с тем, что «значение балканских еретиков-богомилев <...> даже преувеличено» [Энгельгардт: 118]. В 1935 году авторитетный историк отечественной религиозности Г. Федотов утверждал: «Тему о богомильском, дуалистическом влиянии ввел в науку А. Н. Веселовский, который впоследствии сам отказался от своей ранней переоценки его» [Федотов: 17].

Федотов ссылался на «Разыскания в области русских духовных стихов» (1879—1891 годы) — этапное сочинение Веселовского (как раз в эти годы формируется концепция исторической поэтики), и в обстоятельных комментариях А. Топоркова приведено соответствующее место (очерк «Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын»):

Я по-прежнему не сомневаюсь в сильном влиянии богомильской проповеди и богомильской фантазии на религиоз-

ное и, более того, поэтическое мирозерцание тех народных слоев, которые так или иначе тронуло движение сектантства; но я выразился бы теперь менее категорично относительно определенных следов этого влияния, чем делал это прежде... [Веселовский. *Народные...* 245]

Далее Веселовский выражался еще самокритичней: «...исследуя этот вопрос по отношению к богомилству, я пошел, может быть, дальше дозволенных гипотез» [Веселовский. *Народные...* 290–291].

Однако отказ Веселовского от «богомильской гипотезы» отнюдь не был столь кардинальным, как может показаться. Достаточно вчитаться в подразумеваемую Федотовым цитату: «Я по-прежнему не сомневаюсь (!) в сильном влиянии богомильской проповеди и богомильской фантазии на религиозное и, более того, поэтическое мирозерцание тех народных слоев, которые так или иначе тронуло движение сектантства...» Или в другом «Разыскании в области русских духовных стихов» — очерке «Дуалистические поверья о мироздании»:

Я считаю по-прежнему вероятным, что распространенные сказки о Правде и Кривде, о неравном дележе относятся к числу усвоенных богомилами: они отвечали их воззрению, поделившему небо и землю между добрым и злым началом <...> Выхваченные из связи целого толка, отторженные от системы, отдельные мотивы могли без зазора просуществовать до нас в виде сказки и притчи. Говоря таким образом, я не поднимаю наново вопроса, уже поставленного мною выше по поводу богомильской космогонической легенды: богомилство как поздняя ересь питалось и древними верованиями, и готовыми мифами, почему легко выразить предположение, что многое, что в последней области мы считаем богомильским, в сущности сказывалось и распространялось ранее обособления самой секты. Но эта секта была пропагандирующей, любила апокрифы и заподозрена была в приверженности к «басням». Ее влияние на распространение космогонического сказания в православной славянской среде несомненно; мы только обобщаем этот факт, перенося его предположительно на другие области, охвачен-

ные еретическим движением [Веселовский. *Народные...* 390—391].

Как видно, Веселовский отказывается не от «богомильской гипотезы», а от ее крайностей. Прежде — приписывание «влиянию богомилов большинства отреченных книг, обращающихся в средние века» (монография о Соломоне и Китоврасе); теперь же («Разыскания») оказывается, что «богомильство как поздняя ересь питалось и древними вероучениями, и готовыми мифами», то есть принята поправка на полигенетичность мигрирующих сюжетов.

Но ведь принятая корректировка обязательно вытекает из осознания как самой полигенетичности сюжетов (их несводимости к общему источнику, вариативности), так одновременно и общих законов, которые порождают подобную полигенетичность. А эти законы — отваживаясь на дерзкое суждение! — и есть предмет изучения исторической поэтики: учение о мотивах и сюжетах<sup>3</sup>.

Другими словами, соблазнительно предположить, что поздние сочинения о религиозном дуализме связаны с кристаллизацией исторической поэтики не только временной, но и логической связью. И хотя «вопрос о религиозном дуализме» отныне прямо не реализовывался в научных исследованиях Веселовского, он едва ли утратил значение в системе его мировоззрения<sup>4</sup>.

При таком ракурсе поэтика сюжетов — это теория, а скорректированное изложение «богомильской гипотезы» — ее приложение к конкретному примеру. И наоборот, «Разыскания в области русских духовных стихов» и т. п. сочинения Веселовского — проявление постоянного мировоззрен-

---

<sup>3</sup> Б. Энгельгардт поделился с читателями «впечатлением», что Веселовский в итоге ограничил «свои специальные разыскания сюжетологией» [Энгельгардт: 199].

<sup>4</sup> Симптоматично, что Д. Кемпер, характеризуя новаторство индуктивного метода Веселовского, использует цитату из его немецкой статьи, содержащей опять-таки анализ «богомильской рецензии» легенды о крестном древе [Кемпер: 164].

ческого интереса к «религиозному дуализму», а поэтика сюжетов — их проекция на теоретико-литературный уровень: изучение законов литературной эволюции, благодаря которым, в частности, «дуалистическим» может оказаться текст, сотканный из «недуалистических» мотивов, что спазитительно примиряет тезис о воздействии дуалистических учений на средневековую беллетристику с бытованием многих сюжетных мотивов до и вне этих учений.

Веселовский (в отличие от В. Шкловского, ориентированного на новизну, которая достигается при сюжетном преобразении фабулы) восхищается искусством «распускать полотно» сюжета и «разбирать его по отдельным нитям-мотивам» [Шайтанов. *Классическая...* 43]. Но и для аналитики условий (вроде «влияния богомилов»), при которых мотивы подбираются, ткуются в идеологически востребованный сюжет, создатель исторической поэтики уготовил необходимую валентность. Это — «история идеалов». И. Шайтанов обосновывает значимость соответствующего раздела в структуре «Исторической поэтики», формулируя текстологические принципы издания для серии «Русские Пропилеи» [Шайтанов. *О структуре...* 51].

И последнее. Веселовский в ипостаси исследователя религиозного дуализма не получил в истории отечественной мысли такую известность, как, например, Юлия Николаевна Данзас (1879—1942) — автор опубликованной в 1913 году под псевдонимом «Ю. Николаев» апологетической истории гностицизма («В поисках Божества»). Однако и не пребывал в совершенной безвестности. Именно к работам Веселовского обратился великий интерпретатор-обновитель старинных сказаний А. Ремизов, когда создавал символистскую версию гностических текстов. Мрачный апокриф Ремизова «О страстях Господних» (сборник «Лимонарь», 1907 год), представляющий «в наиболее концентрированном виде еретический пессимизм автора» и реанимировавший «богомильский миф о не воскресшем Христе» (курсив А. Грачевой. — М. О.), восходит к «Разысканиям в области русских духовных стихов» («Дуалистические поверья о мироздании» и другие очерки) [Грачева: 62—67]. Так что гностический след в со-

чинениях классика академического литературоведения Веселовского ощущался в русской культуре.

## Литература

*Азадовский М. К.* История русской фольклористики. В 2 тт. Т. 2. М.: РГГУ, 2013.

*Веселовский А. Н.* Избранные труды и письма / Отв. ред. П. Р. Заборов. СПб.: Наука, 1999.

*Веселовский А. Н.* Мерлин и Соломон: Избранные работы. М.: ЭКСМО-Пресс; СПб.: Terra Fantastica, 2001. (Серия «Антология мысли»).

*Веселовский А.* Избранное: Историческая поэтика / Вступ. ст., коммент., сост. И. О. Шайтанова. М.: РОССПЭН, 2006. (Серия «Русские Пропилеи»).

*Веселовский А. Н.* Народные представления славян. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. (Серия «Philosophy»).

*Веселовский А.* Избранное: На пути к исторической поэтике / Сост., послесл., коммент. И. О. Шайтанова. М.: Автокнига, 2010. (Серия «Русские Пропилеи»).

*Веселовский А.* Избранное: Эпические и обрядовые традиции / Сост. Т. В. Говенько. М.: РОССПЭН, 2013. (Серия «Русские Пропилеи»).

*Грачева А. М.* Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.

*Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М.: Гос. учебно-педагогическое изд., 1945.

*Досталь М. Ю.* Славянский съезд 1867 г. в С.-Петербурге и Москве // Славянское движение XIX—XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1998. С. 95—112.

*Жакова Н. К.* Тютчев и славяне. СПб.: СПбГУ, 2001.

*Жирмунский В. М.* А. Н. Веселовский (1838—1906) // *Веселовский А. Н.* Избранные статьи. Л.: Художественная литература, 1939. С. V—XXIV.

*Кацис Л., Одесский М.* «Славянская взаимность»: Модель и топика. Очерки. М.: Regnum, 2011.

*Мелетинский Е. М.* Средневековый роман: Происхождение и классические формы. М.: Наука, 1983.



*Пытин А. Н.* Панславизм в прошлом и настоящем. М.: Граница, 2002.

*Федотов Г. П.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам) / Коммент., подгот. текста А. Л. Топоркова. М.: Гнозис, 1991.

*Шайтанов И. О.* Классическая поэтика неклассической эпохи // *Веселовский А.* Избранное: Историческая поэтика. С. 5–50.

*Шайтанов И. О.* О структуре и принципах настоящего издания // *Веселовский А.* Избранное: Историческая поэтика. С. 50–52.

*Энгельгардт Б. М.* Александр Николаевич Веселовский. Пг.: Колос, 1924.

*Kemper D.* Veselovskijs Verfahren der «historischen Induktion»: Nebst einer Bibliographie seiner deutschsprachigen Publikationen // Die russische Schule der historischen Poetik / Hrsg. von D. Kemper. München: Wilhelm Fink, 2013. S. 155–176.

## Bibliography

*Azadovskiy M. K.* Istoriya russkoy folkloristiki [History of Russian Folkloristics]. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: RGGU, 2013.

*Dostal M. Y.* Slavyanskiy s'ezd 1867 g. v S.-Peterburge i Moskve [Slavic Conference of 1867 in St. Petersburg and Moscow] // Slavyanskoe dvizhenie XIX–XX vekov: s'ezdy, kongressy, soveshchaniya, manifesty, obrashcheniya [Slavic Movement in the 19th–20th Centuries: Conferences, Congresses, Meetings, Manifests, Statements]. Moscow: The Institute for Slavic and Balkan Studies RAN, 1998. P. 95–112.

*Engelgardt B. M.* Aleksandr Nikolaevich Veselovskiy. Petrograd: Kolos, 1924.

*Fedotov G. P.* Stikhi dukhovnie: (Russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikham) [Spiritual Poems: (Russian Folk Belief Viewed through Spiritual Poems)] / Comments, text preparation by A. L. Toporkova. Moscow: Gnozis, 1991.

*Gracheva A. M.* Aleksey Remizov i drevnerusskaya kultura [Aleksey Remizov and Old Russian Culture]. St. Petersburg: Dmitry Bulanin, 2011.

*Gudzy N. K.* Istoriya drevney russkoy literatury [History of Old Russian Literature]. Moscow: Gos. uchebno-pedagogicheskoe izd., 1945.

*Katsis L., Odessky M. Slavyanskaya vzaimnost': Model i topika. Ocherki [Slavic Mutuality: Model and Topography. Essays].* Moscow: Regnum, 2011.

*Meletinsky E. M. Srednevekoviy roman: Proiskhozhdenie i klassicheskie formy [The Medieval Novel: Origin and Classic Forms].* Moscow: Nauka, 1983.

*Pypin A. N. Panslavizm v proshlom i nastoyashchem [Pan-Slavism in the Past and Present].* Moscow: Granitsa, 2002.

*Shaytanov I. O. Klassicheskaya poetika neklassicheskoy epokhi (Classical Poetics of Non-Classical Epoch) // Veselovsky A. Izbrannoe: Istoricheskaya poetika [Selected works: Historical Poetics] / Ed., foreword, comments by I. O. Shaytanov. Moscow: ROSSPEN, 2006. (Russian Propylaeum Series). P. 5–50.*

*Shaytanov I. O. O strukture i printsipakh nastoyashchego izdaniya [On the Structure and Principles of the Volume in Hand] // Veselovsky A. Izbrannoe: Istoricheskaya poetika [Selected works: Historical Poetics]. P. 50–52.*

*Veselovsky A. N. Izbrannie trudy i pis'ma [Selected works and letters] / Ed. P. R. Zaborov. St. Petersburg: Nauka, 1999.*

*Veselovsky A. N. Merlin i Solomon: Izbrannie raboty [Merlin and Solomon: Selected works]. Moscow: EKSMO-Press; St. Petersburg: Terra Fantastica, 2001. (Anthology of Thought Series).*

*Veselovsky A. Izbrannoe: Istoricheskaya poetika [Selected works: Historical Poetics] Moscow: ROSSPEN, 2006. (Russian Propylaeum Series).*

*Veselovsky A. N. Narodnie predstavleniya slavyan [The Slavic World Outlook]. Moscow: AST: AST MOSCOW, 2006. (Philosophy Series).*

*Veselovsky A. Izbrannoe: Na puti k istoricheskoy poetike [Selected works: on the Way to Historical Poetics] / Ed., afterword, comments by I. O. Shaytanov. Moscow: Avtokniga, 2010. (Russian Propylaeum Series).*

*Veselovsky A. Izbrannoe: Epicheskie i obryadovie traditsii [Epic and Ritual Traditions] / Ed. T. V. Goven'ka Moscow: ROSSPEN, 2013. (Russian Propylaeum Series).*

*Zhakova N. K. Tyutchev i slavyane [Tyutchev and the Slavs]. St. Petersburg: SPbGU, 2001.*

*Zhirumsky V. M. A. N. Veselovsky (1838–1906) // Veselovsky A. N. Izbrannie statii [Selected articles]. St. Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1939. P. V–XXIV.*