Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского»

На правах рукописи

Лисицына Елена Юрьевна

КРЫМСКИЙ МИФ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РУБЕЖА ХІХ-ХХ ВЕКОВ

10.01.01 – русская литература

Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук

> Научный руководитель: доктор филол. наук, доцент Курьянов Сергей Олегович

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ4
ГЛАВА 1. КРЫМСКИЙ МИФ: ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ
1.1. Сверхтекст и миф: проблема изучения и интерпретации
1.2. Структура мифа: содержательные планы, функции, компоненты 26
1.3. Варианты крымского мифа
Выводы к первой главе
ГЛАВА 2. АНТИЧНЫЕ КОМПОНЕНТЫ КРЫМСКОГО МИФА53
2.1. Литературные первоистоки древнегреческого следа в крымском мифе . 53
2.2. Мифологема «святая земля» сквозь призму поэзии М. И. Цветаевой и
прозу И. С. Шмелёва
2.3. Гомеровские лестригоны как особый сегмент крымского мифа70
2.4. Древнегреческие мифемы в культурном коде Крыма77
Выводы ко второй главе
ГЛАВА З. МУСУЛЬМАНСКИЕ КОМПОНЕНТЫ КРЫМСКОГО МИФА 85
3.1. Предпосылки формирования мусульманских мифологем и мифем 85
3.2. Оппозиция «свой/ чужой» в характеристике крымских татар 88
3.3. Бахчисарай как особый сегмент крымского мифа
3.4. Крымско-татарская лексика и восточные легенды как элементы
крымского мифа в русской литературе101
Выводы к третьей главе
ГЛАВА 4. КУРОРТНО-РЕКРЕАЦИОННЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ КРЫМСКОГО МИФА
4.1. Предпосылки формирования курортно-рекреационных мифологем и
мифем

4.2. А. П. Чехов как популяризатор крымского курорта в русской литератур
11
4.3. Крым как дорогой курорт в литературе12
4.4. Специфика реализации мифологемы «крымский пейзаж» в русско
литературе13
4.5. Татары-проводники как примета «профанного» юга
4.6. Процесс трансформации мифологемы «дорогой отдых» в «здравницу
Выводы к четвертой главе14
ЗАКЛЮЧЕНИЕ
CHIACOK HATEDATVDLI

ВВЕДЕНИЕ

Крым античной культурой, тесно связан c здесь располагались древнегреческие города-государства, был воздвигнут храм Артемиды, в котором верховной жрицей служила Ифигения. Крым является колыбелью православия, поскольку именно здесь, в Херсонесе, принял святое крещение киевский князь Владимир. Крым во времена Османской империи и Крымского ханства был мусульманской обителью и культурным центром крымских татар (кафинский (феодосийский), бахчисарайский дискурсы). Крым – место воинской славы, прочно связанный с событиями Крымской и Великой Отечественной войн. И вместе с тем Крым – престижный и дорогой курорт (Южный берег), а в дальнейшем – всесоюзная здравница (города Евпатория, Саки, Алушта, Ялта). Представленный перечень ассоциаций не является исчерпывающим, НО охватывает ключевые компоненты мифа о Крыме.

Актуальность исследования крымского мифа обусловлена общими тенденциями развития современного литературоведения и усилением интереса к изучению природы и специфики крымского текста. Отечественные учёные совсем недавно заинтересовались этими понятиями, но уже сошлись в едином мнении, что данные явления не тождественны, несмотря на то, что не могут существовать друг без друга. Влияние мифа на художественную литературу неоднократно становилось предметом изучения отечественных литературоведов и философов, М. Ю. Вышина [45], С. Ю. Гуцол [68], И. М. Дьяконов [74], которых среди И. А. Едошина [76], Н. А. Кобылко [94], В. А. Кошелев [103], С. О. Курьянов [115, 117–120], А. П. Люсый [142–143], В. В. Орехов [171, 172], Л. А. Орехова [173], Е. П. Ращевская [192], А. В. Ставицкий [204–206], М. Элиаде [251] и др. Особую актуальность сегодня, на наш взгляд, приобретает изучение формирования структуры современных мифов, среди которых особое место занимает крымский, вобравший в себя все константные представления о полуострове [см. 117]. Исследованию крымского мифа в русской литературе первой половины XIX века посвящены работы В. А. Кошелева [103],

С. О. Курьянова [115, 117–120], В. В. Курьяновой [121], В. В. Орехова [171, 172], Л. А. Ореховой [173] и др. В 2017 году под редакцией В. А. Кошелева вышел сборник научных статей отечественных ученых «Крымский миф в русской литературе первой половины XIX века: Свод малоизвестных свидетельств современников» [см. 107].

В работах А. В. Ставицкого дано довольно точное понимание онтологической сущности мифа, в котором «смыслы, созданные человеком, принимают облик смыслов, идущих от природы, в результате чего миф смотрится как воплощение культуры и природы одновременно <...> Через неё миф предстает как Текст, как система ценностных представлений, как тип знания, как форма словесного выражения глубинных смыслов мифопредставлений, которыми человек и будет жить» [205, с. 85]. Мы разделяем точку зрения С. О. Курьянова, который считает, что «миф формируется благодаря литературе, но не внутри И сфера его бытования значительно литературы. шире литературного произведения или ряда литературных произведений, объединяемых мифом» [117, с. 54].

Отсутствие в литературоведении чёткой дефиниции «крымский миф» русской литературы, его структурных компонентов определило выбор темы нашего исследования.

Предметом научного интереса стал наиболее противоречивый и пёстрый период русской литературы – рубеж XIX и XX веков – время с начала 1880-х по начало 1920-х годов. В современном прочтении указанные хронологические рамки совпадают с определением Серебряного века. И. Н. Сухих в одной из своих работ отметил: «Важно видеть различие между календарным и историческими понятиями века. Календарные века (столетия) равны между собой, исторические века (эпохи) определяются переломными событиями и могут быть короче или длиннее века календарного» [212, с. 5]. Содержательным и насыщенным оказался Серебряный век русской письменности. Изначально под ним подразумевали А. А. Блока, эпоху модернизма (творчество В. Я. Брюсова, русского А. А. Ахматовой, О. Э. Мандельштама), потом объединили почти всех авторов,

работающих в эту эпоху. Со временем Серебряный век утратил специфическую мировоззренческую и эстетическую окраску и превратился в хронологический отрезок. Учитывая это обстоятельство, для анализа выбраны «крымские» произведения, созданные авторами разных литературных направлений. Спорным в истории литературы до сих пор остается вопрос об определении «крымских» художественных текстов. Конкретизация данного понятия представлена в статье М. П. Билык «Критерии отбора "крымских" произведений на примере творчества И. Бунина» [26]. Учёный относит к таковым произведения, написанные в Крыму, в которых упоминается Крым или впечатления о нём и действие которых происходит в Крыму. Мы в исследовании руководствуемся этими же принципами.

Во второй половине XIX века неизведанный и таинственный край привлекает пилигримов, исследователей, врачей, а на стыке веков становится «меккой» для творческих личностей. Во времена исторических потрясений начала XX века (революции 1905 и 1907 гг., гражданская война 1917–1920 гг., голод 1922–1923 гг.) Крым — это и политическая арена, и разменная валюта, и пристанище, и убежище для людей разных взглядов и национальностей. Поскольку миф — это восприятие мира индивидуумом, его осмысление и принятие, в диссертационном исследовании мы рассмотрели произведения русской литературы, написанные в насыщенный событиями промежуток времени — с 80-х годов XIX века по начало 20-х годов XX века. Это наиболее полно поможет выявить характерные черты Крымского мифа.

С целью всестороннего анализа крымского мифа мы выбрали произведения разных авторов. Общим и обязательным условием было личное знакомство писателя с Крымским полуостровом. Таким образом, **объектом исследования** стали «крымские» произведения К. М. Станюковича (родился в Севастополе в 1843 г.), Н. Н. Никандрова (с 1879 — первый год жизни), А. П. Чехова (в 1888 г. впервые посетил Крым), И. А. Бунина (1889 г.), В. Г. Короленко (1889 г.), Максима Горького (1891 г.), А. И. Куприна (1900 г.), Власа Дорошевича (1903 г.), А. Н. Толстого (1909 г.), С. Я. Елпатьевского (1913 г.), М. И. Цветаевой (1917 г.),

И. С. Шмелёва (1923 г.), М. А. Булгакова (1923 г.). К указанным авторам мы добавили Е. Л. Маркова. Несмотря на то, что он побывал на полуострове в 1867 г., то есть намного раньше остальных, но его «Очерки о Крыме» были настолько распространены, что многие изученные нами авторы часто опираются на них. Хронологический подход к исследованию позволяет показать, как развивался крымский миф, менялось содержание его структурных элементов, и какие связи между творческими интерпретациями мифологизированных компонентов образовались.

Следует отметить, что мы намеренно не рассматриваем поэзию указанного периода, кроме поэмы М. И. Цветаевой «Перекоп», поскольку материал обширен и эстетически разнообразен, то есть не может ограничиться рамками одного диссертационного исследования. В последствии мы предполагаем продолжить работу в данном направлении.

Особо ценными являются не только художественные произведения, но и эпистолярий писателей. Благодаря письмам, воспоминаниям можно подробно проследить процесс формирования мифологических представлений о Крыме, раскрыть личностный и реалистический планы выражения мифа.

Большой объем литературного материала не позволил нам включить все произведения, которые репрезентируют крымский миф. На данном этапе научного исследования мы сосредоточились на обобщенном изучении крымского мифа в литературе и отобрали те тексты, в которых, на наш взгляд, представлены разные аспекты и структурные компоненты мифа (античные, мусульманские, рекреационные, курортные).

Авторское, жанровое и стилистическое разнообразие способствовало глубокому изучению природы крымского мифа в русской литературе рубежа XIX–XX веков, помогло определить основные маркеры и центральные мифологемы.

Предмет исследования — крымский миф в русской литературе рубежа XIX—XX веков.

Цель исследования — выявить и проанализировать компоненты крымского мифа в русской литературе рубежа XIX—XX веков.

Данная цель предполагает решение следующих задач:

- осмыслить понятие «крымский миф», обобщив научные подходы к
 данному явлению и интерпретации термина, определить его связь с крымским
 текстом;
- рассмотреть структуру крымского мифа в содержательном и функциональном аспектах, обосновать целостность его вариантов;
- проанализировать «крымские» произведения в русской литературе рубежа
 XIX XX веков, выявить в них компоненты крымского мифа;
- сопоставить художественные интерпретации античных, мусульманских, рекреационных и курортных компонентов крымского мифа в разных контекстах;
- исследовать специфику авторских интерпретаций мифологических
 представлений о Крыме конца XIX начала XX веков.

Целью и задачами обусловлен выбор методов исследования: мифо-(изучение произведений архетипный художественных как части мифологического сознания людей), биографический (привлечение личностного опыта писателей ДЛЯ восстановления мифологической картины мира анализируемого периода), культурно-исторический (анализ произведений в общественно-политическом философском контексте), структурнотипологический (выявление базовых компонентов мифа), описательно-(описание различных компонентов мифа), семантический аналитический (выяснение, нередко противоречивых, значений мифологем и мифем в анализируемом дискурсе), сравнительно-сопоставительный (сопоставление способов реализации одного компонента разными авторами), имагологический (анализ понятий свой/ чужой).

Теоретико-методологическая база диссертационного исследования создавалась с опорой на труды, посвященные теории мифа (генезис, структура, функции и планы выражения), А. Ф. Лосева [131–133], А. С. Майданова [144], М. В. Родиной [194], А. В. Ставицкого [204–206], С. А. Токарева [218],

Т. М. Фадеевой [229], М. Элиаде [251] и др.; изучению мифологем и мифем М. Ю. Вышиной [45], Ю. В. Вышницкой [47], С. Ю. Гуцола [68], Н. А. Кобылко [94], А. К. Кравченко [104], Ю. Л. Шишовой [248] и др.; теории В. В. Абашева [2], Г. В. Битенской [109], сверхтекста Н. А. Купиной [109], Ю. М. Лотмана [135–139], А. Г. Лошакова [140], Н. Е. Меднис [156–157], В. Н. Топорова [222–224]; исследования крымского текста Е. К. Беспаловой [22– 23], М. П. Билык [24–28], И. М. Богоявленской [30–31], К. В. Борисовой [107], Р. М. Горюновой [62, 63], В. П. Казарина [88], М. А. Новиковой [88], С. О. Курьянова [115, 117–120], В. В. Курьяновой [121], А. П. Люсого [142–143], Л. А. Ореховой [173], И. В. Остапенко [176–177] и др.; а также на исследования творчества изучаемых нами авторов.

Учтен опыт работы кафедры русской и зарубежной литератур факультета славянской филологии и журналистики Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского» (г. Симферополь) по изучению русской литературы рубежа XIX–XX веков, а также многочисленные научные изыскания по крымскому тексту и крымскому мифу.

Научная новизна работы: впервые произведен комплексный анализ элементов крымского мифа на материале русской литературы рубежа XIX–XX веков; выделены и рассмотрены мифемы и мифологемы «античного», «восточного» и «курортного» вариантов крымского мифа; в отличие от существующих исследований в нашей работе установлено, что мифемы и мифологемы, возникшие в рамках одного варианта мифа, постепенно переходят в другой, дополняя и в определённой степени изменяя его содержание.

Положения, выносимые на защиту:

1. Крымский миф – явление и продукт литературного сознания последних веков. Это новый миф, отличающийся семантикой и структурой от архаичных. Он не сюжетен, а состоит из мифем и мифологем, которые, формируясь как константные представления о Крыме, в конце концов, мифологизировались в литературном сознании (как писательском, так и читательском).

- 2. Крымский миф русской литературы это отображение воспринятой художниками реальности. Смешение (взаимопроникновение и взаимодействие) в произведениях русской литературы рубежа XIX—XX веков мифологем, свойственных разным вариантам крымского мифа, доказывает сложившуюся к этому времени относительную устойчивость, а также целостность и нечленимость крымского мифа, несмотря на возможность выделения разных его составляющих.
- 3. Для русской литературы рубежа XIX—XX веков наиболее характерными стали такие варианты крымского мифа, порожденные развитием художественной мысли, как «античный», «христианский», «восточный» и «курортный» (классификация С. О. Курьянова).
- 4. В русской литературе рубежа XIX–XX веков переосмысливается и дополняется античный вариант крымского мифа (К. М. Станюкович, В. Г. Короленко, С. Я. Елпатьевский), прочно соединяясь с христианским (А. И. Цветаева, И. С. Шмелёв).
- 5. Восточный вариант крымского мифа в русской литературе рубежа XIX— XX веков реализуется прежде всего через использование экзотического по отношению к русской культуре материала (К. М. Станюкович, А. И. Куприн, В. М. Дорошевич, И. А. Бунин, А. Н. Толстой).
- 6. В русской литературе рубежа XIX–XX веков широко представлен курортный вариант крымского мифа. Крым воспринимается как идиллическое («райское») место, вожделенное, но не всегда достижимое (А. П. Чехов, А. И. Куприн, К. М. Станюкович, М. А. Булгаков, Максим Горький, И. А. Бунин, А. Н. Толстой).
- 7. Смешение (взаимопроникновение и взаимодействие) в произведениях русской литературы рубежа XIX–XX веков мифологем, свойственных разным вариантам крымского мифа, доказывает сложившуюся к этому времени относительную устойчивость, а также целостность и нечленимость крымского мифа, несмотря на возможность выделения разных его составляющих.

Теоретическая значимость работы состоит в предлагаемом комплексном анализе крымского мифа на материале произведений русской литературы; данное

исследование вносит вклад в разработку ряда общих вопросов в рамках изучения литературного процесса XIX — XX вв. С точки зрения используемой в исследовании методологии работа открывает горизонт для исследования неомифов, лежащих в основе топосных сверхтекстов.

Практическое значение исследования заключается в возможности использования его результатов и выводов в практике преподавания в учебных заведениях разного уровня, при чтении спецкурсов и спецсеминаров по проблемам взаимосвязи литературы и мифологии, русской культуры рубежа веков, на уроках крымоведения в качестве литературоведческого компонента. Материалы диссертации могут быть использованы в научно-исследовательской деятельности обучающихся.

Апробация результатов исследования. Отдельные разделы и текст диссертации в целом обсуждались на заседаниях кафедры русской и зарубежной литератур факультета славянской филологии и журналистики Таврической ΦΓΑΟΥ BO «Крымский федеральный университет академии В.И. Вернадского» (г. Симферополь). Основные положения исследования докладах, прочитанных на конференциях регионального, изложены республиканского и международного уровней. Среди них Международный научный симпозиум «Русский вектор в мировой литературе: крымский контекст» (г. Симферополь, 2015, 2017 гг.), Международная научно-практическая конференция «Перекоп – ворота в Крым» (г. Армянск, 2014–2016 гг.); VI Международная научная конференция «Концепт и культура: Диалоговое пространство культуры: Языковая личность. Текст. Дискурс» (Кемерово – Ялта, 2017 г.); Крымские Международные научные чтения «Крымский текст и крымский миф в мировой литературе и культуре» (г. Симферополь, 2015, 2017 г.); Региональная научно-практическая конференция «Современная наука: актуальные вопросы теории и практики» (г. Армянск, 2016 г.); Региональная научно-практическая конференция для студентов и молодых учёных «Молодая наука» (г. Евпатория, 2016 г.); научная конференция «Феномен сверхтекста: вопросы теории и методологии» (г. Симферополь, 2017 – 2019 гг.); научнопрактическая конференция «Тенденции развития высшего образования в новых условиях» (г. Ялта, 2016 г.); научная конференция профессорско-преподавательского состава, аспирантов, студентов и молодых ученых «Дни науки КФУ им. В.И. Вернадского» (г. Симферополь, 2015–2016 г.).

Результаты диссертационной работы отражены в 11 публикациях в рецензируемых журналах, 3 (общим объёмом — 1,95 п.л.) из которых опубликованы в журналах, рекомендованных ВАК.

Структура работы определяется её целью и поставленными задачами. Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографического списка, включающего 260 наименований художественной, теоретической и научно-критической литературы. В первой главе даётся теоретико-методологических обоснование основ исследования, терминологического аппарата. Последовательность остальных глав, их логика обусловлены хронологией формирования мифологических представлений о Крыме в русской литературе, акцент сделан на конце XIX – начале XX веков. Во второй главе проанализированы античные компоненты крымского мифа (мифологемы «святая земля», мифемы «листригоны», «Ифигения» и др.). В третьей главе исследованы мусульманские компоненты крымского мифа (крымско-татарская топонимика, оппозиция «свой / чужой», мифологема «мусульманский край»). В **четвертой** – рекреационные и курортные компоненты крымского мифа («крымский пейзаж», «дорогой отдых», «дорогой курорт», «татарин-проводник», «здравница»).

ГЛАВА 1. КРЫМСКИЙ МИФ: ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

1.1. Сверхтекст и миф: проблема изучения и интерпретации

Крымскому тексту посвящено большое количество работ российских и украинских филологов культурологов: Е. К. Беспаловой [22, 231. И И. М. Богоявленской [30, М. П. Билык [24–28], 31], Л. М. Борисовой [107], В. П. Казарина [88], Р. М. Горюновой [62, 63], М. А. Новиковой [88], С. О. Курьянова [115, 117–120], В. В. Курьяновой [121], А. П. Люсого [142–143], Л. А. Ореховой [171], И. В. Остапенко [176–177] и др.

Научный термин «крымский текст» возник по аналогии с «петербургским». Понятие петербургского текста было введено в научный оборот в 1984 году, после выхода 18-го выпуска «Трудов по знаковым системам» Тартуского университета, в котором были опубликованы статьи В. Н. Топорова «Петербург и "Петербургский текст русской литературы"» и Ю. М. Лотмана «Символика Петербурга и проблемы семиотики города». В этих работах учёные впервые заговорили о существовании сверхтекстов в литературе. В исследованиях В. Н. Топорова сверхтекст выступает как определенная совокупность текстов, характеризующихся высокой степенью общности, что позволяет рассматривать их как некое единство, целостное словесно-концептуальное («надсемантическое») образование. Исследователь акцентирует внимание на том, что сверхтекст структурируется на основе «некоторых общих принципов отбора и синтеза связанных материала, И целей, также задач текстом». Среди дифференциальных качеств сверхтекста называет подчиненность его содержания «максимальному значению» (идеи), кросс-жанровость, кросс-темпоральность, кросс-персональность [223].

В современной науке бытуют различные подходы к изучению сверхтекста. Весь пласт определений условно можно разделить на две основные группы.

Первая группа основывается на исследованиях В. И. Тюпы [226], А. Е. Бобракова-Тимошкина [29] и Н. Е. Меднис [156]. Эти ученые отмечают, что развитие сверхтекста прежде всего зависит от его внутренней логики, а не от воли автора. Важным аспектом в понимании сверхтекста есть наличие «внетекстовых связей», то есть «сложной системы интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью» [157].

Во вторую группу входят определения, фигурирующие в работах Г. В. Битенской [109], Н. А. Купиной [109], А. Г. Лошакова [140]. Для них характерно широкое понимание сверхтекста, при этом не учитывается культуроцентричность феномена. Ученые акцентируют внимание на зависимости сформированного сверхтекста от выбранного автором вектора. Таким образом, сверхтекст они понимают как совокупность произведений одного автора, созданных в течение всей его жизни или в определенный период творчества.

На современном этапе изучения литературных сверхтекстов наибольшее признание у отечественных филологов получило определение, предложенное новосибирской исследовательницей Н. Е. Меднис. В работе мы придерживаемся этой же точки зрения и считаем сверхтекстом систему текстов, созданных разными авторами, общность которых базируется не столько на замыслах их создателей, сколько на существовании единого культурного кода, отраженного в тексте и понятного большинству представителей культуры.

Н. Е. Меднис, кроме толкования термина, предложила основные критерии сверхтекста [157], дополняя тем самым работы В. Н. Топорова и Ю. М. Лотмана: 1) наличие образно и тематически определенного центра; 2) знание читателем относительно стабильного круга текстов, определяет законы формирования художественного языка данного сверхтекста и тенденции его развития; 3) синхронность (одновременность, что является необходимым условием восприятия и интерпретации сверхтекста); 4) смысловая целостность, которая возникает на стыке текста и внетекстовых реалий; 5) общность художественного кода; 6) открытость с одновременной устойчивостью и подвижностью границ.

Наличие образно и тематически определенного центра (события, лица, локус) позволило выделить различные тематические сверхтексты: событийные, именные, локальные. Как событийный можно рассматривать сверхтекст, в основе которого значимое для истории, культуры, литературы событие (Гражданская война, Чернобыльская катастрофа и т.п.). Если совокупность интегрированных текстов целенаправленно отсылает нас к определенному лицу или событию, связанному с ним, то это именные сверхтексты (Пушкинский, Булгаковский, Шевченковский и т.п.).

Наиболее исследованы на данный момент сверхтексты, возникшие на базе определенных топологических структур (в русской литературе – петербургский, пермский, сибирский, крымский, а в украинской – киевский, харьковский, львовский). Для них центром становится конкретный локус, который взят в единстве его историко-культурно-географических характеристик. Такие тексты локальными. Впервые исследователи называют этот термин предложил В. В. Абашев в работе «Идея "Пермского собора" в культурном самопознании Перми на рубеже XIX–XX вв.». Исследователь так объясняет рождение топосных текстов: «В стихийном и непрерывном процессе символической репрезентации места формируется более или менее стабильная сетка семантических констант. Они становятся доминирующими категориями описания места и начинают программировать этот процесс в качестве матрицы новых репрезентаций. Таким образом, формируется локальный текст культуры, определяющий восприятие, видение места и отношение к нему» [2, с. 11–12]. Процесс, описанный исследователем, может быть соотнесён с моделью создания мифов.

Проблема функционирования локальных текстов и их взаимосвязь с мифами — это один из ключевых вопросов в современном литературоведении. В крымских реалиях актуальной считаем проблему возникновения и эволюции крымского мифа, который оказывает непосредственное влияние на характер крымского текста. Следует обратить внимание на многочисленные работы С. О. Курьянова, который активно изучает это явление. Согласно его

определению, термин «крымский миф» призван объединить все представления о Крымском полуострове, которые проявились в литературе.

Несмотря на возрастающий интерес к проблеме крымского мифа, на сегодняшний день мало исследований, посвященных его сущности, генезису и структуре. Данное обстоятельство связано с ложным или неполным толкованием ключевого понятия — миф: с одной стороны его недооценивают, представляя как нечто простое и понятное, а с другой — внутреннее содержание заводит в тупик, тем самым не давая возможности, как следует изучить. Каждая точка зрения существует уже не первое десятилетие и имеет своих сторонников.

Соотношение мифа и художественной литературы рассматривается в двух аспектах: эволюционном и типологическом. Эволюционный аспект опирается на специфику культурного развития общества и предполагает долитературное развитие мифа. То есть прежде чем в определенной общественной формации появляется письменная литература, здесь формируются мифы. С появлением письменности мифы разрушаются — происходит процесс демифологизации сознания. Сосуществование этих двух явлений не представляется возможным.

Типологический аспект менее категоричен и подразумевает параллельное существование литературы и мифологии. Тем самым открывается возможность их взаимодействия друг с другом, разнится только степень влияния. С научной точки зрения данный подход к изучению литературы и мифологии более приемлем, поскольку не изолирует разные способы восприятия действительности. Художественная литература не может полноценно развиваться без опоры на древние мифологические сюжеты. Достаточно вспомнить античное искусство, произведения эпохи классицизма и Ренессанса, когда из мифов активно черпали материал для творчества (например, драматургия П. Корнеля и Ж. Расина). Мифологический материал проникает в общий поток информации с помощью разнообразных каналов: через «память жанра» (по М. М. Бахтину), коллективное бессознательное (по К. Юнгу), архетипные сюжеты и образы.

Проблема истории возникновения, развития и функционирования мифа учеными поднималась не единожды, но поле предполагаемого исследования

настолько велико, что до сих пор нет исчерпывающих научных трудов, посвящённых данному вопросу. Трудно найти такое определение, которое было бы принято всеми и, в то же время, доступно и неспециалистам. Справедливо высказывание М. Элиаде: «Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах» [251]. Особенно важным здесь является слово «взаимодополняющих», поскольку большинство исследователей пренебрегают (по невнимательности, не знанию или же умышленно) наработками своих предшественников и пытаются создать новое определение мифа, опровергнув всё ранее созданное или сузив его понимание.

Понимание сути понятия во многом зависит от подхода, применяемого учеными. С. А. Токарев описал такие парадигмы:

- 1) натуралистическая, или как ее еще называли астрально-мифологическая, которая видела в мифах персонифицированные изображения или объяснения явлений природы, преимущественно небесных; основные положения этой теории были разработаны представителями мифологической школы;
- 2) «эвгемеристическая», по которой мифологические персонажи это реальные люди, преимущественно предки, а мифы фантастические рассказы о их подвигах; приверженцы этой теории представители эволюционистской школы Г. Спенсер и другие;
- 3) биологическая (сексуально-биологическая, психоаналитическая) мифологию рассматривали как творение подавленного сексуального влечения человека;
- 4) социологическая теория рассматривает миф как непосредственное отображение взаимоотношения первобытного общества с окружающей средой (Л. Леви-Брюль) или как «проживаемую реальность и обоснование социальной практики» (Б. Малиновский) [218, с. 122].

Крымский исследователь А. В. Ставицкий в монографии «Современный миф: его природа и предназначение» [206] выделяет семь таких подходов:

- историко-культурный или антропологический (Дж. Фрэзер, Э. Тайлор,
 Л. Леви-Брюль, С. С. Аверинцев, Ф. Х. Кессиди, Е. М. Мелетинский, В. Я. Пропп и др.);
- философско-культурологический подход (А. Ф. Лосев, Й. Хейзинга,
 М. Элиаде, Я. Э. Голосовкер, К. Хюбнер, П. С. Гуревич, М. К. Мамардашвили и др.);
- *психоаналитический подход* (З. Фрейд, К.-Г. Юнг, Э. Фромм, Ж. Лакан, Э. Ноэль-Нойманн, В. Франкл, Л. Я. Гозман, С. Гроф, Д. В. Ольшанский, Т. Стефаненко, Е. Б. Шестопал, Т. Шибутани и др.);
- социально-философский подход (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, Л. Леви-Брюль, Т. М. Алпеева);
- семиологический подход (Р. Барт, Г. Д. Гачев, М. М. Бахтин, К. Леви-Строс, Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский и др.);
 - символический подход (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев, П. Рикёр и др.);
- *лингвистический подход* (Э. Бенвенист, Л. Ельмслев, Н. С. Трубецкой, Р. О. Якобсон, М. Мюллер, А. Н. Веселовский, А. А. Потебня и др.).

Следует отметить, что автор указывает на условность разделения ученых, поскольку многих из них невозможно поместить в рамках одного подхода. Анализируя миф с точки зрения литературоведения, также нельзя ограничиваться одним подходом и одним ученым. Трактовки мифа варьируются от понимания феномена как истинной реальности до иллюзии; от мифа как формы проявления коллективного бессознательного до рационального обоснования его природы. Рассмотрим подробнее каждую концепцию.

Историко-культурный подход основан на восприятии мифа как культурного бессознательного первобытного общества; своеобразное отражение некого ритуала (Э.-Б. Тайлор); как слепок отмирающего обряда, в основе которого не анимизм, а магия (Дж. Фрэзер); архаичное повествование о деяниях богов и героев, за которыми стояли фантастические представления о мире, об управляющих им богах и духах (Е. М. Мелетинский); сказание, передающее верования древних народов о происхождении мира и явлений природы, о богах и

легендарных героях; вымысел; совокупность первоэлементов, первообразов (С. С. Аверинцев); особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания [92, с. 45]; рассказ о божественных существах, в существование которых верит народ (В. Я. Пропп).

Такой подход к изучению мифа сводит все к первобытному коллективному бессознательному. И согласно убеждению Ф. Х. Кессиди, «отличительная черта мифа – это отождествление образа и предмета, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, части и целого и представление, что "все во всем". Иначе говоря, миф приписывает каждой вещи свойства всех других вещей. Первобытный человек не видит и не осознает различия между явлениями природы и живыми существами (животным или человеком); он их отождествляет. Лишь в подобном смысле – в смысле "вчувствования" и связанного с этим перенесения общественных отношений на природу можно говорить, что первобытный человек привносит свои переживания, эмоции и стремления в объекты результате природы, В чего последние становятся живыми, чувствующими и стремящимися существами. Миф все оживляет и одушевляет. Он полон фантастического, чудесного, волшебного» [92, с. 48]. Однако в рамках данного подхода есть и привлекательный, с нашей точки зрения, взгляд на миф. Э.-Б. Тайлор, представитель антропологической школы, отметил, что «миф – история его авторов, а не персонажей, которые выступают действующими лицами» [213, с. 35].

В контексте философско-культурологического подхода ученые призывают говорить о мифе «изнутри» (А. Ф. Лосев); рассматривают его как культурное явление и исследуют средствами культурологического анализа (М. Элиаде); определяют как многотысячелетнюю традицию, «упакованную» в образах и метафорах (М. К. Мамардашвили); «мир познания», скрытый за фантазией и иррациональностью (Я. Э. Голосовкер); как форму мировоззрения и практики, обладающей определенной архитектоникой и логикой (К. Хюбнер); выдающееся достояние человеческой культуры, ценнейший материал жизни, тип

человеческого переживания и даже способ уникального существования; не только социальный, культурный, но прежде всего антропологический феномен (П. С. Гуревич). Основной функцией мифа считается возможность обеспечивать «воспроизводство человека как культурного типа» [206, с. 14].

Такое отношение к мифу позволило сделать выводы, что миф обеспечивает воспроизводство человека как культурный тип, так как через миф и ритуал, через приобщение ценностям и традициям общества человек осознает себя человеком; что социальная мифология есть специфичный феномен идеологической практики, особый вид духовной деятельности по созданию, распространению и поддержанию политических иллюзий, умышленно продуцируемых правящей элитой для манипулирования массами [206, с. 14].

Главной заслугой сторонников психоаналитического подхода является разработка проблемы связи мифа и сознания. Идея исследования мифа как глубинной бессознательной 3. Фрейду. К.-Г. Юнг энергии принадлежит продолжил и уточнил фрейдистское учение, разработав теорию связи искусства и мифа. Исследователь творческого К.-Г. Юнга жизненного И ПУТИ С. Финкельстайн отмечал, что тот исходил из теории, согласно которой мифы и бессознательное» легенды существуют как «коллективное человечества: «Коллективное бессознательное, видимо, состоит – насколько мы вообще вправе судить об этом – из чего-то вроде мифологических мотивов и образов; поэтому мифы народов являются непосредственными проявлениями коллективного бессознательного. Вся мифология – это как бы своего рода проекция коллективного бессознательного» [256]. Художник, сам того не осознавая, выражает «архаическое бессознательное» и возвышается в этот момент, свидетельствуя величие и красоту своего искусства. Бессознательное становится стимулирующим фактором в процессе создания образа. Интерпретируя миф, К.-Г. Юнг включает его в цепь «искусство – архетип – миф – мифотворчество».

Исследования психологов показали, что основа мифа — измененные состояния сознания; миф и символ передают смысл и выполняют свои функции

даже тогда, когда их значение не зафиксировано сознательным мышлением (К.-Г. Юнг); миф не хаотичен, а упорядочен.

Однако психоаналитические исследования мифа, базирующиеся на изучении индивидуальной и коллективной психики, оставляют без внимания социальный аспект. Новые векторы изучения мифа были найдены в социальнофилософском подходе: миф как механизм воспроизведения культурной традиции и поддержания социального порядка, как форма социальной реальности (Э. Дюркгейм); выражение первобытного мистического «опыта», отображение дологического мышления, которое игнорирует свидетельства повседневного опыта, интересуется и руководит лишь мистической сопричастностью между вещами и явлениями (Л. Леви-Брюль); живую реальность, которая возникла и существовала в первобытные времена и с тех пор продолжает оказывать воздействие на мир и человеческие судьбы [147, с. 98]. Л. Леви-Брюль призывает не доверять тем концепциям, в которых миф объявляется средством объяснения окружающего мира, и вслед за Б. К. Малиновским видит в мифе способ поддержания солидарности с социальной группой.

Недостатком их подхода оказалось отнесение мифологического сознания к дологическому мышлению. В противовес такой точке зрения представитель семиологического подхода – К. Леви-Строс: «Может быть, в один прекрасный день мы поймем, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково "хорошо"» [124, с. 242]. Также заслугой представителей данного направления является выдвижение таких тезисов: семиотические структуры - основа культуры, они определяют процессы интерпретации текстов, создавая «кипящую магму смыслов» (Р. Барт), и формируют особую среду – семиосферу внутри «естественного языка» (Ю. М. Лотман); миф способ восприятия действительности через ее вопрошание на двух уровнях: чувственное восприятие («естественный язык»), интерпретация образов («метаязык»); миф – форма языкового понимания мира (А. Белый).

Миф оказывается укоренен в языке на правах особого его пласта, это «инкорпорированный в толщу естественного языка некоторый другой, иначе устроенный язык» [137, с. 287].

Приверженцы семиологического подхода во многом опирались на идеи лингвистов. Лингвистический подход к изучению мифа, основанный на анализе метафорического строя, позволил ученым рассмотреть его как языковой феномен сознания. Базовая идея лингвистической теории мифа впервые прозвучала в работах М. Мюллера: «Мифология, бывшая отравою древнего мира, есть, в самом деле, болезнь языка» [165, с. 8]. Исходя из данной теории, миф – это только негативный аспект языка, которому присуща непоследовательность, метафоричность, иррациональность. Данный тезис уже не имеет сторонников, а последователи теории глубже рассматривают связи между языком и мифом: миф как «сложное высказывание», которое необходимо расшифровать (Э. Бенвенист); «зерно, из которого вырастает мифическое сказание, кроется в языке, в первозданном слове» (А. Афанасьев); тропы порождаются мифологическим прошлым языка (А. А. Потебня).

Заслугой Л. Ельмслева было выделение денотативной и коннотативной семиотики. Семиотика денотативна, «если ни один из ее планов не является семиотикой» [78, с. 369], то есть не представляет знаковую систему. Соответственно, семиотика коннотативна, если план её выражения является семиотикой. Отсюда определение коннотаторов как «содержания», для которого денотативная семиотика служит выражением, и выделение коннотативной семиотики. В «Мифологиях» Р. Барт дает анализ мифологем обыденного сознания («мифических концептов») и анализирует словесные и визуальные мифы, полностью следуя ельмслевскому критерию, собственную формулировку которого Р. Барт дал В «Проблемах семиологии»: «... коннотативная система есть система, план выражения которой сам является знаковой системой» [15, с. 157]. Именно Р. Барт обратил внимание универсальность коннотации как инструмента исторической антропологии:

человеческое общество нуждается в фиксации вторичных смыслов, и в структуре языка заложена возможность удовлетворения этой потребности.

В понимании представителей *символического подхода* миф — замкнутая система с особым характером функционирования и способом моделирования окружающего мира; форма творческого познания и упорядочивания реальности (Г. Д. Гачев); «первооснова» и «исходный материал» для религии и искусства, символическая форма познания (Э. Кассирер); вещественное совпадение общей идеи и чувственного образа (А. Ф. Лосев); циркулярное взаимопересечение жизненного мира, мира текста и мира читателя (П. Рикёр).

Следует признать, что при всей разноречивости в определении мифологии миф стал одним из центральных понятий социологии и теории культуры в XX в. При этом благодаря популярности психоанализа сама социология сильно «психологизировалась». В юнгианской «аналитической психологии» миф в качестве «архетипа» стал синонимом коллективного подсознания. В философском плане поворот к мифу начался почти независимо от новых веяний в самой этнологии и связан с общими историческими и идеологическими сдвигами в западноевропейской культуре конца XIX – начала XX в. [159].

Революционным для понимания мифа стали идеи представителей символического подхода. С точки зрения Э. Кассирера, миф выполняет функцию постижения мира, в результате чего реальность становится метафорой. Субъект определяет форму и содержание мифа, что отображается в трех стадиях эволюции символических форм души: миф (архаичная, первостепенная стадия единения внешнего и внутреннего), религия (стадия антиномичности), искусство (стадия символизма или имманентности). Представленное разделение не подразумевает определение первостепенно или высшей стадии, скорее это показывает равнозначность видов сознания.

По мнению русского философа А. Ф. Лосева, «миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ. <...> есть символ всегда только в отношении чего-нибудь другого. Это особенно интересно потому, что одна и та же выразительная форма, смотря по способу соотношения с другими смысловыми выразительными или

вещественными формами, может быть и символом, и схемой, и аллегорией одновременно» [133, с. 51].

М. Элиаде акцентирует внимание на том, что понимание сущности архаического мифа помогает постичь современность, ибо мифологическое сознание существует и в наше время. Ученый предлагает следующее толкование мифа: «Миф — есть повествование об архетипическом событии, имеющем символическое значение, указывающем на необходимость его копирования в ритуальном акте и убеждающем в реальности этого события путем эмоционального переживания от исполнения ритуала» [251].

В работе М. Элиаде мы находим основополагающие признаки мифа:

- 1) он представляется как абсолютно истинный (так как относится к реальному миру) и как сакральный (ибо является результатом творческой деятельности сверхъестественных существ);
- 2) всегда имеет отношение к «созданию», рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определенные формы поведения, установления и трудовые навыки; именно поэтому составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения;
- 3) познавая миф, человек познает «происхождение» вещей, что позволяет овладеть и манипулировать ими по своей воле; речь идет не о «внешнем», «абстрактном» познании, но о познании, которое «переживается» ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием);
- 4) так или иначе, миф «проживается» аудиторией, которая захвачена священной и вдохновляющей мощью воссозданных в памяти и реактуализированных событий [251].

Следует отметить, что в современной ситуации изучения мифа наметилась общая тенденция систематизации и философского осмысления накопленного материала о мифе. Близким и в тоже время наиболее точным, на наш взгляд, является определение онтологической сущности мифа, представленное в работах кандидата философских наук А. В. Ставицкого: «в мифе смыслы, созданные

человеком, принимают облик смыслов, идущих от природы, в результате чего миф смотрится как воплощение культуры и природы одновременно. Так происходит потому, что мировоззрение строится не просто на определённых знаниях, но прочувствованных знаниях, на отношении человека к миру и неотделимо от него. Оно строится на отношении, требующем своей философии, философии чувств, философии мифа. Через неё происходит формирование определённого отношения к миру, мифологическое осмысление духовного и практического опыта. Через неё миф предстает как Текст, как система ценностных представлений, как тип знания, как форма словесного выражения глубинных смыслов мифопредставлений, которыми человек и будет жить (выделение курсивом наше – Е. Л.)» [204]. В связи с этим в диссертации целесообразным представляется В качестве исходного принять данное определение.

Из вышесказанного следует, что миф порождает текст, отображающий внешний мир, каким его чувствует человек. Это обстоятельство дает основание утверждать, что крымский текст, существование которого в русской литературе не опровержимо, базируется на мифологических представлениях о крымских пространство Т. М. Фадеева, анализируя сакральное реалиях. Крымского полуострова, говорит о наличии у мифа двух смыслов: исторического и символического. При этом не следует думать, что они противоречат друг другу. Религиозно-символическая точка зрения помогает подчеркнуть значимость исторических событий, понимая их как выражение высших реалий [229, с. 275]. Поэтому она не только отображает исторические факты, но имеет в себе скрытый смысл, послание, направленное потомкам через века. В ней содержится то, что было самым главным, самым сокровенным для авторов мифов. Процесс «одушевления мира и даже определённого его очеловечивания по своему характеру является мифологичным, мифологическое так как вводит пространство всё, что для нас является интересным и значимым» [204]. А. Ф. Лосев утверждает, что миф – «это не выдумка, но наиболее яркая и самая

подлинная действительность. Это – совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола» [133, с. 24].

Предположение А. Ф. Лосева о неизбежном мифологизме культуры XX века постепенно получает научное обоснование. Писатели прямо или косвенно используют древние мифы или же мифологические структуры мышления. Это «стремление выйти за социально-исторические и пространственно-временные рамки ради выявления этого общечеловеческого содержания <...> а мифология в силу своей исконной символичности оказалась (особенно в увязке с «глубинной» психологией) удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса» [159, с. 9].

Резюмируя выше сказанное, можно сказать, что многообразие подходов к изучению понятия «миф» говорит о его многоплановости. В работе мы придерживаемся точки зрения, что миф – это воплощение культуры и природы одновременно; миф предстает как текст, как система ценностных представлений, как тип знания, как форма словесного выражения глубинных смыслов мифопредставлений, которые регулируют жизнь (по А. В. Ставицкому). Миф символичен, не инертен, постоянно обновляется, обрастая новыми смыслами в коллективном сознании. В сегодняшних реалиях актуальным является изучение крымского мифа как первоосновы крымского текста.

1.2. Структура мифа: содержательные планы, функции, компоненты

Прежде чем приступить к изучению собственно крымского мифа, необходимо определить ключевые составляющие этого явления. Структура мифа

достаточно сложная и включает различные планы, которые представлены в работе А. С. Майданова «Познавательные функции мифа» [144]:

- 1. План вымышленного содержания: его составляют мифические образы, которые являются основными элементами содержания мифов. Здесь важно обращать внимание на когнитивную информативность данных образов по отношению к их реальным референтам.
- 2. Референциальный план: в этом случае следует исходить из мысли о том, что для всякого мифического образа может быть найден в реальной действительности референт. Отношение с ним, отсылки к нему, которые в явной или чаще всего в не совсем явной форме имеются в образах, и составляют данный план. Глядя на референт, адепт мифологии видит и реальный объект, и мысленно, в воображении, невидимую часть комплекса «образ-референт». Этот комплекс образует единство реального и вымышленного. Это основной мифообразующий фактор.
- 3. План реалистического содержания: предполагает соответствие реальности и позволяет определить референт мифического образа.
- 4. План выражения подразумевает наличие определенных художественных средств, которые позволяют поэтизировать миф.
- 5. Идеологический план: включает в себя правовые, этические, мировоззренческие и другие идеи, которые авторы мифов хотят внедрить в сознание адресатов мифов с помощью последних. «Первичные символы (и соотносимые с ними первичные мифы) лежат на уровне спонтанной жизни Вторичные символы фигурируют на уровне мифологической сознания <...> системы, которая <...> является результатом идеологической (научной, культурной и т. п.) проработки, интерпретации» [142, с. 133].
- 6. Аксиологический план: содержание мифа представляется посредством таких языковых и понятийных средств, в которых отражается авторская оценка явлений и событий, описанных в мифе: они осуждаются или, напротив, восхваляются. Оценочные элементы мифов и образуют указанный план.

Благодаря им мифы не только описывают явления, объекты, но и принимают форму наставлений, оказывая тем самым влияние на моральное сознание людей.

- 7. Аффективный план: образован теми эмоциями, которые вызывает содержание мифа и его образы. Они могут быть положительными (и тогда мы имеем эстетический вариант этого плана) и отрицательными (в этом случае налицо драматический вариант). Между мифическими образами и их реальными референтами мифотворцы часто устанавливают не столько содержательное, сколько эмоциональное соответствие, т.е. образы призваны вызывать те же эмоции, какие вызывают сами референты. Такое соотношение этих двух планов должно помогать более или менее адекватно расшифровывать содержание мифов и также адекватно реагировать на референты.
- 8. Личностный план: к нему относится информация, которая, присутствуя в мифе явно или неявно, сообщает нам нечто об их авторах о культурном/интеллектуальном уровне, о моральном облике, об их устремлениях, намерениях и желаниях, о социальных приоритетах и интересах, о мотивах их творчества, о душевных переживаниях, вызванных предметом мифа, об условиях, в которых создавались мифы. Благодаря этому плану мифы предстают нам как социально-психологические явления, отражающие существенные черты своих творцов и их современников.
- 9. Логический план: охватывает отношения и связи, которые существуют между содержательными элементами мифов (персонажами, описываемыми событиями, референтами), а также логические операции, использованные создателями мифов в ходе творческого процесса.
- 10. Методологический план совокупность методов и приемов, использованных в качестве средств формирования мифов [194].

В диссертационном исследовании мы будем рассматривать разные планы крымского мифа, которые закрепились в литературе рубежа веков. Это позволит сделать всесторонний анализ. Разнообразие планов дает возможность мифу выступать в разных ипостасях и выполнять разные функции, которые были выделены А. А. Мишучковым в работе «Специфика и функции мифологического

сознания» [163], а также систематизированы в диссертационном исследовании М. В. Родиной «Миф и его поэтика в цикле К. С. Льюиса "Хроники Нарнии": проблема художественной функциональности» [194, с. 21–27]:

- 1) социально-практическая. Отвечает за организацию целостности и единства коллектива через самоидентификацию индивида с социальной общностью, с государством, с природой, с тотемом, с историческими событиями ради осознания себя частью единого живого целого организма и осуществляет сплоченность и монолитность человеческого рода с целью обеспечения выживаемости и самоутверждения её в социально-природной среде. Миф выступает здесь как основной способ социальной связи между людьми.
- 2) идеолого-прагматическая. Весьма необходима для стабилизации в мифологической картине мира существующего положения вещей как вечных и незыблемых, для оправдания сложившихся систем власти, социально-политических институтов, для освящения их духовной санкцией, а также для поддержания порядка.
- 3) мнемотически-ориентировочная. Миф понимается здесь как организованная система образов, впечатлений окружающей среды. Данная функция играет значимую роль в менталитете общества в качестве сохранения культурных и гносеологических стереотипов.
- 4) когнитивная. Познавательный аспект присутствует уже на эмоционально-ориентировочной ступени освоения реальности, НО как самостоятельная функция сознания ОН оформляется при становлении познавательной деятельности, как осознанного рефлективного отношения к действительности и относится уже к периоду разложения мифологического сознания. Миф – не столько познание, сколько освоение мира, переживание миросозидания творимой истории через его мирочувствие. Превалирование этого типа освоения мира в архаичные времена и в детстве привело Гегеля к мысли назвать миф «педагогикой» человеческого рода. Познавательный мифотворчества – ввести в разум что-то поначалу ему недоступное, увидеть порядок там, где непосредственно созерцать его невозможно, не отступая от

чувственной сферы — это и значит создать миф. Эвристическая сила мифа кроется в способности просто и убедительно связывать факты в систему, предсказывать новые факты той же природы.

- 5) мировоззренческая. Миф является одним из трех базовых типов мировоззрений, наравне с религией и наукой, в рамках которого создается особая картина мира, целостно замыкающая сознание человека на опыте некритично воспринятого и духовно-практически освоенного мира.
- 6) телеологическая (целевая). Выстроенная мифологическая картина мира является телеологически обоснованной, целеориентирующей. На основе ярких и понятных образов миф задает набор определенных целей и задач, смыслов жизни и деятельности социальной общности, указывая, «куда идти». Целеориентирующая функция тесно связана с генетической (откуда что произошло) и прогностической (что будет дальше?).
- 7) аксиологическая (ценностная и оценочная). Задает определенную ценностную шкалу явлениям и отношениям, протекающим между человеком и окружающим миром. Архаический миф включал в себя все ценности, освоенные человеком в их совокупности. Миф есть ослабленное этическое сознание, он не знает четкого разделения на правду и ложь, он скорее оправдывает то, что полезно человеку. Ценностная шкала мифа определяется общественными интересами рода, этноса, государства и т. д. В нем находит выражение конечных, высших и в этом смысле «вечных» ценностей, самовосхваление (сопричастность к славе предков), самооправдание деятельности человека в мире и снятие ответственности в случае неудачи совершенных действий.
- 8) социализующая. В зависимости от ценностного содержания мифа, выражающего принятые в обществе традиции, при его усвоении имеет место социализация личности. Напротив, при так называемой «контркультурной» направленности мифа данная функция ослабляется или становится деструктивной. В качестве примера важности этой функции для воспитания, приведем мнение Платона, который считал, что отбор мифов, на которых должны воспитываться дети, необходим, чтобы ребёнок благодаря мифу стремился к

добродетели, к тому, что полезно для города. Эта функция является средством формирования национального самосознания, общественного менталитета.

- 9) эстетическая. Как особый способ эстетического отношения к реальности миф является дорефлективной эстетизацией природной сути человека. Искусство черпает из мифа содержательные образы, начиная по-новому раскрывать богатство человеческих отношений.
- 10) коммуникативная. Чем ближе слово было к сенсорно-перцептивному образу, тем большей была возможность передачи значимой воображаемой реальности, тем тотальнее был характер коллективного общения. Миф, понятый как некое «живое» слово, особый язык, определяет стиль и характер общения. Особенность мифологического дискурса доминантность правополушарной логики, паралингвистических средств общения, мифориторические фигуры общения, ассоциативность связей, эмоциональная «заразительность», харизматичность субъектного выражения мирочувствия.
- 11) интериоризация. Это функция усвоения и натурализации мифов. Её реализация приводит к появлению одной из важных категорий мифа судьбы: человек встречает все события жизни как обусловленные и социально, и материально; как выражение своей предназначенности и неизбежности.
- 12) сигнификативно-моделирующая. Функция отвечает за построение символической системы действительности и за моделирование в ней всех встречающихся мифологических событий и реальных явлений в качестве их воспроизведения и подражания как вечным образцам поведения, приобретающим в рамках мифологического мышления значение парадигмы и прецедента.
- 13) нормативная. Мифологизирует традиционалистские нормы, поддерживающие менталитет, как только они попадают в сферу лично-бессознательного образно-практического стереотипного действия личности. Мифо-нормативная система первобытного общества определяла весь строй жизни человека. Единство в ней поддерживается соблюдением «обратной» связи между мировоззрением человека (аксиологически ориентированной модели мира) и нормами социального поведения. Дифференциация мифологических норм на

правовые и моральные нормы, приводит к индивидуалистической переоценке потребляемых норм и ценностей. Данная функция порождает такие важнейшие свойства мифосознания, как табуированность и традиционализм как норму постоянства коллективных мифов. Фактически, она направлена на оправдание и укрепление существующих ритуалов и норм.

- 14) праксеологическая (ритуально-магическая). Направлена на поддержание и реконструкцию этического и социального равновесия в обществе посредством ритуала, обычая, обряда, магии, гадания. Она реализуется в трех планах: прогностическом, магическом и творчески-преобразовательном.
- 15) мобилизационная. Создает яркие образы на базе общих коллективных ощущений народа, заряжая людей уверенностью и энтузиазмом в коллективной деятельности, требует подтверждения этой абсолютной веры и полного самопожертвования человека. Возникая на эмоционально-деятельностной основе, миф принимается как единственная надежда, наполняющая смыслом коллективное действие.
- 16) медитативная. Мифологическое сознание подходящая основа для создания практик «измененных состояний сознания».
- 17) социально-компенсаторная. Важнейшая функция, снимающая посредством мифа накопившиеся через многочисленные стрессы и опасности эмоциональные переживания, создающие отрицательный фон при их накоплении. Все ритуалы древности были направлены на такое эмоциональное очищение (катарсис) и примирение с существующим миром. Это функция утешения и надежды, функция оправдания положения человека в мире. Освобождая человека от ответственности, миф освобождает и от чувства вины, от голоса совести, заглушая индивидуальное сопереживание ради безличной сопричастности к коллективу, отождествленному в мифе со всем космосом и природой.

Многочисленные планы и выделенные на их основе функции привели к неоднозначности толкования структуры мифа, а именно его мельчайших единиц, которые и формируют основное содержание. Литературоведы, анализируя крымский миф, по-разному определяют его составляющие: *образ, символ*,

концепт, архетип, мифологема, мифема. В рамках каждой из дефиниций один и тот же компонент крымского мифа воспринимается совершенно иначе. Рассмотрим подробнее каждый из названных терминов.

Согласно «Литературной энциклопедии терминов и понятий» образ — это «элемент или часть художественного целого, обыкновенно — такой фрагмент, который обладает как бы самостоятельной жизнью и содержанием» [128, с. 670—671].

Л. И. Тимофеев в литературоведческом словаре акцентирует внимание на том, что образом является человек, поэтому применять данный термин следует с осторожностью и разграничивать понятия образ, словесный образ (троп), образная или художественная деталь. Но в той же словарной статье исследователь указывает основную функцию образа: «изображение человеческой жизни, показываемой в предельно индивидуализированной форме, но в то же время несущей в себе обобщенное начало, позволяющее читателю угадывать за ним те закономерности жизненного процесса, которые формируют людей именно такого типа» [217, с. 95]. Последнее толкование можно применить, например, обозначению образа степи. Исследованию этого явления в творчестве А. П. Чехова посвящена диссертация Е. С. Игумновой. Автор приходит к выводам, что степь – сложный художественный образ, который является живым существом, стоящим на одном функциональном уровне с человеком. Про антропоморфность образа степи говорит и В. И. Хомяков на примере творчества П. Н. Васильева. В данном случае образ толкуется как знак, каждый раз заново реализуемый в воображении адресата, владеющего «ключом», культурным «кодом» для его опознания и уразумения. В тоже время внутренняя форма образа субъективна и личностна, «она несет неизгладимый след авторской идейности, его вычленяющей и претворяющей инициативы, благодаря чему образ предстает оцененной человеческой действительностью, культурной ценностью в ряду других ценностей, выражением исторически относительных тенденций и идеалов» [128, с. 673].

Мифологический образ — это не просто «фантастическое», «извращенное» отображение или «превратное» моделирование (идеализирование) какого-либо явления природы или исторического события, он представляет собой творение в воображении иной действительности — субъективной и иллюзорной, служащей не столько для объяснения (например, языческие мифы об Афине и Дионисе) чегото, сколько для оправдания определенных («священных») установлений, для санкционирования определенного сознания и поведения [92, с. 46].

Достаточная субъективность термина «образ» ограничивает его употребление как основного структурного элемента крымского мифа, поскольку это не авторский миф – это коллективное представление о полуострове.

Символ (греч. symbolon – знак, опознавательная примета) – это предмет или слово, условно выражающий суть какого-либо явления. Например, В. Г. Короленко придавал символическое значение чеховской «степи» – в ней он видел социальный символ русской жизни 80-х годов, которая так похожа была на эту степь с ее безмолвною истомой и тоскливой песнью. Л. П. Громов рассматривает степь у А. П. Чехова, как «символ родины, ее безграничных просторов, богатырских сил народа, красоты и богатств родной земли» [65]. Степь, кроме того, символ «широкой», «просторной», полноценной человеческой жизни на земле.

Р. Якобсон считал, что символ не только обозначает «род вещи», но «он сам является родом, а не отдельной вещью», что знаки символического характера — это единственные знаки, способные образовывать суждения, тогда как «иконические знаки и индексы ничего не утверждают» [258, с. 125]. В ХХ в. неокантианец Э. Кассирер сделал символ предельно широким понятием человеческого мира: человек есть «животное символическое»; язык, миф, религии, искусство и наука суть «символической формы», посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос.

А. Ф. Лосев в статье «Терминологическая многозначность в существующих теориях знака и символа» признает диалектичность лотмановского определения знака как «единства обозначающего и обозначаемого», но протестует против его

исключительной коммуникативности, отстаивая познавательную функцию. А. Ф. Лосев признает, что символ — особая разновидность знака, который рассматривается 1) как знак, обозначающий незнаковую реальность и служащий средством рационального перевода содержаний, и 2) как знак, являющийся отображением знаков другого ряда или языка, отсюда его иррациональность и мистичность. В работе «Диалектика художественной формы» А. Ф. Лосев дает сложную дефиницию символа — это «тождество выраженности и невыраженности адекватно воспроизведенного Первообраза, данное как энергийно-смысловое излучение его самоутвержденности» [131, с. 99; 160].

«Всякий миф, – пишет А. Ф. Лосев, – является символом уже потому, что он мыслит себе общую идею в виде живого существа, а живое существо всегда бесконечно по своим возможностям». Однако «не всякий символ есть миф». Миф – это «вещественно-данный символ, субстанциализация символа».

Н. В. Слухай выделяет четыре значения термина символ. В первом значении символ — адаптационный инструмент знака, посредник между человеком и миром изменчивой действительности. Во втором значении символ как знаковая фиксация мифа представляет мифологему, в третьем значении — это образное опредмечивание мифа [199]. Предложенные подходы к пониманию значения символа максимально приближают его к мифологическому сознанию, а в трудах некоторых учёных даже отождествляются. Однако спорность и многоплановость термина не позволяют в полной мере использовать его при изучении структуры крымского мифа русской литературы.

С. А. Аскольдов-Алексеев (русский философ, культоролог и литературовед) считал, что концепт (лат. conceptus — понятие) «есть мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [8]. В отличие от трактовки С. А. Аскольдова, Д. С. Лихачев предполагает, что концепт «не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека... <...> Потенции концепта тем шире и богаче, чем шире и богаче культурный опыт человека» [129, с. 35].

«Концепт – единица концептосферы, то есть организованной совокупности единиц мышления народа. Концепт включает все ментальные признаки того или иного явления, которые отражены сознанием народа на данном этапе его развития. Концепт обеспечивает осмысление действительности сознанием» [183, с. 73].

По мнению А. Н. Приходько, «концепт представляет собой такой сложно структурированный феномен, понятийное начало которого, проходя через сито этнопсихологической оценки, органично соединяется с лингвокультурным» [184, с. 21]. В этом определении существенны три составляющих: субстрат (информативная сущность), адстрат (знания, образы и ассоциации) и эпистрат (эмоциональная составляющая).

3. Д. Попова и И. А. Стернин аргументируют существование в структуре концепта «трех базовых структурных компонентов (элементов) — образа, информационного содержания и интерпретационного поля» [183, с. 75]. Например, А. В. Прошунин, анализируя концепт «земля» в творчестве Максима Горького, обращает внимание, что он конкретизируется в образе «степи» («русской равнины»), что указывает на единство структуры концепта.

мифа А. Ф. Лосевым Опираясь на понимание как «диалектически необходимой категории сознания и бытия, которая дана как вещественнореальность субъект-объектного, жизненная структурно выполненного определенном образе) взаимообщения, где отрешенная от изолированноабстрактной вещности жизни символически претворена в до-рефлективноинстинктивный, интуитивно понимаемый умно-энергийный лик» [132, с. 72–73], можно утверждать, что концепт — миф. К данным выводам приходит в своей работе О. И. Лыткина. Также исследовательница утверждает, что «концепт и миф сближает, во-первых, реальная основа, а во-вторых, развитие концепта повторяет эволюцию мифа, которая обусловлена изменением реальности» [141, с. 148]. Однако, по Р. Барту, миф содержит в своей метаструктуре слово-концепт, интерпретируя его исходное символическое отношение к действительности на пользу нового – мифологического значения. Указанная точка зрения ближе к нашему исследованию, так как иллюстрирует разграничение двух понятий и связи между ними.

«Постепенно мифы как архетипы некоторого знания, с одной стороны, утрачивают свою исходную "реальность" и также приобретают виртуальную "субстанцию", а с другой – изменение условий жизни трансформирует, дополняет и изменяет миф с целью его приспособления к этим новым условиям: в нем сохраняется некоторое исходное ядро, практически неразличимое под наслоениями» [189, с. 45].

«архетип» Термин впервые был введен последователем психоаналитического подхода к изучению мифов К.-Г. Юнгом. Средоточием мудрости человечества он считал «коллективное бессознательное», которое как возможность наследования ЛЮДЬМИ универсальных неосознаваемых психических структур, в первую очередь, инстинктов и архетипов: «в бессознательной психике должны присутствовать мифообразующие структурные элементы. Эти продукты никогда (или, по крайней мере, крайне редко) не являются оформленными мифами, скорее это мифологические компоненты, которые ввиду их типической природы мы можем назвать "мотивами", "первообразами", "типами" ИЛИ как назвал ИХ архетипами» [254, с. 87-88]. Иными словами, архетипы представляют собой схемы изначальных мифологических образов, их психологические предпосылки, их возможность.

Архетип, по К.-Г. Юнгу, характеризуется тем, что «его основной смысл не был и никогда не будет сознательным. Он был и остается предметом интерпретации, причем всякая интерпретация, которая каким-либо образом приближалась к скрытому смыслу (или, с точки зрения научного интеллекта, к абсурду, что тоже), всегда, с самого начала, претендовала не только на абсолютную истинность и действительность, но также требовала безропотного повиновения, уважения и религиозной преданности. Архетипы всегда были и попрежнему остаются живыми психическими силами, которые требуют, чтобы их восприняли всерьез, и которые странным образом утверждают свою силу. Они

всегда несли защиту и спасение, а их разрушение приводит к "perilsofthesoul" (потере души), известной нам из психологии дикарей» [254, с. 92].

русском литературоведении оригинальную концепцию архетипа предложил Е. М. Мелетинский («О литературных архетипах»). Он определил архетипы как «первичные схемы образов и сюжетов, составившие некий фонд литературного языка, понимаемого исходный В самом широком смысле» [158, с. 11]. Согласно мнению ученого, взаимоотношения внутреннего и внешнего миров не в меньшей мере составляют предмет мифологического, поэтического воображения, чем соотношение сознательного и бессознательного начал в душе.

В современном литературоведении активно используется подход, при котором как архетипические рассматриваются не только образы и сюжеты, но мотивы и детали. Ю. М. Лотман выделяет ряд архетипических мотивов в произведениях А. С. Пушкина: архетипы метели, кладбища, статуи, дома, у Н. В. Гоголя в «Тарасе Бульбе» — архетип поединка отца с сыном, в «Петербургских повестях» — архетипическую оппозицию севера / юга, у Ф. И. Достоевского — архетипы двойника, космоса / хаоса, своего / чужого, героя/антигероя. Алгоритм реконструкции архетипа выглядит следующим образом:

- рассматриваются реализации мифологического мотива по разным национальным мифологиям;
 - выявляется общее значение, которое считается архетипическим;
- значение архетипа соотносится со значением авторского мотива; любые различия расцениваются как показатели индивидуально-авторского своеобразия.

Таким образом, архетипы — это основа для социализации индивида, поскольку они формируют представления и стереотипы, связывая первообразы с его личностью, наполняя их материалом собственного сознательного опыта. Со временем они дополняются историко-культурными маркерами и выражаются через образы, свойственные современности, оставаясь вечными категориями.

Согласно М. В. Родиной [194], первую «воспринятую» форму архетипа называют мифологемой. Несмотря на широкое использование учеными термина «мифологема», он не имеет общепринятого определения. А. К. Кравченко рассматривает мифологему с точки зрения когнитивистики и считает, что это «осознаваемая когнитивная единица и вербально оформленный фрагмент целостной системы знаний о мире» [104, с. 12]. Также исследовательница акцентирует внимание на тесной связи мифологемы архетипными представлениями о мире, то есть рассматривает миф как архаичную форму мышления. Однако она же отмечает, что различаются мифы древние, библейские и современные социализированные. Общим для всех разновидностей становится способность накапливать, переосмысливать и систематизировать житейский опыт.

Ю. Л. Шишова исследует мифологему в контексте мифологической картины мира и указывает, что она организует культурный опыт, накопленный ранее, и даже направляет культурно-генетический процесс. Исследователь отмечает, что мифологема «выступает как замкнутая семиотическая структура, моделирующая, оформляющая и упорядочивающая отдельный участок пространственно-временного континуума» [248, с. 6].

Ю. В. Вышницкая вписывает мифологему в систему координат «культура – художественный мира». В работах текст картина научных аргументированно доказывается, что «мифологема – самостоятельный авторский образ, построенный системе традиционных культурологических литературных парадигм, структура которых формируется на давних мифологических основах» [47]. Также ученый анализирует семантические и структурные связи понятий «образ», «символ» и «мифологема», указывая на более широкое и многоаспектное содержание последнего. И. А. Едошина подчеркивает, что, несмотря на все различия, мифологема тесно связана с мифом: вырастает из него и не может быть адекватно воспринята вне своего источника [76].

В работах психолога С. Ю. Гуцола представлено расширенное толкование понятия мифологемы, как гносеологического образа и минимальной единицы мифологического дискурса. Среди отличительных черт особенно выделяются способность хранить качество мифа и объединять предметный и символический планы [68, с. 103]. Е. Ю. Шейгал также определила мифологему как вербальный мифа [247, с. 176–177]. И. М. Дьяконов именует мифологемами носитель «сюжетообразующие персонажи и ситуации, определяющие общее содержание мифического сюжета и способные повторяться в семантически однородных рядах» [74, с. 191]. Подобные суждения находим в работах В. А. Масловой: мифологема — это «как бы главный герой, который может переходить из мифа в миф» [151, с. 38]. Исследователь высказывает мнение, что мифологема на подсознательном уровне «позволяет человеку описывать себя, ощущать свои чувства и происходящие с ним изменения» [152, с. 31]. Это хорошо видно на примере мифов разных народов, характеризующихся сходным кругом сюжетов и широчайший затрагивающих спектр фундаментальных тем мироздания. Среди них вопросы происхождения мира и человека, социального устройства, местных обрядов и традиций; тайны рождения, смерти и назначения Другими словами, основную часть любой мифологемы жизни человека. «составляет объяснение того, почему существует то, что существует, и почему оно функционирует так, а не иначе» [99, с. 124]. Мифологеме свойственно направлять деятельность «и тела, и чувств, и сознания», она «позволяет человеку описывать себя. ощущать чувства свои происходящие изменения» [152, с. 31] при том, что в сознании может явно и не присутствовать.

Для мифологемы свойственны отсутствие фабульности, этническая, региональная специфика, ретроспективность, поэтому в ее структуре выделяют историко-генетическую (традиции) и актуальную (современная культурная ситуация) части. Мифологемы также являются носителями качеств мифа, а соответственно, выполняют те же функции, что и он. Н. А. Кобылко указывает на существование в каждой мифологеме принципа диад и триад. В роли диад выступают архаичные представления о мировых противоположностях: верх / низ,

небо / земля, право / лево и т. д. [94] Исследователь разделяет точку зрения С. Ю. Гуцола о том, что в мифологеме соединяются антитезы. И с этим следует согласиться.

Исследованию бинарной логики архаического мышления посвящена работа Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова («Славянские языковые моделирующие семиотические системы»). Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров при описании мифа, фольклора и религии выявили ряд важных двоичных противопоставлений: счастье (доля) / несчастье (недоля), жизнь / смерть, верх / низ, небо / земля, море / суша, дом / лес, свой / чужой, близкий / далекий, мужской / женский. Причем, двоичные противопоставления «находились в отношении синонимии друг к другу или представляли собой более конкретную символизацию одной главной оппозишии ЭТОМ смысле основные противопоставления рассматриваться как разные планы выражения главного противопоставления)» [84, с. 63].

Из выше сказанного можно сделать вывод, что мифологемы фиксируют представления о социуме, основных ролях и качествах их исполнения; обладают рядом стойких черт: фабульность, этничность, традиционность, актуальность, объединение противоположностей.

Учитывая представленные позиции, мы склонны видеть в мифологеме минимальную вербальную единицу мифа, которая повторяется в семантически однородных рядах, хранит качества мифа и не может быть адекватно дешифрована вне данного мифологического дискурса.

В разграничении понятий мифологема и мифема до сих пор нет ясности. Исследователи по-разному их трактуют и не всегда разделяют. В «Литературоведческой энциклопедии» терминологическое различие поясняется так: «мифологема — это обломок мифа, который именно из-за процесса дробления потерял свои автохтонную характеристику и функции», а «мифема — наименьший, мельчайший элемент мифа» [130, с. 54].

Мифема (греч. – повествование, предполагающее изложение [рассказ] не всего сюжета, а только эпизода) толкуется К. Леви-Стросом как «короткая фраза»,

в которой содержится «пучок отношений». Она может определяться усеченным до одной детали мифологическим сюжетом или непрямой передачей сути архаичного мировосприятия. База мифемы — это необходимость «замаскировать» связь между человеком и тотемом [124, с. 50]. В качестве примера: «Жизнь летучей мыши — это жизнь человека», варианты возможных «пучков отношений»: «вера в реинкарнацию каждого из полов в соответствующую животную форму или дружеская либо братская связь» [124, с. 62]. Таким образом, мифологическое мышление полностью определяется мифемой как новым упорядочиванием уже имеющихся константных элементов. Все «ансамбли структур» творятся посредством языка и определяются К. Леви-Стросом как «совокупность событий (поскольку во всяком мифе рассказывается какая-то история)» [124, с. 134]. «Совокупность событий» легко может быть как собираемой, так и разбираемой. В таком случае мифема — это предельно малое общей структуры, пребывающее в поиске диалога с ней. Новаторство К. Леви-Строса выразилось в переходе от символической теории мифа к собственно структурному, динамическому анализу.

Работам К. Леви-Строса близко исследование Я. Э. Голосовкера «Логика мифа», которое основано на трансформации мифологических «смыслообразов». По мнению исследователя, структура мифа — это структура метаморфозы, его образов и их движение по «кривой смысла» (видение > внутреннее/внешнее > зрение/прозрение > зрение/слепота > зрячий слепец/слепой провидец > духовнослепое зрение/ясновидение > неверие слепоты/слепая вера и т. д.).

Мифема полностью определяется интеллектуальной деятельностью индивидуума и закрепляет понимание мифа как метафорической подвижной структуры. По мнению Ю. М. Лотмана, этими свойствами обладает мифологема: «свернутая до имени — чаще всего до имени собственного — "осколков" мифологического текста, "метафорически" сопоставляющих явления из миров мифа и истории и "метонимически" замещающих целостные ситуации и сюжеты» [139]. Сходное объяснение дает Е. П. Ращевская, основываясь на определении И. Л. Едошиной, в соответствии с которым мифологема есть «развивающийся на протяжении тысячелетий, обретающий собственную судьбу и

историю художественный образ, в основании которого располагается усеченный до имени, эпизода, детали миф». Исследователь отмечает, что мифологема являет собой «образ обобщенный, функционирующий на широком историко-культурном пространстве, могущий переходить из одной ментальности в другую», в то время как мифема – «более частный образ, который функционирует на меньшем историко-культурном пространстве, чаще в пределах одного художественного произведения. Сущностным ядром мифемы является личный мистический опыт художника» [192, с. 4]. М. Ю. Вышина под мифемой понимает «использование в литературе имен мифологических героев и определенных мифологических фактов», также считая мифологему более широким понятием: «введение в художественный текст известного мифологического сюжета или мотива». Тем самым мифема выполняет «изобразительную функцию (вызывает в воображении читателя определенные ассоциации)» не меняя ход событий, а «мифологема – формообразующую, структурируя весь сюжет» [45, с. 141]. В диссертационном исследовании считаем целесообразным использовать понятие мифема по отношению к именам героев из архаичных мифов, названиям культурных объектов древней античности.

Процесс образования мифем и мифологем охарактеризован А. В. Ставицким: «В отличие от сущности вещи, смысл её не принадлежит самой вещи, ибо привносится в неё человеком через своё отношение к ней. Вот почему одни и те же вещи для одного человека могут быть наполнены смыслом или быть абсолютно бессмысленными <...> данный процесс одушевления мира и даже определённого его очеловечивания по своему характеру является мифологичным, так как вводит в мифологическое пространство всё, что для нас является интересным и значимым» [204].

Поскольку познание мира происходит в основном через литературнохудожественные произведения, то они или называются мифами, или содержат столько структурных и содержательных элементов мифа (мифологем, мифем), что последние становятся определяющими для понимания и оценки данного произведения. В «Литературной энциклопедии терминов и понятий» говорится, что «миф рассматривается не только как естественный, исторически обусловленный источник художественного творчества, давший ему изначальный толчок, но и как трансисторический генератор литературы, держащий ее в определенных мифоцентрических рамках» [128, с. 561–562].

Мы определили, что миф разноплановое явление, регулирующие все стороны общественной жизни, в связи с этим он выполняет различные функции и имеет сложную структуру. В исследовании разграничены понятия образ, символ, концепт, архетип, мифологема, мифема. В контексте изучения мифа нами будут проанализированы мифологемы и мифемы как структурные компоненты крымского мифа. Следует отметить, что мифологема сохраняет качества мифа, выполняет те же функции, состоит из традиционных и актуальных смыслов, и в каждой мифологеме присутствует принцип диад и триад.

1.3. Варианты крымского мифа

Крымский миф — это многогранная структура, которая включает в себя много компонентов, хранящих разноплановые представления о Крыме. Первым исследователем, который решился систематизировать все сегменты крымского мифа, стал С. О. Курьянов. Ученый выделил шесть вариантов и дал им условные названия «христианский», «восточный», «райский», «античный», «военный» и «курортный» [117]. Как утверждает С. О. Курьянов христианский и восточный формировались на протяжении X–XVIII веков, а со второй половины — конца XVIII и до начала XX века все остальные варианты. В диссертационном исследовании компоненты крымского мифа мы анализируем не только внутри художественного текста, но и в публицистике, мемуарах, исторических книгах, путеводителях. Следует обратить внимание, что писатели нередко сами не были

знакомы со всеми реалиями Крымского полуострова, но при этом говорили о них довольно уверенно. На это обстоятельство указывает в своей статье «"Мифологические предания счастливее для меня воспоминаний исторических..." (И не только Пушкин)» М. В. Строганов: «Итак, мы видели, что не только никогда не бывавшие в Крыму люди, но и люди, хорошо знавшие Крым, – даже они в описании его опирались не на свои собственные впечатления, а на чужое авторитетное мнение...» [207, с. 78]. Нередко «авторитетное» мнение было сформировано в рамках уже устоявшихся представлений о крымских реалиях.

Ранее в работе мы говорили о том, что миф является изменяемым элементом культуры, поскольку ему свойственно отражать исторические процессы, происходящие в обществе. Учитывая данный факт, нельзя в полной мере согласиться с утверждением С. О. Курьянова, что «райский», «античный», «военный» и «курортный» варианты крымского мифа «остаются неизменными до сих пор» [116, с. 56]. Крымский миф постоянно обновляется. Это реальный план мифа, поэтому мы склоняемся к мысли, что все варианты тесно взаимодействуют, а компоненты (мифологемы, мифемы) свободно перемещаются внутри единой структуры.

В работе мы рассматриваем мифологизированные компоненты «античного», «восточного» и «курортного» вариантов крымского мифа, которые активно функционируют в русской литературе рубежа XIX–XX веков. Для анализа выбраны мифологемы и мифемы в рамках каждого варианта, которые обеспечивают целостность и непрерывное развитие всей системы. Христианские и райские элементы мы не выносим в отдельную главу, поскольку они органично интегрированы в рассматриваемые варианты, а «военный» миф русской литературы этого периода требует особого и развернутого разговора, поэтому мы оставляем это иным исследователям.

Первая группа мифологем и мифем будет условно называться «античные» и включать в себя мифологизированные компоненты, связанные с представлениями о Крыме как о наследнике древнегреческой цивилизации. Во многом этому поспособствовала кампания Екатерины II по присоединению Крыма к Российской

империи. Историк и литературовед А. Л. Зорин говорит, что «Крым обладал для России громадным символическим капиталом. Он мог репрезентировать сразу и христианскую Византию, и классическую Элладу. Это была территория, колонизованная в древности Грецией и богатая античными памятниками. С приобретением Крыма Россия получала свою долю античного наследства, дававшего ей право стоять в ряду цивилизованных европейских народов. С другой стороны, именно с берегов Черного моря брало начало русское христианство. "Таврический Херсон – источник нашего христианства, а потому и людскости, уже в объятиях своей дщери. Тут есть что-то мистическое", – писал Екатерине Потемкин в августе 1783 г. по занятии Крыма» [82, с. 100]. Здесь же мы рассматриваем мифологему «святая земля», которая в XX веке практически теряет топосную привязку к Херсонесу Таврическому и аккумулирует в себе два противоречивых значения христианство / язычество.

По С. О. Курьянову, формирование русского представления о Крыме как о «святом месте» началось опосредованно через переводы византийских церковных книг. Так в русской литературе появился целый ряд херсонесских сказаний, среди которых особую группу составляют произведения, связанные с именем святого Климента, папы Римского, принявшего мучение за веру в Херсонесе в 101 году. Это – пространное «Житие святого Климента», проложное «Житие святого Климента», «Мучение святого Климента», «Сказание о чуде святого Климента» святого Ефрема Херсонесского, «Чудо святого Климента о отрочати», «Похвала святому Клименту» святого Климента Охридского, «Слово на перенесение мощей святого Климента в Корсунь», «Слово на обновление Десятинной церкви» и служба написанная основе православная святому Клименту на ИХ Римскому [117, с. 61].

Учёный подробно рассказывает о восприятии древнерусскими книжниками Херсонеса как места чудес в: «Житии святых Ефрема, Василия, Евгения, Агафодора, Елпидия, Еферия и Капитона», их проложных житиях и службе им, «Чуде святых Козьмы и Дамиана», пространном «Житии Константина Философа», «Повести временных лет», «Слове о том, как крестился Владимир,

возьмя Корсунь», «Памяти и похвале князю Владимиру» Иакова мниха, «Повести о Николе Заразском» [117, с. 61].

А после крещения Владимиром Руси, которое началось с принятия христианства князем в Херсонесе, за этим местом и вовсе закрепился ореол святости. В текстах XV–XVI веков Херсонес Таврический, да и сам Крым, рассматривался как святое место. Примером может служить «Похвальное слово Антонию Сийскому и русским святым» (1579) царевича Иоанна Иоанновича, в котором был создан образ Руси – «острова святых», острова православия среди мусульманского Востока.

В русской литературе XVIII – начала XIX века укрепляется мифологема «райский сад» относительно крымского пространства. В литературе возникает утопический образ полуострова, постепенно нивелируется христианский компонент, сформировавшийся в средневековье благодаря церковной литературе. В работе Н. Л. Дмитриевой отмечается: «... проникновенные строки о Крыме, к которому "прикована мечта", написаны пришельцами с севера. Волшебная земля, которую всякий из этих поэтов посетил и покинул, представляется им (благодаря чудному климату, природе, теплому морю) поистине райским уголком» [71, с. 99]. Примером могут служить произведения М. В. Ломоносова («Тамира и Селим»), С. С. Боброва («Рассвет полночи», «Напоминание соседу при отъезде его в полуденный край России»), В. В. Капниста («Другу сердца»), П. И. Сумарокова «Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году. С историческим и топографическим описанием всех тех мест» (1800) и «Досуги Крымского судьи, или Второе путешествие в Тавриду» (1803–1805; в 2-х частях), В. В. Измайлова «Путешествие в полуденную Россию. В письмах» (1800–1802; в 4-х частях).

Путешествие В. В. Измайлова знаковое в контексте изучения крымского мифа. В «Письме ХХХ. На Босфорском проливе» третьей части автор противопоставляет Запад и Восток: «Босфорский или Циммерийский пролив на котором вы меня видите, разделяет <...> Европу от Азии» [85, с. 126]. Указывает на близость Крыма к оплоту христианской культуры — Византии, колыбели европейской цивилизации — Греции: «Мы находимся в расстоянии от древней

Византии на одни сутки, и Греция не далека от нас <...> в том ветерке, который берегов Аттики, И Я лечу мыслию в отечество несется Граций» [85, с. 128]. У В. В. Измайлова мифологема «святая земля» соседствует с «цивилизованным краем», незримо объединяя античное язычество и первых христиан. На рубеже XIX-XX веков христианский компонент мифологемы земля» становится менее значимым, на первый план выходит «святая идиллическое восприятие полуострова. Райское восприятие Крыма данного периода продолжает традиции последней трети XVIII века, когда «почти сразу после присоединения Крыма Темпейской долиной устойчиво называют имение Потемкина у Байдарских ворот» [82, с. 114].

В группу мусульманских элементов входит мифологема «мусульманский край» и её элементы «свой / иной», Бахчисарай, крымскотатарская лексика и легенды. Данные компоненты формируются в контексте мифа о Крыме как о Восточной мусульманской стране. Этот вариант мифа в русской литературе формируется с конца XIV до конца XVIII века [см. 117]. На протяжении четырёх столетий его основой были представления о Крыме как о чужой земле, соответственно и населявшие его народы выставлялись в негативном свете. Главной причиной такого отношения было отличие в вероисповедании, что привело к формированию в сознании русского человека стойкого образа мусульманина: чужак, иноверец, хитрый, подлый. Крымский миф постоянно изменяется, поэтому представления, которые были актуальны для XVIII века, не являются таковыми в полной мере в XX веке. Уже с XIX века художественные тексты наполняются положительными характеристиками крымскотатарского населения, и в русскую литературу активно проникают специфические восточные легенды, сказания, лексика.

Для полноценного изучения мусульманских мифологем необходимо обратиться к молодому, но перспективному направлению в науке — имагологии. Имагология — это производное понятие от лат. image (от этого же корня происходит понятие «картина мира»); ее задача — определить истинные и ложные представления о других странах, жизни других народов, а также характер,

типологию стереотипов и предрассудков, существующих в общественном сознании, их происхождение и закономерности развития, социальную функцию. Материалом для имагологических исследований служат литературные тексты, что обусловлено их особым эмоциональным воздействием на наррататора и способностью закреплять те или иные формы общественного сознания. Исследование образов другого народа не ограничивается изучением постоянных мифов и стереотипов, поскольку образ / текст / концепт / миф динамичный и меняется вместе с действительностью. Созданный когда-то он продолжает работать на восприятие читателя сквозь новый историко-культурный контекст.

В 1992 году Д. С. Наливайко опубликовал первую литературоведческую работу, посвященную иностранным сказаниям об Украине: «Казацкая республика (Запорожская христианская Сечь В западно-европейских литературных памятниках)» [166]. В этом исследовании ученый воспринимает иностранную точку зрения на явления украинской национальной действительности «корректирующее При как зеркало». изучении крымскотатарской произведения, культуры сквозь русские открывается возможность уловить явления и образы невидимые либо же привычные для крымского татарина.

Третья группа мифологем и мифем условно названа «курортнорекреационные» и содержит мифологизированные компоненты, которые начали формировать в курортном варианте крымского мифа. Точную дату формирования представлений о Крыме как курорте в общественном сознании определить сложно. А вот сказать, кто зафиксировал этот миф в литературе, можно. По мнению, М. В. Строганова «лучший отдых в Ялте – это наследие... <...> ... культурного мифа, восходящего, наверное, к Чехову» [207, с. 88], с ним соглашается С. О. Курьянов, акцентируя внимание на писательском авторитете А. П. Чехова, благодаря которому удалось «закрепить курортно-туристический Крымский миф». Далее учёный определяет характерные мифологические черты: «Крым, так сказать, всероссийская здравница, куда в первую очередь направляют лечиться доктора; второе – Крым является отличным климатическим местом для

лечения заболеваний легких; и третье — для того, чтобы ехать в Крым, нужны средства, и немалые» [117, с. 314]. Вслед за исследователем мы выделяем такие элементы «дорогой отдых» и «крымский пейзаж». Дополнением к курортному мифу может служить мифологема «профанного юга», которую выделяет С. П. Строкина в творчестве А. И. Куприна. Исследовательница доказывает, что «"профанный" юг — это, прежде всего, пространство бездуховности, животного витализма» [178]. В нашей работе она реализуется в мифологеме «татарыпроводники».

Таким образом, в диссертационном исследовании мы анализируем структурные компоненты «античного», «восточного» и «курортного» вариантов крымского мифа, которые продолжают развиваться в русской литературе в конце XIX — начале XX веков. Для удобства анализа и прослеживания динамики развития, мифологемы и мифемы разделены на условные группы: античные, мусульманские, курортно-рекреационные. Структурные элементы крымского мифа русской литературы не существуют в рамках одного из вариантов, они способны перемещаться, изменяя своё внутреннее наполнение и расширяя смысловые планы мифа в целом. Данное обстоятельство даёт возможность предположить, что вся система развивается и усложняется, «обрастая» новыми смыслами.

Выводы к первой главе

Сверхтекст — это система текстов разных авторов, отличающихся стилистически, жанрово и тематически, но объединенных одним культурным кодом. В процессе создания сверхтекста ведущую роль играет миф. Многообразие подходов к изучению понятия «миф» говорит о его многоплановости. В работе

мы придерживаемся точки зрения, что миф — это воплощение культуры и природы одновременно; миф предстает как текст, как система ценностных представлений, как тип знания, как форма словесного выражения глубинных смыслов мифопредставлений, которые регулируют жизнь (по А. В. Ставицкому). Миф символичен, не инертен, постоянно обновляется, обрастая новыми смыслами в коллективном сознании. С помощью мифа человек интерпретирует, классифицирует и осваивает окружающий мир, поддерживает социальный порядок, утверждает культурные ценности. В сегодняшних реалиях актуальным является изучение крымского мифа как первоосновы крымского текста.

Миф – разноплановое явление, регулирующие все стороны общественной жизни, в связи с этим он выполняет различные функции и имеет сложную структуру. В исследовании разграничены понятия образ, символ, концепт, архетип, мифологема, мифема. Образ хотя и толкуется исследователями как знак, расшифровать который можно только с помощью культурного «кода», он недостаточно объективен, то есть является авторским. Трактовки понятия создает противоречивы «символ» достаточно И неоднозначны, что дополнительные трудности для использования его в процессе изучения мифа. Концепт – явление этнопсихологическое и лингвокультурное, а содержательный план мифа выходит за пределы одного этноса, миф может содержать словоконцепт, но оно будет наполнено иным значением. Архетип означает некие вечные поликультурные категории, которые прочно закрепились в общественном сознании. Можно сказать, что это и есть содержание мировой мифологии, а первой формой архетипа считают мифологему. В контексте изучения мифа нами будут проанализированы мифологемы и мифемы как структурные компоненты крымского мифа. Мифологему мы рассматриваем как минимальную вербальную сюжетную единицу мифа, которая повторяется в семантически однородных рядах и хранит качества мифа, а мифему как номинативный элемент (имена мифологических героев, существ, сооружений, названия достопремечательностей), оба элемента не могут быть адекватно дешифрованы вне изучаемого мифологического дискурса. Следует отметить, что мифологема

сохраняет качества мифа, выполняет те же функции, состоит из традиционных и актуальных смыслов, и в каждой мифологеме присутствует принцип диад и триад.

Ha современном этапе изучения крымского мифа исследователями которые выделено шесть его вариантов, получили условные названия «восточный», «райский», «христианский», «античный», «военный» «курортный». В диссертационном исследовании мы анализируем структурные компоненты «античного», «восточного» и «курортного» вариантов крымского мифа, которые продолжают развиваться в русской литературе в конце XIX начале XX веков. Для удобства анализа и отслеживания динамики развития, мифологемы И мифемы разделены условные на группы: мусульманские, курортно-рекреационные. В первую группу вошли элементы, которые презентуют Крымский полуостров В качестве наследника древнегреческой цивилизации, а также представляют его в качестве «святой земли». Смысловое наполнение мусульманских компонентов рубежа веков существенно отличается от ранее представленного в русской литературе: крымско-татарская культура воспринимается не как нечто чуждое, а как другое неизвестное, но интересное и экзотическое. Крымско-татарские традиции, лексика становятся главными приметами юга, а Бахчисарай романтическим и одновременно прозаическим центром восточной культуры. Группа курортнорекреационных компонентов представлена мифологемами «крымский пейзаж», «дорогой отдых», «татары-проводники». Структурные элементы крымского мифа русской литературы не существуют в рамках одного из вариантов, они способны перемещаться, изменяя своё внутреннее наполнение и расширяя смысловые планы мифа в целом. Данное обстоятельство даёт возможность предположить, что вся система развивается и усложняется, «обрастая» новыми смыслами.

ГЛАВА 2. АНТИЧНЫЕ КОМПОНЕНТЫ КРЫМСКОГО МИФА

2.1. Литературные первоистоки древнегреческого следа в крымском мифе

В истории мировой литературы за термином «античный» (восходит к лат. antiquitas — древность) закрепилось два определения. В узком плане, античной называют литературу Древней Греции и Древнего Рима, а в широком — весь пласт художественных произведений, созданных в период до V века н.э. разными цивилизациями Европы, Азии, Африки. В нашем исследовании античные мифологемы и мифемы будут, в большей степени, касаться узкого определения — греко-римской древности. Такой подход выбран, исходя из специфики истории Крымского полуострова (присутствие многочисленных греческих полисов).

Сложно сейчас определить первоисточники античного мифа Крыма, но, пожалуй, многие согласятся, что начало было положено в Древней Греции героической поэмой Гомера «Одиссея». Первым, кто «решительно признал», что приключения Одиссея, описанные в 10, 11 и 12 главах поэмы, происходили на Черном море, был французский геолог Дюбуа де Монтпере в многотомном сочинении «Путешествие вокруг Кавказа, по Черкесии и Абхазии, Мингрелии, Грузии, Армении и Крыму» (Париж, 1839–1843). Данная точка зрения представлена в работе А. Б. Ашика «Боспорское царство с его палеографическими и надгробными памятниками» (1848) [9].

В 1860 году в трех номерах журнала «Радуга» были опубликованы «Очерки горной части Крыма» историка литературы и археолога Г. Э. Караулова. В статье «Балаклава и ее окрестности» он, следуя предшественникам, подтверждает крымский след в гомеровском эпосе: «Трудно нарисовать более верную и более ясную картину Балаклавы, чем она изображена ... в стихах старика Гомера!» [190].

Подверг сомнению теорию античных и европейских исследователей гомеровской «Одиссеи» немецкий путешественник, основоположник современной географии Карл Риттер. Свои идеи ученый изложил в книгах «Введение в европейскую историю народов, обитавших на Кавказе и у берегов Понта до Геродота» (1820), «История землеведения и открытий по этому предмету» (1864). Он утверждал, что Гомер описывал Черное море, а трагедия с флотилией Одиссея произошла именно в Балаклавской бухте, в районе которой обитали племена лестригонов-людоедов. Именно на его работу ссылается в «Очерках Крыма» Е. Л. Марков: «невольно хочется согласиться предположением Карла Риттера, что хитроумный Одиссей посетил наш Крым *странствования»* [149, с. 137]; «К. Риттер очень убедительно доказывает, что Балаклава – Гомеров город Лестригонских людоедов» [149, c. 301–302].

О популярности его трудов говорит и информация на металлических гравюрах 1869 года Юлия Берндта: «Так по мнению Карла Риттера, описывает греческий певец странствований Одиссея, Балаклавские утесы, сквозь которые вливается море в самую средину гор и образует, таким образом, один из замечательнейших заливов у крымских берегов» [7, с. 69].

В 1873 году в Санкт-Петербурге на немецком языке вышла книга К. Бэра «Исторические вопросы, решаемые натуралистом» [89]. В главе «Где должно искать местности странствований Одиссея» учёный утверждает, что Гомер был знаком с северным берегом Черного моря и описал их в 10, 11, 12 главах. К написанию данного труда исследователь шел долгие десять лет. В 1863 году семидесятилетний К. Бэр работал в организованной им самим экспедиции, изучавшей Азовское море, а попутно заглянул в Крым. Наблюдая сторожевые мысы Фиолент и Айя в узком скалистом устье Балаклавской бухты, К. Бэр вспомнил строки гомеровской «Одиссеи» о стране великанов-лестригонов:

В славную пристань вошли мы: её образуют утёсы, Круто с обеих сторон подымаясь и сдвинувшись подле Устья великими, друг против друга из тёмные бездны Моря торчащими камнями, вход и исход заграждая...

...там волн никогда ни великих, ни малых

Нет, там равниною гладкою лоно морское сияет [57].

Схожесть ландшафтных картин поэмы и Крыма подтверждали мысль о пребывании Одиссея. Возможно греки во времена Гомера и сам великий поэт были достаточно знакомы с южными рубежами древней Киммерии. Недаром у Гомера повествуется об «области киммериян», то есть киммерийцев. Но тогда почему же в самых известных историко-филологических трудах, на картах западноевропейских учёных лестригоны помещаются в Средиземное море, а киммерийцы на юге Пиренейского полуострова? Уж киммерийцев ни Геродот, ни Страбон, ни другие древние историки нигде больше не упоминали, кроме Северного Причерноморья? Вот при таких обстоятельствах, возмущённый неправотой главного своего предшественника в решении этой проблемы -«известного поэта и отличного знатока древностей» (такова характеристика немецкого философа, переводчика Гомера, Генриха Фосса, данная самим Бэром: пожилой учёный себя прим. авт.), поместил внутрь очередную историковедческую задачу. Предъявить собственное решение её на суд коллег Учёный К. Бэр отважился лишь десятилетие спустя. обнародовал остродискуссионную статью «Где должно искать места странствования Одиссея?» в особом выпуске печатных трудов. Включил статью в трёхтомную книгу своих речей между тремя другими историческими работами» [12, с. 147].

В историческом путеводителе по Севастополю за 1903 год авторы ссылаются на эти труды: «Здесь будет вполне уместно упомянуть, что известный натуралист академик Бэр в нынешней Балаклавской бухте видел порт Лестригонов, который посетил Одиссей во время своего странствования» [188]. Здесь же упоминается и о Г. Шлимане: «Если многое из того, что мы еще так недавно считали поэтическим вымыслом, благодаря блестящим результатам раскопок покойного Шлимана, получило историческую достоверность, то мы не в праве с безусловным недоверием относиться и к мифу об Ифигении» [188].

Несмотря на спорность данного тезиса, он будоражил умы и сердца русских писателей. А факт пребывания Одиссея на берегах Тавриды, если и не воспринимался всерьез, то стал прекрасной возможностью в очередной раз связать историю Российской империи со славным наследием эллинов.

На страницах «Очерков Крыма» Е. Л. Маркова довольно часто встречаются персонажи гомеровского эпоса, а их описание поразительно точно напоминает оригинал: «Многие пещеры, если не большая часть, несомненно, служили приютом для скота не только в военное время, но и просто по ночам или в сильный жар. Этот обычай загонять скот в пещеры держится до сего времени в Крыму и на Кавказе. Одна из инкерманских пещер — огромная, но низкая; с камнями у входа, с почвой из отвердевшего навоза, она очень напоминает пещеру гомеровского Полифема, в которой этот одноглазый пастырь закусывал несчастными итакийцами» [149, с. 135–136]. Таковым мы видим циклопа, сына Посейдона, с которым Одиссей встретился во время странствий. Перевод с древнегреческого В. В. Вересаева:

Быстро достигли мы близко лежащего края циклопов.

С самого боку высокую мы увидали пещеру

Близко от моря, над нею - деревья лавровые. Много

Там на ночевку сходилось и коз и овец. Вкруг пещеры

Двор простирался высокий с оградой из вкопанных камней,

Сосен больших и дубов, покрытых густою листвою [57].

Упоминает о гомеровском прошлом Крыма и М. М. Пришвин, описывая свое путешествие 1913 года: «На автомобиле ночью по берегу Черного моря. Большие звезды и разговор техников и *мыс Одиссея*, к которому корабли приставали» [185].

Не менее важным аспектом в изучении античных компонентов крымского мифа стало культурологическое и литературоведческое исследование оппозиции север / юг. Впервые в научном сообществе этот вопрос был подробно рассмотрен на Международной научной конференции «Крымский текст в русской культуре XVIII—XX веков» (4–6 сентября 2006 г.). М. Н. Виролайнен выразил мысль, что

в XVIII веке Крым, на который была перенесена символическая нагрузка «греческого проекта» Екатерины II, заступил на место Константинополя и составил южную пару северной столицы. После чего два полюса начали восприниматься как две границы внутреннего пространства империи и постепенно начали тяготеть друг другу. Культурные универсалии из обобщенных переходят в плоскость общих. В очерках С. Я. Елпатьевского Невский проспект неожиданно появляется в Севастополе и по описанию невероятно похож на гоголевский.

Таким образом, после многочисленных публикаций о вероятном пребывании на берегах Крымского полуострова гомеровского Одиссея, античная культура активно проникает в русскую литературу. Гомеровский «Одиссей» является источником многочисленных мифов, а соответственно разнообразных мифологем (святая земля, солнце) и мифем (Полифем, листригоны, Ифигения, Орест). Причастность Крыма к наследию древних греков позволила сблизить всю Российскую империю с античным достоянием. В результате возникает оппозиция север / юг, которая явно или скрыто присутствует практически во всех произведениях. В последующих пунктах данной главы мы остановится на некоторых античных сегментах крымского мифа.

2.2. Мифологема «святая земля» сквозь призму поэзии М. И. Цветаевой и прозу И. С. Шмелёва

В рамках крымского мифа выделяют миф о святой земле, проблема его формирования и функционирования в русской литературе подробно проанализирована в работах С. О. Курьянова, в которых акцент сделан на зарождении этой системы и её развитие на ранних этапах. Миф о святости земли

крымской формируется на античном материале и воплощается в мифеме «Херсонес Таврический» и мифологеме «крещение Руси». Существенные изменения происходят во времена гражданской войны, в события которой окунулся полуостров в 1917—1922 гг. В «Окаянных днях» И. А. Бунин напишет: «Журналисты из "Русского слова" бегут на паруснике в Крым. Там будто бы хлеб восемь гривен фунт, власть меньшевиков и прочие блага» [39, с. 367]. «Райский уголок» времен гражданской войны — вот чем предстает Крым. Схожую мысль, о святости, находим в поэме М. И. Цветаевой «Перекоп». Центральной мифемой становится Перекоп, а не Херсонес.

В поэме «Перекоп», «живом разговоре» М. И. Цветаевой с мужем С. Я. Эфроном, который воевал в рядах Добровольческой армии, поэтесса пытается осмыслить события начавшейся после Октябрьской революции Гражданской войны. Внимание автора сосредоточено на одном эпизоде — наступлении Белой гвардии, происходившем в мае 1920 года в Крыму на Перекопском перешейке. Поэтесса выбирает Перекоп местом для создания собственного мифа о Добровольческой армии и тем самым формирует крымский миф. Здесь проявляется специфическая черта, характерная для мышления М. Цветаевой — мифотворчество. Писательница считает, чтобы достичь гармонии между исторической действительностью и природой художественного текста необходимо преображение реальных событий и лиц, то есть не обойтись без создания авторского мифа о них. Пути формирования мифа о Добровольчестве были намечены еще в книге стихов «Лебединый стан» (1917—1920 гг.). В трансформированном плаче Ярославны поэтесса говорит о готовности стать «историком» Белой гвардии:

Красен, ох, красен кизиль на горбу Перекопа!

<...>

Череп в камнях – и тому не уйти от допросу:

Белый поход, ты нашел своего летописца [236, с. 572].

М. И. Цветаева стремилась создать свой миф о Добровольчестве как о Божием воинстве, поэтому приравнивает солдат к святым:

В белом кителе,

Божьим воином,

A не мстителем -

В бой – Так радуга гонит грусть,

Да возрадуется вам Русь! [237, с. 176]

Целостность образа сохраняется введением символа истинной веры — православного креста, который есть неотъемлемым атрибутом белогвардейцев: «кресток бел», «клади крест», «на шее крест», «крепко меч держа, крепче — крест». Кроме того поэтесса продолжает традицию, начатую в книге стихов, в поэме она также ассоциирует себя с летописцем, но не хранителем истории о славных битвах и великих победах, а биографом отцов церкви — Белой гвардии. Можно предположить, что М. Цветаева «сказ, Перекопский Патерик» творит по аналогии с Киево-Печерским патериком Симона и Поликарпа. Несмотря на известность и авторитет этого произведения, можно предположить, что поэтесса говорила о современном ей «Патерике Свято-Троицкой Сергиевой лавры». Создан он известным духовным писателем-историком М. В. Толстым и впервые издан в 1892 г. к 500-летию со дня смерти преподобного Сергия Радонежского. На столь смелое предположение нас натолкнуло упоминание лавры в тексте:

Справа, с простору...

В синий, синей чем Троицын... [235, с. 145].

Как известно, купола Успенского собора, который является одним из наиболее значимых храмовых сооружений Троице-Сергиевой лавры, небесно синего цвета с золотыми звёздами. Следует отметить, что в книге «Собственное имя в русской поэзии XX века: словарь личных имён» Троицын М. Цветаевой трактуется как Троицын день, один из двунадесятых праздников у христиан в честь Троицы, но это не может соответствовать действительности, поскольку события в тексте излагаются с соблюдением хронологической точности и последняя дата это:

Стало ведомо: в ту ночь

Мая двадцать пятую

Семью тысячами – жив

Бог! глядел – не смаргивал! [235, с. 178]

Троица в 1920 году праздновалась 30 мая, то есть события, описываемые в части «Врангель», не могли произойти после событий, описанных в последней части «Выход». Таким образом, реминисценции с патериком М. В. Толстого вполне возможны. В его книге представлено более 75 житий и биографий русских святых, как прямых учеников преподобного Сергия, так и последователей его дела, создававших монастыри, занимавших архиепископские и митрополичьи кафедры, совершавших духовные подвиги в затворе. Особенно много среди них было создателей монастырей на севере Руси, что получило в научной литературе название монастырской колонизации. Белогвардейцы в поэме очень часто последователями С. Л. Маркова одного основателей Добровольческой Армии: «Бог – раз, а два – Марков», «Маркова ребят», «орлымарковцы», «белей найди, чем Маркова рать!», «То-то марка-то Марковская!», «Марковцы мы!», которые тоже продолжают дело «вдохновителя» после его смерти. Кроме этого, после эвакуации из Крыма в 1920–1921 гг., создают центр Белой эмиграции на полуострове в европейской части Турции – Галлиполи, расположенном между Саросским заливом Эгейского моря и проливом Дарданеллы (в древности Херсонес Фракийский).

Галлиполи: чан – до полну –

Скорбей. Бела была.

Галлиполи: голо-поле:

Душа – голым-гола [235, с. 122].

22 ноября 1921 года здесь же было создано Общество Галлиполийцев – одна из активных воинских антикоммунистических организаций Русского Белого Зарубежья. Спустя годы И. А. Бунин скажет: «Галлиполи – часть того истинновеликого и священного, что явила Россия за эти страшные и позорные годы, часть того, что было и есть единственной надеждой на ее воскресение и единственным оправданием русского народа, его искуплением перед судом Бога и человечества» [40, с. 422]. Примечателен тот факт, что связь Перекопа и

Галлиполи видна не только в поэме М. И. Цветаевой. К примеру, официальным гимном эмиграции стал романс Ф. И. Чернова «Замело тебя снегом, Россия» (1918 г., газета «Свобода»), прекрасно исполненный известной артисткой Н. В. Плевицкой, которая весной 1920 года выступала на Перекопе.

Как видим, перекопская земля становится лишь временным вынужденным пристанищем, а истинной же целью походя является — Русь

На вал взойди, лбом к северу:

Руси всея – лицо [235, с. 121].

...То генерал Марков

Ha-Русь -

Марковцев своих [235, с. 176].

Как говорилось ранее, мифотворчество М. И. Цветаевой не ограничивается мифом о Добровольческой Армии, в определённой степени создаётся миф о святости Перекопа, который обобщает возникшие ранее представления об этой земле. Исследователи уже обращали внимание на тот факт, что первоисточники символики художественного произведения всегда находятся не в личности автора, а в той сфере неосознанной мифологии, элементарные образы которой являются достоянием человечества. Если же говорить о системе образов, которая сложилась в рамках мифа о Перекопе, то среди них наиболее ярким и содержательным можно считать Турецкий или Перекопский вал, именно с ним читатель знакомится, впервые, открыв текст поэмы. Историю вала М. И. Цветаева ведёт от Геродота:

Солончаком, где каждый стук

Копыта: Геродот ... [235, с. 127]

Поясняя эти строки таким образом: «Эту землю первый раз сказал Геродот и вот она — имеющему уши говорит его имя» [235, с. 183]. С помощью упоминания одного имени поэтесса отсылает нас к временам, когда по окрестностям Крыма мчались верхом на лошадях кочевники скифы, но более упоминаний об этом историческом прошлом нет. Возможно, это связано с тем,

что языческие обряды кочевников не вписывались в общую концепцию святости белогвардейцев и не соответствовали образу земли, которой формируется в художественном тексте. Примечательным является факт сравнения Перекопа со святой Скитской пустыней Вади-Натрун, которая служила прибежищем египетским христианам ещё с первых столетий нашей эры и дала название скитам – на Руси это малые деревянные монастыри:

Земля была суха, как скит,

Которому гореть [235, с. 119].

Неминуемая погибель единственного оплота христианства в Крыму — Перекопа — не отрицается писательницей, и она не однократно в тексте указывает, что полуостров не принадлежит русским:

Один (дневальный – Л. Е.) меж Русью

Святой и Тавридой [235, с. 124]

Такое разграничение русских и крымских земель выдается, по меньшей мере, странным, ведь согласно историческим данным включение территории Крымского ханства в состав Российской империи после отречения последнего крымского хана Шахина Гирея произошло в 1783 году, а Таврическая область образована в 1784. Но, несмотря на юридическое закрепление территории за Россией, писательница упорно называет её ханской:

И Крым, земля ханска,

То влево, то вправо [235, с. 125]

А через две строки читаем:

И Русь, страна Дивья,

То вправо, то влево [235, с. 125]

Смысл повтора М. И. Цветаева объясняет неопределённостью Белой армии: они не решили, стоит ли считать всё находящееся к югу от вала Русью и стоит ли это защищать. Наиболее значимым для них была естественная крепость на севере Перекопского перешейка — вал, который, как и много столетий назад, словно служил прекрасным оборонительным укреплением:

Вознагради тебя Трисвят,

Вал стародавен ханск!

Лепили – в Маркова ребят.

А получал Армянск [235, c. 120]

Предыдущие строки подтверждают мысль, что марковцы не стремятся защитить Крым, их цель сберечь Перекоп. Подобное пренебрежительное отношение к близлежащим селеньям прослеживается на протяжении всей поэмы и связано с мифологическим представлением о Перекопе как месте, где можно укрыться от вражеских войск, поскольку вал, словно горный кряж, замыкал узкий проход в Крым:

Перекоп –

Наш. Семиверстная мозоль –

На вражеских глазах [235, с. 117]

При конвертировании старой русской меры – семь вёрст – в современные нам единицы измерения длины получим 7,476 километров, что соответствует действительной ширине Перекопского перешейка в 1920 году, подтверждение тому – цитата из сочинения М. В. Фрунзе «Памяти Перекопа и Чонгара»: «Перекопским перешейком, имеющим около 8 км ширины» [233]. Красная находящаяся на «пяточке» прекрасно просматривалась с гвардия, ЭТОМ укреплений Турецкого вала, который имел двадцатиметровую сорокаметровую ширину и пятнадцатиметровую глубину рва. Спуск и подъём были почти отвесными, местами облицованными гладкими каменными стенами. Конечно, военные командиры понимали, что одной природной обороны мало, поэтому на вале в пиковый момент сражения было установлено 24 ряда проволочных заграждений, в бетонных бойницах – сотни пулемётов, бомбомётов, миномётов, и ещё – десятки орудий, из которых степь простреливалась на пять и более километров. И всё-таки Перекоп пал, причиной этому послужила, по воспоминаниям русского военачальника Белого движения Я. А. Слащёва-Крымского, недостаточная подготовка позиции: она «оказалась без землянок, без ходов сообщения; позиционная артиллерия не пристрелена, и места для полевой артиллерии не выбраны». Впоследствии генерал-лейтенант послужит праобразом

Хлудова в пьесе «Бег» М. А. Булгакова и его устами писатель выразит нелицеприятную правду о состоянии обороны Перекопа: «А у кого бы, ваше высокопревосходительство, босые солдаты на Перекопе без блиндажей, без бетону, без козырьков вал удерживали?.. Кто бы вешал, вешал бы кто, ваше высокопревосходительство?» [36, с. 242]. Действительно, на бедственное положение армии указывает и М. И. Цветаева:

...была суха, как соль, Была суха, как хлеб –

Тот, неразмоченный слезой

Паёк: дары Кремля [235, с. 118]

Шутка ли! В норах!

После станиц-то!

Что мы – кроты, что-ль?

Суслики, что-ль? [235, с. 119]

В таких условиях у солдат была только одна надежда — вера в Бога: «А всё ж всю Русь-святу несёт За пазухой ... — Христовой» [235, с. 130]. Вера и Бог помогут выстоять, удержать позиции, даже в тот момент, когда уже «Перекоп — перевал — Руси — наковальня!» [235, с. 122]. Удивительно, насколько созвучны эти строки с венецианской четырнадцатой эпиграммой И. Гёте:

Я уподоблю страну наковальне: молот – правитель,

Жесть между нами – народ, молот сгибает её –

Бедная жесть! Ведь её без конца поражают удары

Так и сяк, но котел, кажется, всё не готов [90, с. 5].

Сказанное некогда великим немецким поэтом об Италии XVIII века стало актуальным для России XX: оставленные своими военачальниками солдаты, зажатые в тиски, как та «жесть», сдерживали непрекращающиеся удары красноармейцев:

... В плечах – пруды Сивашевы,

Сольца, гнильца сплошна.

С него и кличка нашему

Сиденьицу пошла:

Щемиловско. Ни нам, ни им!

В иные времена

Даёт же Бог местам иным

Такие имена! [235, с. 121]

Щемиловка — исчезнувшее село в Красноперекопском районе Республики Крым, располагавшееся на севере района, у Перекопской крепости на Перекопском перешейке. Впервые в исторических документах селение встречается как Слобода Щемиловка на трёхверстовой карте 1865—1876 года на территории Ишуньской волости Перекопского уезда. В следующий раз название встречается на карте Крымского статистического управления 1922 года, как селение с менее чем 10 дворами. Казалось бы, это очередное пристанище Добровольческой армии, но этому селению не свойственна притягательность Перекопа:

... В той Щемиловке – тошна б,

Каб не флаг над ней штабной –

Полка марковского – *штаб* [235, с. 122]

... У вала: городок.

Вал – наш, а городок – ничей,

И посему – вещей

Закон – чумы, сумы нищей,

Щемиловки – нищей [235, c. 128]

«Вал – наш, а городок – ничей» – вот настоящее отношение «марковцев» к Крыму, которое в очередной раз подтверждает, что *«Русь – где мы: Нынче – Крым. Русь есть мы»* [235, с. 136], а поскольку городок им не принадлежит – он

не достоин их защиты. Готовясь к бегству, солдаты произносят очередную красноречивую фразу: «Прощай, Крым! Встречай, Русь!». Разграничение понятий Крым – Русь, а в некоторой степени их полярность, прослеживается и в конце поэмы. Уходя из Крыма белогвардейцы произносят фразу: «Крым! Уже за шеломяном еси» [235, с. 177], которая почти в точности повторяет выражение из «Слова о полку Игореве»: «О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!». Эта фраза долгое время была камнем преткновения исследователей древнерусского текста, поскольку однозначного толкования слова «шеломян» не могли определить. Первые издатели поняли, что это «русское село в области Переяславской на границе к половцам лежащее близь реки Ольты», сославшись на историка XVII века В. Н. Татищева. Русский филолог А. Х. Востоков в 1810 году определил, что «шеломян» «не что иное что значит, как возвышение, пригорок». Последующие комментаторы и переводчики окончательно убедились в достоверности этого толкования после того, как обнаружили термин в Ипатиевской летописи. Но если в «Слове» за пригорком осталась Русская земля, то у М. И. Цветаевой – Крым, а шеломяном она именует не что иное, как Перекопский вал. При этом идейное наполнение схоже со «Словом»: Игорь ведёт войско на борьбу со степными жителями половцами, неверными. «Марковцы» – боговы воины – завоёвывают «океан степной», освобождают его от Каинов – красногвардейцев. То есть Перекоп ненадолго становится оплотом святой веры, потому что там находятся «Христовы посланники», но такой вариант авторского мифа М. Цветаевой был не возможен без исторических предпосылок. Миф о Перекопском вале как об убежище сформировался намного раньше момента создания поэмы и смог укоренится в сознании народа. Более того поэтесса сама отсылает читателей тем незапамятным временам, неоднократно проводя параллели с античным прошлым полуострова.

На примере поэмы «Перекоп» мы попытались наглядно показать, что в контексте крымского мифа действительно существует мифологема «святая земля», но поэтесса М. И. Цветаева интерпретировала её совершенного в другом ключе: она неразрывно связана с Белым движением, то есть где они, там и Русь

святая. При этом для создания мифа о Добровольчестве совершенно не случайно выбран такой пространственно-временной континуум: весна 1920 года, период дислокации военных сил Белой гвардии на Перекопе за Валом. Овеянный древней историей, видавший много на этом свете Перекопский вал становится оплотом веры и единственным убежищем для защищающихся белогвардейцев.

Мифологема «святая земля» реализованная через мифему «Перекоп» прекрасно репрезентирует несколько планов крымского мифа: вымышленный, референциальный, реалистический, план выражения (метафоры); особенно важным является идеологический (доказать святость миссии белогвардейцев); аксиологический (посредством употребления специфических лексем поэтесса восхваляет своих героев); аффективный и личностный (эмоции пережиты автором через судьбу своей семьи).

Обращаясь проблеме К крымского мифа «Солнце мёртвых» И. С. Шмелёва, стоит указать на некую схожесть романа поэмой М. И. Цветаевой «Перекоп». Исторической основой обоих произведений является время Гражданской войны (1917–1923 гг.). Только у поэтессы на фоне описания событий мая 1920 года на Перекопском перешейке нарисован светлый образ «святого» Перекопа, а И. С. Шмелёв, описывая голод 1920–1923 гг., осветил полуостров «солнцем мёртвых».

Этот роман стал наиболее трагичной и в тоже время эпохальной крымской страницей, переведенный на несколько языков и покоривший европейских читателей. В художественную канву вплетены личностные переживания автора, ведь 3 марта 1921 года большевики расстреляли в Феодосии его единственного сына Сергея, 24-летнего офицера-инвалида. «Крым – страдание, но это страдание связано с сам[ым] дорогим в жизни» – писал И. С. Шмелёв В. В. Вересаеву из Алушты в сентябре 1921 года [250].

Центральным образом произведения является небесное светило, которое приобретает совершенно новые смыслы и значения.

Солнце — это космическая мифологема. Ученые утверждают, что свет в давние времена олицетворял светлое начало, которое всегда побеждало темные

силы (достаточно вспомнить народный праздник «Масленица», когда солнце побеждает зиму). Также солнце — это одно из главных Божеств любого народа вне зависимости от эпохи, которое в тоже время имеет много имен-эпитетов. В дохристианскую эпоху на Руси существовало три основных Солнцебога: Дажьбог, Хорс и собственно Солнце, которое в ряде местностей сближалось с Ярилой и Колой. Данное представление о триединстве Солнца так прочно закрепилось в сознании славян, что отголоски его заметны в церковной литературе. В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (сер. XI в.) говорится о свете Трисъличьно божьство, а в одной из богослужебных миней того же времени оно именуется Тресветлым Тресолнцем.

Интересные факты связывают Хорса с Крымом: на территории полуострова во времена Древней Руси существовал город, названный в честь этого Бога – Хорсунь (Корсунь), ныне именуемый Севастополем. Более того, крещение Руси Владимиром началось отсюда, и миф о святой земле неразрывно связан с этой местностью. То есть «крымское» солнце в романе И. С. Шмелёва, христианского писателя, не должно было выступать в негативном образе, поэтому роман впитал в себя более древние представления о крымском крае.

Есть возле Феодосии остатки потухшего вулкана – Карадаг, которому посвящены стихи и поэмы знаменитых русских писателей (А. С. Пушкина, А. С. Грина, М. А. Волошина, М. И. Цветаевой). Этот природный объект привлек внимание писателей задолго до появления русской литературы, упоминания о нем можно отыскать в произведениях античных авторов, среди которых особое Гомера «Одиссея». Поэт-классицист внимание следует уделить поэме В. В. Капнист прекрасно знал это произведение и, пребывая в Крыму, пытался отыскать следы древнегреческого Улисса. Впервые поэт оказался на полуострове в 1803 году. Стоит заметить, что он почти на сто лет опередил Г. Шлимана в реконструкции гомеровской топографии. В. В. Капнист написал две статьи текстуальных раскопок Гомера, но, к сожалению, реальные следы пребывания Одиссея не обнаружил. Напомним строки из пресловутой «Одиссеи»:

Ты, Океан в корабле поперек переплывши, достигнешь

Низкого берега, где дико растет Персифонин широкий

Лес из ракит, свой теряющих плод, и из тополей черных,

Выдвинув на брег, под которым шумит океан водовратный,

Черный корабль свой, вступи ты в Андову мглистую область...

Три соверши возлияния мертвым, всех вместе призвав их...

Там киммериян печальная область, покрыта вечно влажным туманом и мглой облаков, никогда не являет

Оку людей там лица лучезарного Гелиос, землю ль

Он покидает, всходя на звездами обильное небо,

С неба ль звездами обильного сходит, к земле обращаясь,

Ночь безотрадная там искони окружает живущих [57].

Как видим из представленного отрывка, Киммерия – страна, окутанная туманами и мраком. Похожее описание находим и у И. С. Шмелёва: «Солнце как будто светит, но это не наше солнце... – подводный какой-то свет, бледной жести» [249, с. 455]. Можно предположить, что здесь запечатлен эффект «подводного света», возникающего утром по причине повышенной влажности. Кроме этого у И. С. Шмелева, как и у Гомера, люди потеряли связь с небесным божеством, но если Гелиос скрыт туманами и облаками, то от Солнца люди отвернулись: «Отныне мой храм?.. Неправда. У меня нет теперь храма. Бога у меня нет: синее небо пусто» [249, с. 468]. Утрата духовного центра приводит к тому, что в романе реализуется миф о существовании на территории Крыма входа в Царство мертвых, упомянутого Гомером и древнегреческим географом Страбоном. И. С. Шмелев как будто нарочно населяет Алушту не людьми, а тенями: «с лицами неживыми ходям», «они – вне жизни», «уже – нездешние». В художественном пространстве параллельно существует два мира: мёртвый человеческий и мир природы, изо всех сил пытающейся выжить. Примером отчаянной борьбы за жизнь служит павлин – он часть природы и лучи света только украшают его: «Сияя голубым фиолетом в солнце» [249, с. 460].

Таким образом, в романе И. С. Шмелёва «Солнце мертвых» реализованы мифические представления о Крымском полуострове как о мрачном крае, где

находится вход в Царство мертвых. Неживые люди оказались на поверхности под палящим, всепоглощающим мертвым солнцем. По словам И. Лукаша, книга И. С. Шмелева «о смерти русского солнца. О смерти всей вселенной, — когда умерла Россия — о мертвом солнце мертвых…». Иван Шмелёв — классик отечественной литературы, на долю которого выпало немало испытаний, подарил миру произведение, пропитанное собственной болью за русский народ, который утратил веру в Бога в годы тяжелого голода 1920—1923 гг.

В романе произошла трансформация архаичной мифологемы *«святое место»*, которая изначально была привязана к легенде о крещении Руси в Херсонесе. Такие метаморфозы во многом связаны с реальными событиями и ярко демонстрируют реализацию в мифе *личностного* плана — утрата И. С. Шмелёвым в Крыму сына из-за политических разногласий. Христианская традиция органично соединяется с языческой и античной, образуя новый смысловой центр. В представленном контексте проявляется оппозиционность мифологемы «святая земля»: в одном понятии соединяются два полюса рай / ад.

2.3. Гомеровские лестригоны как особый сегмент крымского мифа

Лестригоны — это великаны-людоеды, с которыми главный герой произведения Одиссей и его спутники столкнулись во время путешествия из Трои в родную Итаку. Следуя традиции XIX века, писатели намеренно переносили древнегреческий мифический город Ламос в Балаклаву. Изначально же страна лестригонов помещалась античными комментаторами Гомера либо на северном берегу Сицилии, либо в Лациуме, средней части западной Италии:

Прибыли мы к многовратному граду в стране лестригонов, Ламосу.

В славную пристань вошли мы: ее образуют утесы,

Круто с обеих сторон подымаясь и сдвинувшись подле

Устья, великими, друг против друга из темныя бездны

Моря, торчащими камнями, вход и исход заграждая [57].

Гомеровские разбойники не отличались ни гостеприимностью, ни добротой:

Были подобны они не смертным мужам, а гигантам.

С кручи утесов бросать они стали тяжелые камни.

Шум зловещий на всех кораблях поднялся наших черных, –

Треск громимых судов, людей убиваемых крики.

Трупы, как рыб, нанизав, понесли они их на съеденье [57].

Негативный и крайне неприглядный образ лестригонов из поэмы Гомера успешно перешёл в мифологическую литературу и прочно в ней укрепился. В научных пересказах великаны представлены только с негативной точки зрения: «...она отвела их в город во дворец отца своего Антифата, повелителя лестригонов. Во дворце увидели они жену Антифата, ростом с высокую гору. Велела она позвать своего мужа, бывшего на собрании старейшин. Прибежал он, схватил одного моего спутника, растерзал его и приготовил себе из его мяса обед» («Легенды и мифы Древней Греции» Н. А. Кун) [108, с. 373];

«Она оказалась дочерью вождя лестригонов Антифата, в дом которого она их и повела. Но у дома на них напала толпа дикарей, схватила и сожрала одного, тогда как двое других сумели убежать. Дикари не бросились в погоню, а взобрались на скалы и, прежде чем корабли удалось спустить, забросали их градом камней» («Мифы Древней Греции» Р. Грейвс) [64, с. 535].

Аналогичная ситуация сложилась и в отечественной литературе. Рассмотрим несколько примеров интеграции в художественный текст мифемы «лестригон».

Е. Л. Марков, описывая подъем по Шайтан-Мердвен (в переводе с крымскотат. «Чертова лестница»), размышляет: «Верно, еще Лестригонские людоеды Гомера строили ее или ходили по ней. Для жалких размеров нашего человеческого племени она слишком громадна. Она приноровлена к шагам титанов, она по вкусу

и по плечу одним циклопам» [149, с. 316]. Автор акцентирует внимание не только на людоедстве лестригонов, но и на их внушительном размере, что предполагает отображение в тексте, кроме мифологического плана, реального и личностного. Подъем по Шайтан-Мердвен, действительно, затруднителен из-за большого марша ступеней (от 5 до 23 м), очень круго поворачивающих на 90–160° по отношению к соседним. До Е. Л. Маркова об этой достопримечательности упоминал А. С. Пушкин: «По горной лестнице взобрались мы пешком, держа за хвост татарских лошадей наших. Это забавляло меня чрезвычайно и казалось каким-то таинственным восточным обрядом» [191, с. 251]. Но даже юный поэтромантик, если судить по воспоминаниям автора и его произведениям, не предположить, здесь обитали гомеровские герои. осмелился ЧТО Это подтверждает тот факт, что мифема «лестригон» сформировалась после появления европейских исследований.

В. Г. Короленко в дилогии «В Крыму» в первом рассказе «Емельян», начиная свое повествование, вспоминает неких жителей полуострова: «Отсюда некогда предусмотрительные аборигены кидали в море пришельцев, загнанных к ним бурей или иными случайностями...» [100, с. 233]. Очевидно, что здесь проводятся параллели с греческими сказаниями о кровожадных великанах. Заменяя мифологичексий номинант — «лестригон» — словом «абориген», писатель раскрывает личностный план мифа, то есть свое отношение к коренному населению Крымских гор. Кроме того, автор мог таким образом соединить мифологический образ с образом референтом — «тавры» (древние обитатели этой земли). Возможно, впечатление сформировано как раз посредством мифа, существовавшего ранее и под влиянием многочисленных исследовательских работ.

В многообразии текстов, формирующих античный миф Крыма и дополняющих мифему «лестригон», разительно отличаются произведения А. И. Куприна. Именно на них мы остановимся подробней.

Среди «крымских» произведений А. Куприна особенно выделяется цикл очерков «Листригоны» (1907–1911 гг.), принёсший автору мировую славу. Он

посвящён черноморским рыбакам, с которыми Куприн познакомился в Балаклаве, ставшей для него домом на три прекрасных года. Крымский период творчества является одним из наиболее плодотворных. Полная жизнь у моря способствовала появлению великих сюжетов. Писатель неоднократно подчеркивал: «Нигде я не слушал такой глубокой, полной, совершенной тишины, как в Балаклаве!» [110]. Все события цикла очерков разворачиваются на фоне первозданной красоты этого края. Уже в самом начале повествования автор описывает осенний день: «В конце октября или в начале ноября Балаклава — этото оригинальнейший уголок пестрой русской империи. Дни еще теплы и по-осеннему ласковы...» [110].

- Т. А. Пахарева, С. В. Строкина [см. 179], анализируя миф о юге в творчестве А. И. Куприна, выделяют такие средства мифологизации образов главных персонажей «Листригонов» и мира, в котором они живут:
- отбор *только мифогенных черт* как в облике, так и в характере героев: выбирая между обычным Колей Констанди и «настоящим зверем» Юрой Паратино, автор отдает предпочтение последнему;
- гиперболизация, функция которой формирование ореола исключительности вокруг героя или стихии: «Никто не сравнится с Юрой удачливостью...» [113, с. 104–105]; «Третьи сутки дует бора» [113, с. 120]; «три раза своей артелью... отплывал ОН om берега три coи раза возвращался» [113, с. 121];
- использование античных и библейских аллюзий: «мужчины давят виноград «теми первобытными способами, к которым, вероятно, прибегал наш прародитель Ной или хитроумный Улисс» [113, с. 142];
- апелляции к древним легендам, приметам, поверьям: легенда о «Господней рыбе»;
- архетипические черты: водолаз Сальваторе Трама нарочито описывается как морское хтоническое чудовище;
- на *уровне стилистики* большое количество стилистических фигур, а также повышенная метафоричность, обилие поэтически окрашенных эпитетов,

подчеркивание ритуальной функции божбы и ругательств в речи персонажей и т.д.

Местом действия очерков стала Балаклава — Балык-Юве, название городок получил от турков. Захватив генуэзские колонии в Крыму, они «подарили» новую жизнь многим населённым пунктам полуострова. В переводе с тюркского это означает «рыбье гнездо», что соответствует действительности: долгие столетия бухта славилась рыболовным промыслом. Многие писатели и путешественники, рассказывая о Балаклаве, обращали внимание именно на рыбаках.

Цикл очерков «Листригоны» родился в результате непосредственного общения с местными рыбаками: «... Чтобы отправляться в море с рыбаками не в качестве пассажира, желающего совершить морскую прогулку, а равного с ними в труде товарища, я вступил в рыболовецкую артель... Предварительно жюри, состоящее из старосты и нескольких выборных, испытало мою сноровку в работе и мускульную силу, а уже затем меня приняли» [114], — так рассказывал о своей жизни в Балаклаве А. И. Куприн в письме к Д. С. Мамину-Сибиряку. Но интерес литературоведов в большой мере сосредоточен не столько на достоверности описываемых событий, сколько на выборе обобщающего названия. Нет сомнений в том, что писатель хотел намекнуть на факт родства балаклавских рыбаков начала XX века и мифических великанов-разбойников лестригонов.

Заглавие апеллирует к мифологической реальности и уводит читателя в сторону мифа, в тотчас противореча публицистической направленности произведения и его документальной достоверности в изображении реальных фактов. Анализируя проявления крымского мифа в тексте, сразу замечаем наличие уже в названии модифицированной художником мифемы – листригоны. Первая неточность, которая сразу привлекает внимание – это намеренное несоблюдение А. И. Куприным орфографии слова: необходимо писать «лестригоны». Поскольку с точки зрения лингвистики в древнегреческом слове «Laistrygones» дифтонг «аі» во ІІ в. до н. э. – І в. н. э. монофтонгизировался «аі >ае > \emptyset > е». Так же, по мнению П. Н. Беркова, производным словом является существительное «lestricos» – морской разбойник, пират [21, с. 123].

Перенося мифологические образы поэмы Гомера на крымскую землю, А. И. Куприн не стремится это скрыть, наоборот прямо говорит читателю: «В уме моем быстро проносится стих Гомера об узкогорлой черноморской бухте, в которой Одиссей видел кровожадных листригонов...» [113, с. 103]. А. И. Курин создает совершенно другой образ, в отличие от далёкого греческого певца в листригонах он не видит чудовищ: «О милые, простые люди, мужественные сердца, наивные первобытные души, крепкие тела, овеянные морским ветром, мозолистые руки, зоркие глаза, которые столько раз смотрели в глаза смерти, в самые ее зрачки» [113, с. 120]. Аффективный план выражения мифа автором сознательно нарушается. Между мифическими образами и их реальными референтами не соблюдены эмоциональные связи, т.е. мифема не вызывает тех же эмоций, что и референт.

Идеологический и аксиологический планы также присутствуют. В произведении прославляется тяжелый труд рыбаков, воспеваются крепкие и доблестные люди, живущие тяжелой, но обильной чувствами жизнью: «Меня влечет к героическим сюжетам. Надо писать не о том, как люди обнищали духом и опошлились, а о торжестве человека, о силе и власти его» [114], — заявил в одном из интервью Куприн. Позже С. Я. Елпатьевский в «Крымских очерках» (1913 г.) также будет восхищаться ежедневным трудом балаклавских рыбаков: «И жизнь их и душа их там, в море или около моря» [77, с. 24].

А. И. Куприн всячески стремился передать особенности их характера, специфику быта рыбаков. И это ему удалось, потому что автор «сроднился» с жизнью рыболовов: прошёл все испытания для вступления в местную рыболовецкую артель, научился вязать сети, привязывать канаты, смолить прохудившиеся лодки. Русского интеллигента восхищали все приметы, которые соблюдали рыбаки: нельзя свистеть на баркасе, плевать только за борт, не упоминать чёрта, оставлять в снасти, как будто нечаянно, маленькую рыбешку, для дальнейшего рыбацкого счастья.

История Балаклавы насыщена, ведь каждый уголок близок к событиям древности, наполнен преданиями и мифами. А. И. Куприн сохраняет ареол

загадочности и таинственности, тем самым подкрепляя творимый им миф о листригонах. Мастерски вплетает в канву повествования аллюзии на античные и библейские сюжеты. Так, балаклавские гречанки «странно и трогательно изображение богородицы похожи на на старинных византийских иконах» [113, с. 102]; мужчины давят виноград «теми первобытными способами, к которым, вероятно, прибегал наш прародитель Ной или хитроумный Улисс» [113, с. 142]; «на этих самых горах три, четыре, а может, и пять тысяч лет тому назад, под тем же высоким синим небом и под тем же милым красным солнцем справлялся всенародно великолепный праздник Вакха» [113, с. 142]. Ссылается автор не на греческую мифологию, что было бы логично при сравнении с гомеровским эпосом, а на римскую традицию: Улисс – римское имя греческого Одиссея, Вакх – древнеримский вариант бога виноделия и плодородия Диониса.

План художественного выражения дополняется метафорами. Автор не раз сопоставляет рыбаков с пауками, что также подчеркивает единство человека и природы: «На набережной, поперек ее, во всю ширину расстилаются сети. На грубых камнях мостовой они кажутся нежными и тонкими, как сеть, а рыбаки четвереньках, подобно огромным ползают на черным no ним паукам...» [113, с. 101]. Делая краткий обзор приготовлений рыбаков к лову, А. И. Куприн описывает в свойственной ему манере местность: «На всем Крымском побережье – в Анапе, Судаке, Керчи, Феодосии, Ялте, Балаклаве и Севастополе – рыбаки готовятся на белугу. Чистятся рыбачьи сапоги, огромные до бедер сапоги из конской кожи, весом по полупуду каждый, подновляются непромокаемые, крашенные желтой масляной краской плащи и кожаные штаны, штопаются паруса, вяжутся переметы...» [113, с. 112]. Внимательный читатель задастся вопросом: как Анапа связана с Крымским побережьем?! Судак, Керчь, Феодосия, Ялта, Балаклава и Севастополь находятся на побережье Черного моря, Анапа же расположена в юго-западной части Краснодарского края России, на берегу Чёрного моря. Все перечисленные города – это главные курорты Российской империи, которые близки к субтропическому климату Южного берега

Крыма. Возможно, это ещё один пример создания А. И. Куприным собственного художественного локуса, некоего мифического места, где обитают «его» листригоны и трудятся во славу Родины. Спустя двадцать лет, находясь в эмиграции, писатель в одном из своих интервью, рассказывая о России и вспоминая Балаклаву, будет восхищаться стойкостью, верностью в дружбе и неподкупным достоинством простых людей.

этом случае мы видим проявление нескольких планов вымышленный (мифические образы), референциальный (референт – балаклавские рыбаки), план выражения (метафоры, эпитеты), идеологичексий аксиологический (восхваление труда рыбаков, стремление вызвать уважение к ним). Что же касается аффективного плана, то здесь А. И. Куприн отступает от традиции и не сохраняет негативные эмоции о гомеровских лестригонах, а, доброжелательный образ. Таким наоборот, рисует образом, мифема «лестригоны», совершенно по-разному представленная писателями одного периода, репрезентирует один и тот же античный миф – гомеровские сказания о разбойниках.

2.4. Древнегреческие мифемы в культурном коде Крыма

Мифемы из древнегреческой мифологии активно используются русскими авторами в «крымских» произведениях. Наиболее часто встречаются компоненты, содержательная часть которых прямо или косвенно связана с Крымским полуостровом. Как говорилось ранее, в XIX веке активно популяризируется мысль о тесной связи гомеровских сказаний с полуостровом, поэтому именно герои из его поэм и связанные с ними сюжеты чаще встречаются в художественных текстах: Сирена, Ифигения, Орест, Пилад и др. Кроме

мифических персонажей в произведениях появляются образы античных памятников культуры.

В повести К. М. Станюковича «Черноморская Сирена» герои попадают в Севастополь: «чистенький, белый, сверкавший на солнце <...> красовалось красивое здание в греческом стиле восстановленного Петропавловского собора <...> с портиком и колоннадой, напоминающими Партенон. Направо белели колонны Графской пристани» [203, с. 258–259]. В восстановленном после войны городе воскрешается античная традиция — рассказчик сравнивает христианский храм с языческим святилищем. Партенон, храм Афины Партеноской (Девственной), до сих пор сохранившийся в Афинах, считается символом всей Греции. Вполне вероятно, вплетая в повествование мифему, автор хотел подчеркнуть преемственность традиций.

В новой локации постепенно проясняется символика названия повести. Черноморской Сиреной прозвали очаровательную Марианну Николаевну Христофори, приехавшую «откуда-то с юга», которая каждую весну и осень проводит одна в Крыму. Сиренами в греческой мифологии называли полуженщин-полуптиц, которые волшебным пением губили мореходов:

Сидя на мягком лугу. Вокруг же огромные тлеют

Груды костей человечьих, обтянутых сморщенной кожей [57].

У К. М. Станюковича Сирена тоже обладает способностью сводить с ума мужчин: «Назвали ее так потому, что она оболванивает вашего брата, молодых людей... Да и старых тоже» [203, с. 288]; «Адмирала и того с ума свела», «Слышала? Здесь и Сирена водится... Всех с ума сводит» [203, с. 260]; «Манит и топит в море?» [203, с. 267]; «Видел всяких он женщин на своем веку, но коварных Сирен не видал» [203, с. 263]. При этом Сирена соблазняет мужчин красотой и обаянием, а не чарующим голосом, как древнегреческий персонаж:

Всех обольщают людей, какой бы ни встретился с ними.

Кто, по незнанью приблизившись к ним, их голос услышит,

Тот не вернется домой никогда. Ни супруга, ни дети

Не побегут никогда ему с радостным криком навстречу.

Звонкою песнью своею его очаруют сирены [57].

Тем не менее, Марианна Николаевна так же, как и ее мифологический прототип, собирает вокруг себя мужчин всех возрастов и чинов: её окружают мичман, инженер, капитан парохода, петербургский чиновник, товарищ министра и др. Имя главной героини неслучайно: в нем прослеживаются античные корни. По одной из версий это женская форма мужского имени Мариан, в переводе с латинского означающего «морской». Таинственности и загадочности образу придает вид роковой красавицы: «ослепительная блондинка лет двадцати пяти, высокая, стройная и гибкая» [203, с. 273]; «...залитая блеском лунного света, легкою, плывущею походкой, высокая, стройная молодая женщина, вся в белом, и тихо-тихо смеялась. Оверин успел заметить необыкновенную белизну красивого лица, черные глаза, взглянувшие на него, и рыжие волосы» [203, с. 263–264]; «в этих улыбающихся, как будто вызывающих и в то же время строгих и холодных глазах. Глядя на них, Оверин понял, почему эту женщину прозвали Сиреной» [203, с. 273]; а также её немногословность дамы: «И вообще о себе не говорит» [203, с. 267].

Как видим, мифема «Сирена», реализованная в художественном тексте, прообраза, сохраняет ключевые характеристики ей придает что исключительности: несхожесть другими женщинами, cвнешняя привлекательность, способность сводить мужчин с ума. Но при этом Сирена органично вписывается в общество XIX века: богата, одета по последней моде, умна, начитана.

В мифопространстве Крыма на исходе века появляются не только персонажи гомеровского эпоса, но и герои собственно Троянского цикла мифов. Особенно большое внимание уделялось истории об Ифигении и ее брате Оресте. Ярким примером тому может служить опера Кристофа Глюка «Ифигения в Тавриде», которая не сходила со сцены в последние десятилетия XIX века. Подобный интерес, вероятно, связан с активными археологическими раскопками ученого-аматора Г. Шлимана, чья деятельность была подробно освещена в 1874

году в статье Э. Бюрнуфа «Троя по последним раскопкам в Троаде» (на русском языке статья была опубликована в тот же год, в «Московских ведомостях»).

Согласно мифу, Ифигения, дочь Агамемнона и Клитемнестры, принесенная в жертву отцом, но спасенная Артемидой, была назначена жрицей в храме на берегах Тавриды. Эти события, как и историю о дружеской жертвенности Ореста и Пилада легли в основу Еврипида «Ифигения в Тавриде». В роковой час два друга в жарком споре решают, кому погибнуть, а кому вернуться на родину невредимым с посланием от жрицы. Орест приводит более весомый аргумент: «Я погубил мать, неужели я должен погубить ещё и друга? Живи, помни обо мне и не верь лживым богам». Несмотря на положительную развязку (воссоединение семьи, возвращение на родину) мотив жертвенности перешёл в поздние тексты. Особенно его художественные активно использовали писателиромантики: С. И. Муравьев-Апостол, В. А. Жуковский, сентименталисты и К. Н. Батюшков, А. С. Пушкин, А. К. Толстой и др. В «Записках институтки» (1901 г.) Л. А. Чарской также упоминается дружеская жертвенность: «Какая трогательная история Ореста и Пилада или двух попугайчиков из породы inseparables (неразлучники)» [239].

В «Очерках» Е. Л. Марков прежде всего упоминает произведение великого веймарца – Иоганна Вольфганга Гёте – «Ифигения в Тавриде», которое в течение столетия было своеобразным эстетическим эталоном, центром притяжения в творческих исканиях многих писателей: «Если бы Гете посетил этот мыс, на котором стояла его Ифигения: "Das Land der Griechen mir der Seele suchend" (Земля греков ищет мою душу. – перевод Е. Л.), может быть, в его удивительной трагедии прибавились бы страницы, которых он сам не чуял...» [149, с. 121].

Конечно, Е. Л. Марков не столько утверждает достоверность мифологических фактов, сколько указывает на существование их в культурном коде Крыма: «Говорят, Орест с своим другом прятался в пещере Партениума... Говорят, есть следы ступеней на утес со стороны моря (выделение жирным курсивом наше — Е. Л.)» [149, с. 121]. Употребление вводного слова «говорят» позволят автору абстрагировать от исторической правды и сослаться на местные

легенды, предания, то есть народную память. После путешественник не то в оправдание, не то в подтверждение догадок пишет: «Я не вижу этого; но я без того верю, что здесь стояло грозное капище, и что здесь рука девственной жерицы подвергала священному закланию иноземца, ступившего на заветную почву. В это верится не столько исторически, сколько художественно верится (выделение жирным курсивом наше — E.Л.)» [149, c. 121].

«Художественная правда» настолько прочно входит в литературу, что в начале XX века писатели уверенно говорят о пребывании на полуострове дочери Агамемнона: «... вид Ялты закрыт Аю-дагом, с его крутыми обрывами, на которых, по преданию, стоял храм, где была жрицей Ифигения» (В. Г. Короленко «В Крыму») [100, с. 233]; «... во времена аргонавтов, времена Ифигении в Тавриде» (И. М. Дьяконов «Архаические мифы Востока и Запада») [77, с. 103]. В отличие от писателей-романтиков авторы рубежа веков не пытаются сделать Ифигению главной героиней своих произведений, скорее данное упоминание — это очередное подтверждение факта, что Крым неразрывно связан с культурой Древней Греции.

У С. Я. Елпатьевского кроме Ифигении упоминаются аргонавты. Это участники похода в Колхиду за золотым руном, предводителем которых был Ясон – сын свергнутого царя города Иолка Эсона. Подробно о его путешествии рассказывает Апполлоний Родосский в «Аргонавтике».

Интересен факт связи мифемы «аргонавты» с итогами Второй мировой войны. 4—11 февраля 1945 года в Ялте проходила Ялтинская конференция «Большой тройки» (лидеры СССР, США и Великобритании — Иосиф Сталин, Франклин Рузвельт и Уинстон Черчилль). По предложению премьер-министра Великобритании У. Черчилля ей было присвоено кодовое название «Аргонавт». «Мы — прямые потомки аргонавтов, которые, по греческой мифологии, приплыли на Чёрное море за золотым руном», — писал он Ф. Рузвельту. «Золотое руно» в данном контексте — будущий мир и раздел сфер влияния.

Таким образом, античные мифемы выражают такие планы крымского мифа: *вымышленный* (образы мифических героев – Сирена, Ифигения), план *выражения*

(художественный тропы), *идеологический* (идея жертвенной дружбы, связанная с мифом об Ифигении), *аффектный* (образ земной Сирены, как и мифической, вызывает одновременно страх и восторг).

Выводы ко второй главе

Античный миф о Крыме – это сложная и многогранная структура, которая формировалась веками. Период возрождения Крыма как центра античной пространстве приходится культуры русском культурном присоединения полуострова к Российской империи Екатериной Великой. Популяризации Крымского полуострова как части древнегреческих мифов послужили научные труды французского геолога Дюбуа де Монтпере, немецкого путешественника, основоположника современной географии К. Риттера, историка и археолога А. Б. Ашика, историка литературы и археолога Г. Э. Караулова, археолога-любителя Г. Шлимана. После многочисленных публикаций вероятном пребывании на берегах Крымского полуострова гомеровского Одиссея, античная культура активно проникает в русскую литературу. Причастность Крыма к наследию древних греков позволила сблизить всю Российскую империю с культурными ценностями эллинов. В результате возникает оппозиция «север / юг», которая явно или скрыто присутствует практически во всех произведениях. К примеру, проанализированный нами миф о святой земле, истоки которого следует искать в греческом полисе Херсонесе Таврическом, во времена Гражданской войны приобретает совершенно другой смысл. Для Белой гвардии райским местом стал Перекоп, а у И. С. Шмелева Крым превратился в земной ад.

Мифологема «святая земля», реализованная в произведениях М. И. Цветаевой и И. С. Шмелева, прекрасно репрезентирует несколько планов

крымского мифа: вымышленный (миф о святой земле / миф о входе в подземное царство Аида), референциальный (образы-референты белогвардейцев и измученных голодом людей), реалистический (оборона Белой гвардии под Перекопом / голод в Крыму), план выражения (метафоры). Особенно важным является идеологический (доказать святость миссии белогвардейцев / изобразить кощунственность красных); аксиологический (положительная / негативная оценка происходящего); аффективный и личностный (эмоции пережиты авторами через судьбу своих семей).

Негативный и крайне неприглядный образ лестригонов из поэмы Гомера успешно перешёл в исследовательскую, а следом и в художественную литературу и прочно укрепился в ней. Е. Л. Марков, описывая подъем по Шайтан-Мердвен (в переводе с крымско-тат. «Чертова лестница»), акцентирует внимание не только на людоедстве лестригонов, но и на их внушительном росте, что свидетельствует о присутствии в тексте, кроме мифологического плана, реального и личностного. В. Г. Короленко в дилогии «В Крыму» в первом рассказе «Емельян», начиная свое повествование, вспоминает жителей полуострова – лестригонов. Заменяя мифологичексий номинант – «лестригон» – словом «абориген», писатель раскрывает личностный план мифа, то есть свое отношение к коренному населению Крымских гор. Это позволило соединить мифологический образ референтом (лестригоны) образом (тавры). Возможно, впечатление сформировано как раз посредством мифа, существовавшего ранее, и под влиянием многочисленных исследовательских работ. Среди многообразия текстов, формирующих античный миф Крыма и дополняющих мифему «лестригон», разительно отличаются произведения А. И. Куприна. В этом случае мы видим проявление нескольких планов мифа: вымышленный (мифические образы), референциальный (референт – балаклавские рыбаки), план выражения (метафоры, эпитеты), идеологичексий и аксиологический (восхваление труда рыбаков, стремление вызвать уважение к ним). Что же касается аффективного плана, то здесь А. И. Куприн отступает от традиции и не сохраняет негативные эмоции о гомеровских лестригонах, а наоборот относится к ним доброжелательно.

Таким образом, мифема «лестригоны», совершенно по-разному интерпретируемая писателями одного периода, репрезентирует один и тот же античный миф — гомеровские сказания о разбойниках.

Иные античные мифемы, которые встречаются в художественных текстах рубежа веков («Записки институтки» Л. А. Чарской, «Черноморская Сирена» К. М. Станюковича, «Β Крыму» В. Г. Короленко, «Крымские очерки» С. Я. Елпатьевского) выражают такие планы крымского мифа: вымышленный (образы мифических героев Сирена, Ифигения), план выражения (художественный тропы), идеологический (идея жертвенной дружбы, связанная с мифом об Ифигении), аффектный (образ земной Сирены, как и мифической, вызывает одновременно страх и восторг).

ГЛАВА 3. МУСУЛЬМАНСКИЕ КОМПОНЕНТЫ КРЫМСКОГО МИФА

3.1. Предпосылки формирования мусульманских мифологем и мифем

Крымский полуостров хранит следы почти всех культур древности и Средневековья. Сложно даже представить, каким образом на небольшом клочке земли соседствуют святилища неизвестных нам народов: романские замки генуэзцев в Феодосии и Судаке, белокаменные стены греческого Херсонеса, готские твердыни Мангупа и Сюйрени, мусульманские минареты и остатки пышных городов «Тысячи и одной ночи» [42, с. 3]. В разное время на землях Скифии, Киммерии, Таврии, Тавриды, Къырыма жили кельты, скифы, киммерийцы, сарматы, тавры, греки, римляне, готы, аланы, хазары, славяне, половцы, татары, караимы, итальянцы, французы, турки, крымчаки. Этнический состав современного Крыма не менее впечатляющий, что отразилось на разнообразии обычаев и традиций, тонкости которых пытается уловить и осмыслить художественная литература. Особенно привлекательна для русских авторов оказалась культура крымско-татарского народа.

С XIII–XVII вв. часть татар Османской империи переходит на оседлый образ жизни и смешивается с другими этническими группами (греками, итальянцами, турками, половцами), в результате чего на полуострове формируется крымско-татарский этнос. Это народ, исторически сформировавшийся на территории Крыма, точно так же, как караимы и крымцы.

Крымских татар можно разделить на три субэтнические группы, отличающихся между собой этногенезом, традиционной культурой и диалектом: степных татар (ногайские татары), предгорных татар (тат, или татлар), южнобережных татар (ялы бойлю) [197, с. 87–97]. Согласно переписям до XVIII века крымские татары составляли большую часть населения полуострова. В XVIII

веке Крым становится частью Российской империи (с 8 апреля 1783 г.) и начинается процесс исламизации земель: из прибрежных и горных районов массово выселяются греки и армяне, а желающие остаться вынужденно принимают ислам. Тогда же идет государственная политика обезземеливания местного населения, что устраивало не всех крымских татар, поэтому они массово мигрируют в Турцию (1790-х – не менее 100 тысяч человек, 1850–60-х гг. – до 150 тысяч).

Перед Российской империей предстала сложная геополитическая задача – крымско-татарского «интеграция этноса, относящегося другой цивилизационной общности и тяготеющего в культурной, религиозной, политической сферах Османской империи» [70, с. 18]. К 100-летию К присоединения Крыма приурочили выпуск первой крымско-татарской газеты «Терджиман-Переводчик», издателем и редактором которой стал И. Гаспринский. Он определил миссию газеты как средство преодоления причин, не позволяющих в полной мере интегрироваться крымско-татарскому населению в российское Н. Э. Демешко указывает культурное пространство. на такие причины, выделенные редактором [70, с. 16–24]:

- 1) закрытость крымско-татарского общества [50, с. 43];
- 2) отсутствие патриотизма в отношении Российской империи [50, с. 35];
- 3) незнание и непонимание внутренних процессов в российском обществе [50, с. 21];
- 4) недостаточная образованность крымских татар и незнание законодательной базы Российской империи [50, с. 20];
- 5) отсутствие у правительства знаний о культурных и бытовых особенностях русских мусульман [50, с. 19];
- б) непоследовательная интеграционная деятельность правительства [50, с. 28].

Издание пользовалось авторитетом среди населения и долгое время оставалось главным источником информации. В честь 25-летия основания газеты в Бахчисарае устроили грандиозный праздник, в нем приняли участие 5 000

человек [216]. Издание, к сожалению, не смогло решить проблемы эмиграции крымско-татарского населения, начавшись в XVIII веке, она не прекращалась и в XX. В качестве примера может послужить заметка из газеты «Московский листок» за 1903 год: «Эмиграция татар усиливается в Евпаторийском, Феодосийском и Симферопольском уездах. В Симферополе продается до 200 татарских домиков. В Бахчисарае продаются сады, плантации и дома» [215].

В процессе исследования изображения крымско-татарской культуры в русской литературе на первый план выступают оппозиционные и бивалентные понятия «свой» — «чужой». Двойственность обусловлена психологическими особенностями восприятия инонациональной действительности: с одной стороны — чужие язык, культура, традиции, а с другой — это часть большой страны. Необходимо понимать, что изучая инонациональную культуру не нужно пытаться судить авторов. Вопрос о правильности или недостоверности изображения быта и традиций другого народа некорректен. Д.-А. Пажо считал, что это не цель литературоведческого исследования, важнее изучить законы построения дискурса и роль в них стереотипов [260].

Исследованию художественной репрезентации крымско-татарского мира в русской прозе XX – начала XXI веков посвящены работы современной исследовательницы А. Т. Аблаевой. Ученый рассматривает поэтапное формирование в отечественной литературе особого образа крымско-татарского населения и приходит к выводам, что «в большинстве произведений выражено стремление преодолеть чуждость "чужого", включить его если не в поле "своего", "иного" / "другого", интересного ТО своей национальной самобытностью» [3, с. 166]. Это проявляется в хронотопических, пейзажных, этнологических образах, знаках-символах исторической памяти и особенных мотивах (например, «загадочной тоски»). Представленные ассоциации мы попробовали проанализировать в контексте единой мифологемы «мусульманский край». В нашем исследовании представлены отдельные её элементы: оппозиция «свой / чужой», Бахчисарай, легенда об Арзы, крымско-татарская лексика.

Таким образом, крымско-татарский народ, исторически сформировавшийся на территории Крыма, долгое время находился за пределами общероссийского пространства. В художественной литературе в связи с этим сформировались устойчивые отношения к крымским татарам как к чужим. Только с конца XIX века вектор взаимоотношений изменяется. Подробно эти процессы мы проследим на примере прозаических произведений русских авторов, в которых активно характеризуются крымские татары, их обычаи, традиции, вспоминаются и интерпретируются исторические факты, легенды и сказания.

3.2. Оппозиция «свой/ чужой» в характеристике крымских татар

Анализируя мифологему «мусульманский край» в контексте крымского мифа рубежа XIX—XX веков невозможно не заметить сочетание в ней разных смыслов: «обитель неверных», «нечистая земля», «экзотика», «крымские татары», «коренные жители», «сограждане», «восточные легенды», «ханский дворец», «Бахчисарайский фонтан» и т.д. Этот набор характеристик указывает на специфический признак мифологемы — способность объединять противоположные понятия: «верх / низ»; «рай / ад»; «добро / зло»; «свой / чужой». Последнее свойство мы рассмотрим подробней.

Рассказывая о симферопольском благоустройстве в 1902 году В. В. Святловский отмечает, что *«ямщики на всех станциях выписаны коренные русаки* из центрально-русских губерний: Тульской, Орловской <...> видимо, совсем не акклиматизировались в крымской татарии (здесь и далее выделено полужирным курсивом нами — Е. Л.)» [195, с. 13]. Как видим, автор явно противопоставляет Россию и Крым по национальному признаку, акцентируя внимание на мусульманском прошлом полуострова — временах Ханского

каганата. В отрицательном аспекте о средневековом прошлом Крыма вспоминает герой «Повести смутного времени» А. Н. Толстого: *«садились в осаду, когда с Дикого поля шел крымский хан, с большими людьми <...> с тех пор лет двадцать о крымцах не было слышно»* [221, с. 136].

В описаниях Алушты также присутствует полярность: «Алушта – это обширная татарская деревня <...> Азиатская часть Алушты очень грязна, русская с дачами-особняками, конечно, несравненно чище» [195, с. 16–17]. То есть южный город делится на две противоположности, которые взаимодействуют лишь в случае крайней необходимости.

Как «чужой» крымский татарин воспринимался и русским ямщиком в «Очерках Крыма» Е. Л. Маркова: «... посреди чужого человека живёшь...», «Он ленив и дурень». И объясняет, что «это ничем не оправдываемое и вместе ничем не скрываемое презрение к татарину, как к чужому» [149, с. 47] необходимо «для полноты отношения русского мужика к нехристу» [149, с. 47]. В данном случае видим проявление и преобладание стойких архаичных МЫ сформированных в течение нескольких столетий, которые базируются на оппозиционных понятиях «свой / чужой» – «христианин / не христианин». Русский мужик не принимает никакую веру кроме своей, потому-то и не может найти себе место на крымских просторах: «У нас теперь взять в Курской губернии: здесь село, тут деревня, куда ни подайся – церкви этто, народ, а тут глухо! Татарин праздников не соблюдает, поста не соблюдает, а нашему брату, что из Рассеи пришел, откуда взять?» [149, с. 46]. Из данного контекста можно выделить мифему «обитель неверных». Данное отношение к крымским татарам не вполне верное, поскольку вера у них была, вот только не христианская, а мусульманская.

В произведениях более поздних (по сравнению с сочинениями Е. Л. Маркова) мифологема «обитель неверных» нивелируется. К примеру, в повести К. М. Станюковича отмечено, что: «Налево виднелись белые дома Симферополя, утопающие в зелени садов, с золотыми маковками церквей, с куполами мечетей и верхушками минаретов» [203, с. 311]. Подобное описание

говорит о «сожительстве» в одном городе нескольких конфессий, что приезжим из столицы воспринимается как обычная примета Крыма.

Из наблюдений Е. Л. Маркова можно сделать вывод, что «восточный» вариант, о котором говорилось выше, имеет место быть во второй половине XIX века, а мнение о Крыме как о земле, населённой чужаками распространено среди всех слоёв населения России. Примечательным является тот факт, что сам писатель понимает несостоятельность такого суждения и своего читателя пытается переубедить. То есть, используя доступное ему средство воздействия на людей — литературу, хочет откорректировать стойкие мифологические формулы, связанные с крымской землёй и её населением, сложившиеся в сознании русского народа. В своём сочинении автор рассказывает об истории, культуре, обычаях крымско-татарского народа и даже пытается проследить генеалогию этноса: «Меня удивил, однако, этот тип. Хотя его зовут татарским, в нем собственно татарского ничего не заметно; скорее это турецкий тип, потому что в нём гораздо больше кавказского, чем монгольского элемента. Недаром и наречие крымских татар совершенно турецкое» [149, с. 38].

Особое внимание Е. Л. Марков уделяет мысли, что крымско-татарское население считается хранителем земли крымской: «Зеленый сад, в руках одного, превращается в руках другого в бесплодный сухой пустырь, хотя вода, почва, небо и солнце остаются без перемен» [149, с. 38]. Подобное суждение высказывает и старый моряк К. М. Станюковича: «...вспоминал про Крым, когда еще татар не выгоняли, и Крым был полон садов» [203, с. 313]. Французский путешественник Луи де Судак представляет схожую характеристику: «местные татары в основной своей массе трудолюбивы» [210, с. 198].

Один из рассказов В. М. Дорошевича, «Путевые наброски (От Севастополя до Байдарских ворот)», посвящён мусульманской культуре. Практически с первых строк мы знакомимся с татарской деревней «Сухая Речка»: «Беленькие домики, у которых словно на страже стоят, вытянувшись в струнку, стройные, пирамидальные тополи, в живописном беспорядке раскинуты в долине, у самого подножья Арнаутского хребта. Воздух чист и прозрачен» [73].

На первый взгляд, это ничем не примечательное поселение, но оно обращает на себя внимание нескольких авторов. Если обратиться к названию деревни, которое в тюркском варианте звучит как «Куру-Узень», то становится ясным, что о ней писал не только В. М. Дорошевич, но и М. М. Коцюбинский. Удивительным кажется тот факт, что украинский писатель жил в этом селе два осенних месяца 1896 года, когда работал алуштинским землемером и участвовал в экспедиции по борьбе с филлоксерой. И если В. М. Дорошевич вспоминает о деревушке мельком, то М. М. Коцюбинский посвящает ей целую новеллу из «крымского цикла» – «На камене».

Пытаясь наиболее точно и ярко передать культуру крымских татар, украинский автор органично вплетает в канву произведения их лексику: «он каве», «бир каве», «каймак», «чишме», «ханым», «йохтер» и подобное. Также ему удалось отразить в новелле особенную силу кофе — традиционного напитка татар и кофейни: «В кав'ярні було затишно», «Кав'ярня була серцем села, куди збігались усі інтереси людності, все те, чим жили люди на камені», «В одному вороги сходились: усі пили каву». Подобный мотив присутствует и в произведении В. М. Дорошевича: «В девять вы можете застать его [байдарца — Л. Е.] ещё кейфующим в местном клубе, носящем громкое название "Восточная кофейная Учан-су"» [73].

Герой рассказа А. И. Куприна «Белый пудель» (1904 г.) Сергей, рассказывая о своем пребывании в Алуште, также упоминает кофейню: *«остановились на ночлег в грязной турецкой кофейной, носившей блестящее название "Ылдыз"*, что значит по-турецки "звезда"» [111, с. 96].

Гастрономические пристрастия не становятся центрообазующим элементом описания крымских татар, прозаики обращают внимание на тесную связь этноса с культурой полуострова. В «Первой встречи с Крымом» Е. Л. Марков говорит, что «степь особенно кажется степью, и Крым — Крымом, когда встречаешь верхом на маленькой кобылке какого-нибудь хаджи в белой чалме» [149, с. 36]. К. М. Станюкович также одной из примет «юга» называет крымско-татарское население: «Все здесь говорило об юге. И эти татары с южного берега в своих

шитых куртках, с барашковыми шапками на головах, в широких шароварах и чевяках, – важные, степенные, с правильными чертами красивых, казалось, безстрастных лиц» [203].

Тем не менее во многих произведениях все-таки присутствует оппозиция «свой / чужой». Проблема взаимоотношения крымских татар и пришлых заключается в сильных патриархальных отношениях. М. М. Коцюбинский показывает, что крымские татары легко принимают чужаков в своём доме: «До Алі скоро звикли в селі. Дівчата, проходячи од чішме, ніби ненароком одкривали обличчя, коли стрічались з красунем турком, потому паленіли, йшли швидше й шептались поміж себе. Мужській молоді подобалась його весела вдача» [101, с. 150]. Однако они очень ревностно относятся к своим традициям: всячески оберегают их, ценят и не позволяют никому осквернять свои убеждения: «Усіх тих родичів, що ще вчора розбивали один одному голови в сварці за воду, єднало тепер почуття образи. Зачеплено було не тільки Меметову честь, але й честь усього роду. Якийсь злиденний, мерзенний дангалак, наймит і заволока. Річ нечувана. І коли Мемет виніс із хати довгий ніж, яким різав овець, і, блиснувши ним на сонці, рішуче застромив за пояс, рід був готовий» [101, с. 154]. Несмотря на то, что Али – турок и мусульманин («У відповідний час, як добрий мусульманин, він розстеляв на піску хустинку і ставав на коліна в богомільному спокої»), его карают за нарушение порядка и неподчинение негласным законам общества.

В новелле «На камені» избавиться от патриархальных оков пытаются влюбленные, Фатьма и Али. Герои бросают вызов закостенелым традициям и бегут из села, которое называют *«грудою дикого каміння»* [101, с. 147]. Фатьму не пугает муж, она обреченно говорит: *«Що він схоче... Як він схоче»* [101, с. 152], тем самым показывая бесправное положение женщины в мусульманском обществе. Эти обстоятельства были не понятны европейскому человеку, который давно живёт, руководствуясь собственными желаниями. Безысходность судьбы героев М. М. Коцюбинским показана в импрессионистических красках:

влюбленные погибают в морской пучине. Бегство от реальности превращается в трагический финал.

М. М. Коцюбинский в произведениях «крымского» цикла показывает негативное отношение к членам филлоксерной комиссии. Напомним, что из-за филлоксеры в конце XIX века погибло несколько сотен виноградников Бессарабии и Крыма, а единственный способ борьбы — уничтожение пораженных кустов. Крымские татары не воспринимают членов комиссии как спасителей. Виноград — «священное растение» и главный источник дохода, а комиссия относится к нему пренебрежительно: «Татари бунтуються проти нас: що це таке, ходять по виноградниках — і не їдять винограду. Барін, єш виноград! Солдат, — кушай, сколько влезет... Кушай, гаварю!.. Можна!..» [101, с. 51].

Непоколебим авторитет муллы (мусульманский духовный служитель), его слова воспринимаются как единственно правильные, что мешает крымским татарам двигаться в ногу со временем: «Мулли держать народ в темноті, бо їм се вигідно...» [101, с. 209].

В. М. Дорошевич подробно описывает жителей села Байдары и раскрывает иные черты крымских татар. На первом месте оказывается уважительное отношение к старшим: «На отдельном возвышении, устланном красным сукном и окружённом перильцами, дремлют, поджав под себя ноги, старики и особо почётные персоны деревни» [73]; строгое соблюдение религиозных догм и обрядов: «Тут же, оборотясь к окну, на коленях, сидя на подвёрнутых под себя перебирая чётки, доканчивает утреннюю молитву какой-то правоверный» [73], «В уголке другой правоверный совершает омовение, черпая воду прямо руками из той же кадушки, из которой черпают её для приготовления кофе» [73], «У них Рамазан – и им разрешается есть и пить только в 6 часов вечера» [73]. Много внимания уделено этому колоритному органу татарского лица: «этот глаз не сморгнёт перед занесённым кинжалом и не задрожит слезою при виде крови», «в этих неподвижно горящих, глубоких и суровых глазах», «дух, озаряющий такие глаза, требует для себя постоянной и ясной цели» [73]. Можно сделать смелое предположение, что именно эта характеристика в сочетании с исторической памятью о великих битвах и пугала русского человека в татарине. Не зная того, что эти глаза — «продукт горячего юга», незнакомец боялся встречи с ними.

Кроме выше обозначенного у В. М. Дорошевича «крымцы» изображены предприимчивыми и хитрыми: «Заплатил рубль за то, чтоб истратить четвертак» – двадцать пять копеек за кофе и рубль за номер, в котором даже не остановился. Подобная черта была подмечена и М. М. Коцюбинским: «а в хитрих очах, завжди червоних, блукав неспокійний вогник». Если же обратиться к сочинениям Е. Л. Маркова, которые написаны намного раньше, мы заметим, что отношение к крымским татарам совершенно другое: «В них не светит смелый дух предприимчивости, искания, борьбы» [149, с. 37]. Поскольку В. М. Дорошевич и М. М. Коцюбинской познакомились с татарами немного позже Е. Л. Маркова, им удалось отметить в своих произведениях те изменения в характере, которые предсказывал путешественник: «Мелкие владельцы южного берега не в состоянии будут выдерживать этого наплыва чуждой им стихии [отдыхающие – Π . E.]; они или будут задавлены напором капитала, или соблазнятся его предложениями и мало-помалу очистят весь южный берег для предприятия одного капитала. Тогда, конечно, исчезнет патриархальная прелесть южнобережной жизни, как уже она стала исчезать в Ялте и некоторых других более посещаемых местах. Беспокойный дух торговой эксплуатации закипит среди роскошных, теплых долин, которых главное очарование составляет это безмолвие полудикой пустыни и эта первобытная простота быта» [149, с. 38].

Сам того не предполагая путешественник подводит литературоведов к явлению, которое позже станет предметом исследования: предпосылки формирования ещё одного компонента крымского мифа — «курорт». Слова Е. Л. Маркова можно растолковать как своеобразный геополитический прогноз развития крымской экономики на несколько десятилетий, а то и столетий, вперёд. Совсем скоро в повести К. М. Станюковича «Черноморская Сирена» пожилой моряк Иван Васильевич Чиж будет укорять общество отдыхающих в порче первозданной красоты Крыма: «Отлично сделали, что выбрали Алупку...

Прелестное место... один парк чего стоит... и все-таки не так засижено, как Ялта или Гурзуф, и более напоминает старый Крым, когда цивилизации этой самой не было...» [203, с. 306]. Вероятней всего в условиях развития капитализма и была приобретена черта характера, которую заметил В. М. Дорошевич — предприимчивость.

Таким образом, в произведениях рубежа веков крымские татары предстают не как чужаки, а как этнос, сформировавшийся на Крымском полуострове. Писатели отмечают патриархальный уклад жизни и верность традициям. Мифологема «мусульманский край» всё ещё содержит вымышленный план содержания (миф о татарах-завоевателях, кочевниках), но предпочтение в художественных текстах отдается реалистическому и идеологическому (крымские татары — это часть многонационального Российского государства, хранители крымской земли).

3.3. Бахчисарай как особый сегмент крымского мифа

Город Бахчисарай рубежа веков – это оплот мусульманства на полуострове. Г. И. Успенский в цикле «Очерки переходного времени», сопоставляя Константинополь с крымским городком, говорит, что «Бахчисарай восхитителен именно как типический мусульманский город; все здесь, начиная от построек, от внешнего вида улиц, до внутренней жизни всего живущего в нем, все вполне оригинально, без малейших признаков какой-нибудь посторонней примеси или подмеси; торговля, товары, люди, торгующие ими, дома, в которых они живут, – все чисто мусульманское, не только вполне сохранившее свои традиции, но сильное ими, не допускающее мысли о том, что эти традиции когда-нибудь

прейдут, напротив, твердое ими и вообще во всех отношениях ярко типичное» [227, с. 425].

Топоним *Бахчисарай* переводится с крымскотатарского как «дворец в саду». Возник город на рубеже XV–XVI веков, когда хан Гирей перенес столицу из Старого Крыма на берег реки Чурук-Су, где династия правила более 350 лет. Герой К. М. Станюковича видит Бахчисарай издалека, но именует живописной столицей ханов, центром культуры крымских татар: *«Вот и Бахчисарай — это татарское гнездо, живописный маленький городок, не видный со станции, в ущелье среди скал, с домиками, которые лепятся один около другого, со множеством мечетей»* [203, с. 257].

Ханский дворец привлекал внимание многих путешественников и поэтовромантиков, но настоящую славу ему принесла южная поэма А. С. Пушкина «Бахчисарайский фонтан». Легенда стала настоящим «послом» крымскотатарской культуры на мировой арене. Более того, существует обоснованное мнение, что историческое имя города, как и сам дворец, остались после 18 мая 1944 г. в неприкосновенности лишь потому, что были запечатлены в пушкинской поэме [49].

Созданная великим поэтом удивительная огранка для небольшой легенды о сооружении неприметного фонтана и преподнесенные две розы вдохновили последующие поколения (Адам Мицкевич, Леся Украинка и многие другие) на размышления и восхищения. Романтические образы полячки Марии и хана Гирея всегда будут ассоциироваться с этим памятником архитектуры. Молодой писатель Оверин (герой повести К. М. Станюковича «Черноморская сирена»), определенно, находился под властью Бахчисарайского мифа, некогда умело созданного А. С. Пушкиным: «Оверин вспомнил, конечно, про Бахчисарайский фонтан, дворец крымских ханов» [203, с. 257]. Искусствовед npo Я. А. Тугендхольд в статье «Пушкин и Крым (8 сентября 1820–1920 г.)» замечательно охарактеризовал глобальное значение для культуры страны «подневольной» пушкинской поездки в Крым: «поездка Пушкина на юг была необходима и для нас, всей России, и для самого поэта. Для нас – потому что

можем ли мы, поистине представить себе русскую поэзию *без этой* (здесь и далее выделено в источнике. – С. Ф.) страницы, навеянной Кавказом и Крымом, – без тех произведений, с которыми навеки сжилось и сплелось наше собственное ощущение Крыма? Можно ли отнять от Крыма пушкинский "Бахчисарайский фонтан"?. Нет, нельзя, это такая же *объективная* часть Крыма, как и сам Бахчисарай…» [230, с. 357].

Л. А. Орехова провела интересное исследование, связанное с влиянием пушкинской поэмы на путешественников первой половины XIX века, и отметила, что «романтическое представление корректируется реальными личными впечатлениями. Впечатления эти зависят не только от исторических реалий (состояние построек Дворца, интерьера и т. п. в разное историческое время), но и от психологического настроя путешественника» [173, с. 258]. Например, стиль очерков о полуострове Е. Л. Маркова в некоторых местах сдержанный, а комментарии резкие, как у журналиста. Возможно, поэтому Ханский дворец и Фонтан слёз оказались «не в состоянии поддержать своей поэтической славы».

А. С. Пушкин восхищался не столько архитектурными изяществами памятника культуры, сколько мифами его сопровождавшими: «Я прежде слыхал о странном памятнике влюбленного Xана. K^{**} поэтически описывала мне его, называя la fontaine des larmes (фонтан слез)» [191, с. 252]. Поэт, как и его последователи, прекрасно видел запущенность дворцового ансамбля, пессимизм усугубляла простуда и недомогание: «В Бахчисарай приехал я больной. <...> Вошед во дворец, увидел я испорченный фонтан; из заржавой железной трубки по каплям падала вода. Я обошел дворец с большой досадою на небрежение, в котором истлевает, uна полу-европейские переделки некоторых комнат» [191, с. 252] – писал он в письме Дельвигу.

«Полуевропейские переделки» имели место быть. После присоединения Тавриды к Российской империи (1783 г.) императрица Екатерина II отправилась в ознакомительное путешествие. Таврический вояж (со 2 января 1787 по 11 июля 1787) был тщательно спланирован, а узловые станции в Крыму подготовлены князем Г. А. Потёмкиным. Масштабной реконструкции требовал и знаменитый,

но полуразрушенный Ханский дворец в Бахчисарае, который должен был стать комфортным местом отдыха для императрицы после утомительной дороги. Так во второй половине 80-х годов XVIII века он и приобрел европейский вид.

Как бы прискорбно это не звучало, но писателей XIX и XX веков, вдохновлял не современный им город, а тот пласт мифов, который уже сложился веками:

... Над сонним містом легкокрилим роєм Витають красні мрії, давні сни.

І верховіттям тонкії тополі

Кивають стиха, шепотять поволі,

Про давні часи згадують вони... [227, 107]

«Бахчисарай». Кримські спогади. Леся Украинка

... Gdzież jesteś. o miłości, potęgo i chwało!

Wy macie trwać na wieki, źródło szybko płynie,

O hańbo! wyście przeszły, a źródło zostało [259].

«Bakczysaraj». Sonety krymskie. Адам Мицкевич

В рассказе «Мой спутник» (1894 г.) М. Горький пишет: «... говоря о Бахчисарае, кстати, рассказал о Пушкине и привел его стихи» [58, с. 131].

Бахчисарай, воспетый А. С. Пушкиным, не впечатлил Е. Л. Маркова. В его «Очерках» не слова восхищения, а, наоборот, переполненные откровенным разочарованием: «С Бахчисараем та же история, что с Константинополем. Им любуются издали, но, въехав в него раз, навсегда теряют охоту въезжать в него» [149, с. 56]. Писатель поражён несовершенством «Дворца садов»: «... меня перекидывает из угла в угол, и все снасти экипажа стонут. Не забудьте, что пекло печёт, и везде по дороге пыль» [149, с. 56], «... такая гибель этих лавочек! Все они своими палочками и драночками так и просятся под хороший пожар, которому они послужат лихою растопкою» [149, с. 58], «Хоть я не входил в дома, однако не трудно заметить отсутствие всяких удобств» [149, с. 59],

«... я мог свободно созерцать странную красоту восточного города и всю его жалкую грязь...» [149, с. 60]. Бахчисарай, по мнению автора, — воплощение двух противоположностей: прекрасного и ужасного; возвышенного и низменного. Способность сохранять амбивалентные смыслы в одном образе как раз и характеризует мифологему.

Путешественник даже употребляет слово Бахчисарай как нарицательное, увидев здесь беспорядок, который свойственен всем российским провинциям:
«... наша белокаменная Москва и наша белокаменная Русь весьма недавно были
тем же Бахчисараем, а, главное, что и до сих пор у нас ещё столько
бахчисарайщины во всем и везде...» [149, с. 61]. Слово «бахчисарайщина» имеет
переносное значение: неухоженность городских улиц и площадей, отсутствие
дорожного покрытия, удобств, обветшалые дома, всецелая запущенность
населенных пунктов вне зависимости от их статуса.

Хладнокровно к пушкинскому мифотворчеству отнесся Луи де Судак: «...он не такой, каким я представлял его себе в своих мечтах» [210, с. 209]. Тут же пилигрим говорит о настоящем наименовании «святыни» романтиков: «Фонтан Марии Потоцкой, или "фонтан Слез", имел еще одно название, до того как Пушкин очень поэтично окрестил его. Он назывался Сельсибиль» [210, с. 209]. Этот распространенный тип фонтанов назван по аналогии с райским источником Сельсебиль, который упоминается в цитате из Корана (76-я сура, 18-й аят), что вырезана на Бахчисарайском фонтане: «Здесь в садах рая верующие вкусят воду из источника, названного Сельсибиль».

О. Гайвороновский, историк, исследователь Крымского ханства в цикле статей о Бахчисарае, подробно расписал все тонкости преобразования обычного садового фонтана в центр притяжения туристов. По мнению исследователя, «Фонтан слёз» был собран и из двух отдельно стоящих ранее элементов: фонтана и плиты со стихотворением придворного поэта Шейхия, в котором прославляются деяния и милость хана Кырыма Гера. Благодаря свидетельствам местных жителей установлено первоначальное расположение последнего элемента — плита со стихами украшала полноводный источник типа «чешме» возле мавзолея Диляры-

бикеч. Историю фонтана проследить сложнее, но известно, что сельсебили «ставились либо внутри больших помещений, либо в закрытых дворикахцветниках. Предназначение любого сельсебиля было декоративным, и прежде всего – "акустическим". Правильным подбором количества и формы чаш, силы и высоты падения струй архитектор "настраивал" фонтан словно музыкальный инструмент, добиваясь наиболее приятного звука журчащей воды» [49]. Перестройка дворика произошла перед приездом в Крым Екатерины II, тогда же фонтан лишился питавших его источников (их заменил резервуар) и, соответственно, звенящего «голоса», поскольку сливную трубу заткнули пробкой для экономии. Именно таким фонтан предстал перед А. С. Пушкиным, который соединил все элементы в одной авторской легенде, и подарил Ханскому дворцу новую жизнь, а всему миру единственный плачущий фонтан.

Как видим, мифы не появляются из ниоткуда, они рождаются из существующих преданий, а впоследствии дополняются и преобразовываются, порой до неузнаваемости. Так созданная некогда А. С. Пушкиным легенда о фонтане слёз, в которой поэтически обыграна история Бахчисарая и его «полуевропейская» реальность, прочно вошла в культуру Крымского полуострова. Главный мусульманский город Крыма неизбежно ассоциировался у писателей с романтическим образом. Хотя встречаются и критические оценки, что указывает на преобладание реального плана над вымышленным и наличие новых оценочных и идеологических элементов мифа.

3.4. Крымско-татарская лексика и восточные легенды как элементы крымского мифа в русской литературе

Экзотическая тюркская топонимика — это культурно-историческая память Крыма, каждое название отражает взгляд местного населения на мир: *«Все здесь говорило об юге. <...> ...и эти названия дальнейших станций: Булганак, Алла, Шакул, Бахчисарай...»* [73]. Из четырех названий современный читатель поймет только одно, и это не удивительно, ведь многие селения давно переименованы или (что намного печальней) исчезли. Рассмотрим топонимы подробней.

Булгъанакъ в переводе с крымскотатарского означает «грязный, мутный» и на старинных картах употребляется в качестве гидронима (реки Булганак, Восточный и Западный Булганак). Название не случайно: источники маловодные, летом пересыхают, а Западный Булганак наполняется водой только во время активного снеготаяния и после сильных дождей. Распространенный крымский топоним выступает в качестве ойконима (старое название сел Пожарское, Кольчугино в Симферопольском районе, Добролюбовка в Кировском районе, Бондаренково в Ленинском районе, исчезнувшего села Суслово в Белогорском районе). В повести Станюковича герой мог назвать и село Пожарское, и собственно реку Западный Булганак.

Шакулъ на крымскотатарском звучит «Шакъул», возможно, образовано от арабского имени Шакирулла, и переводится как «прославляющий Аллаха». Ныне село Самохвалово в Бахчисарайском районе.

Особый интерес представляет топоним Алла. Вероятнее всего, искаженное название станции 4-го класса Альма, которая была построена в 1874 году вблизи села Почтовое на Курско-Лозово-Севастопольской железной дороге. Название возникло по аналогии с ойконимом Альма. Долину этой реки описала в путеводителе М. А. Сосногорова (книга до сих пор переиздается многотысячными тиражами, а знатоки отмечают небывалую точность в описании местности): «...

здесь протекает речка Алма, сделавшаяся историческою со времени последней крымской войны, и дорога захватывает часть Алминской долины, покрытой превосходными садами <...> из которых ежегодно отправляют внутрь России, особенно в Москву, многия тысячи пудов яблок, известных в продаже под названием «крымских», а на месте называемых синап» [190, с. 160]. В переводе с крымско-татарского «алма — яблоко, яблочный», это пример точной характеристики местности.

Фразы на крымско-татарском языке тоже являются одним из компонентов крымского мифа. Мы не говорим обо всей тюркской лексике, которая упоминается в произведениях. Важными становятся слова, словосочетания, которые ассоциируются у литературных героев непосредственно с Крымским полуостровом. Например, в рассказе И. А. Бунина «В поле» (1895 г.).

Одинокая заметенная снегом деревушка господ Баскаковых, некогда именуемая Лучезаровскими Двориками, совершенно заброшена хозяевами, которые погрязли в многочисленных долгах. Единственной отдушиной для Якова Петровича Баскакова в долгие зимние вечера становятся разговоры с его прежним денщиком Ковалевым. Прошлое обоих героев тесно связано с Крымской кампанией 1854—1856 гг., а воспоминания воскресают после взаимного приветствия на крымско-татарском языке:

«— Селям алекюм! — раздавался старческий голос в какой-нибудь хмурый день в «девичьей» лучезаровского дома.

Как оживлялся при этом, знакомом с самой Крымской кампании, татарском приветствии Яков Петрович! <...> Это прежний денщик Якова Петровича, Ковалев. Сорок лет прошло со времени Крымской кампании, но каждый год он является перед Яковом Петровичем и приветствует его теми словами, которые напоминают им обоим Крым, охоты на фазанов, ночевки в татарских саклях...

- Алекюм селям! - весело восклицал и Яков Петрович...» [37, с. 336].

Как только читатель узнает о прошлом главного героя, становится ясен символический смысл пейзажа: «Лучезаровка! Шумит, как море, ветер вокруг

нее...» [37, с. 336]. Образ моря появляется неслучайно, это тоже напоминание о временах, проведенных на крымском побережье.

Крымский миф о восточной земле состоит не только из картин жизни мусульман, он также включает в себя специфические легенды и сказания. В контексте Восточного мифа они реализуются через особые элементы. Рассмотрим мифему «русалка», которая из крымской легенды про девушку Арзы перенеслась в рассказ А. Н. Толстого «Пастух и Маринка», напечатанный в 1911 году в январском номере «Всеобщего журнала литературы, искусства, науки и общественной жизни». Сюжет произведения прост: пастух Михайло влюбляется в Маринку, силой овладевает ею, после чего беременная девушка уходит в море и возвращает себе облик русалки. Рассказ отдаленно напоминает мисхорскую легенду: прекрасная дочь виноградаря Абий-ака Арзы была украдена Али-Бабой и увезена в далекий Стамбул, где ее полюбил султан, но, не выдержав разлуки с родным краем и женихом, Арзы вместе с сыном бросается в морскую пучину и приплывает к крымскому берегу в образе русалки.

Только в Крыму, где присутствует симбиоз различных культур, ни у кого не возникает вопрос, как в восточной легенде (специфические имена, символика, география) появился персонаж характерный для восточнославянской мифологии – русалка. Образы девушек с рыбьими хвостами, живущие в водоемах, довольно распространены в мировом фольклоре, но в каждой стране для них свое обозначение: су-къзлар (Средняя Азия), вила (Сербия), мерроу (Ирландия), нингё (Япония). Символика славянского названия связана с античной и христианской традицией: латинское слово «rosalia» первоначально означало праздник роз, а затем – Троицу. На Семик или в Троицын день (в иных местах с Вознесенья) русалки выходят из воды и пребывают на земле. Считалось, что в мае-июне русалки появляются на берегах водоёмов, греются в лунном свете, бегают по полям, качаются в ветвях деревьев и могут защекотать встречных до смерти или увлечь их в воду.

Легенда о красавице Арзы была опубликована в фольклорном сборнике Алупкинского музея, изданном в 1936 году. Но задолго до этого легенда ожила в бронзе. В 1907-м известный скульптор Амандус Генрих Адамсон, которого по праву считают одним из основателей эстонского искусства, завершил работу над «Русалкой», которая олицетворяла итог жизни красавицы Арзы. Известно, что эстонский мастер, получивший серьёзную выучку в Императорской академии художеств, досконально знал анатомию человека. Он обладал утончённым мастерством, считался приверженцем классицистических традиций ваяния и большое внимание уделял воспроизведению в своих работах различных деталей, черт лица. Исследователь Н. Ковалевская утверждает, что мисхорская «Русалка» была вполне узнаваема, имела точное имя и биографию. Предполагают, что моделью для скульптора послужила крестьянская девушка Меланья, кормилица младенцев князей Юсуповых. Существует и другая версия, что скульптор Адамсон лепил мисхорскую Русалку с Мелании Нарцызовой, сестры супруги счетовода Иллариона Мухина.

Легенда настолько тронула сердце скульптора, что он создал в 1905-м две скульптуры: Арзы, набирающую из фонтана в кувшин воду, и хищно склонившегося над ней Али-бабу. Они, размещённые на набережной Мисхора среди каменных глыб, отлиты в бронзе на заводе фирмы Моран в Петербурге для имения князя Феликса Юсупова. Спустя два года появилось продолжение легенды — русалка в море на камнях. По мнению Н. Ковалевской, старшего научного сотрудника Алупкинского дворцово-паркового музея-заповедника, позировала для скульптуры 25-летняя Меланья Нарцызова, кормилица детей Юсуповых. Вначале русалка была одна, но в шторм её снесло со скалы, и Амандус Адамсон, выполняя просьбу Юсупова, создал, как в легенде, женщину с ребёнком на руках. Считается, что позировал скульптору вместе с мамой 6-летний Саша — сын Меланьи Нарцызовой и её мужа Александра Шатилова.

Но и вторая скульптура стала жертвой черноморского шторма. В конце двадцатых годов прошлого века появилась в море третья русалка с ребёнком — её по его проекту создали ученики скульптора, к тому времени жившего в родной Эстонии. На памятнике была надпись «По Адамсону». Эта скульптура пострадала в годы Великой Отечественной — фашисты устроили из неё мишень. Сейчас

изрешечённая следами от пуль, без хвоста и руки, которые были смыты морем, русалка с ребёнком находится на территории ялтинского музея «Поляна сказок». А в море на огромном валуне замерла новая скульптура, отлитая в 1984-м, на ней также есть надпись «По Адамсону».

«Биография её прослеживается не полностью, но достоверно известно, что всю свою жизнь она провела в Мисхоре или Кореизе», — утверждает Ковалевская. Адамсон всерьёз и надолго намерен был увековечить Арзы. Однако отнять строптивую красавицу у моря и удержать на берегу именитому мастеру не удалось. Даже славянское лицо не обмануло стихию.

Возможно, А. Н. Толстой, заметив несоответствие традиции, изменил имена главных героев на близкие славянам: Михайло, Маринка. Кроме этого, в отличие от народного варианта, в литературном девушка изначально является частью моря, ее имя происходит от латинского слова «маринус», то есть «морская», да и напоминает она скорее древнегреческую нереиду. Показателями принадлежности красавицы к морской стихии стали и песни: «А кто навел синие жилы — Синее море...» [220, с. 160]; «Сухая трава пахнет полынью, // А земля вечерним солнцем, // Я люблю запах водорослей» [220, с. 160]. Здесь снова прослеживаются славянские мотивы: чтобы избежать опасного влияния русалок, следовало брать с собой траву полынь, которую они боятся.

Восточный сюжет крымской легенды облачился под пером А. Н. Толстого в славянские одежды, но не потерял привязку к античным корням полуострова (у славян русалки ассоциируются с закрытыми водоёмами, а у греков — наоборот). Но если русалка — это персонаж известный, то происхождение добрушей остаётся тайной. Полулюди, полузвери, они похожи на смесь персонажей древнегреческих мифов, и имеют признаки сатира «на козлиных ногах», сфинкса с «головой и грудью женской», ореады, прекрасной горной нимфы. Вероятно, античное прошлое полуострова навеяло автору необычных существ.

Как видим, А. Н. Толстой органично соединяет в своем рассказе восточную, славянскую и античную традиции, создавая новые мифологические образы на основе уже известных сюжетов. Небольшой по объёму рассказ «Пастух и

Маринка» показывает, насколько тесно в Крыму связаны разные культуры и как органично они входят в единый крымский миф.

Таким образом, мифологема «мусульманский край» дополняется употреблением в текстах крымскотатарской лексики, названий поселений, почтовых станций. Наличие достоверных сведений в мифе позволяет определить образы-референты, а в некоторых случаях — и эмоциональное содержание мифа. Показательным в плане сохранения восточной культуры и ее интеграции в общеславянскую является использование местных легенд (легенда об Арзы).

Выводы к третьей главе

«Восточный» вариант крымского мифа, который начал формироваться в русской литературе в конце XIV столетия, к концу XIX видоизменятся. Как и ранее, центральным остается образ крымско-татарского народа, но идейное наполнение мифа становится другим. В русской культуре сформировались устойчивые представления о крымских татарах как о чужаках и неверных. Сформировавшиеся как этнос на территории Крыма они долгое время находился за пределами общероссийского пространства.

Только с конца XIX века вектор взаимоотношений изменяется. Подробно эти процессы мы проследили в процессе анализа мифологемы «мусульманский край» в произведениях рубежа веков, в которых описаны крымские татары, их обычаи, традиции, упоминаются и интерпретируются исторические факты, легенды и сказания.

В мифологеме сочетаются разные смыслы: «обитель неверных», «нечистая земля», «экзотика», «крымские татары», «коренные жители», «сограждане», «восточные легенды», «ханский дворец», «Бахчисарайский фонтан» и т.д. Этот

набор характеристик указывает на специфический признак мифологемы – способность объединять противоположные понятия: «добро / зло»; «свой / чужой».

В произведениях рубежа XIX-XX веков крымские татары предстают не как чужаки, а как коренные жители Крымского полуострова, с патриархальным трудолюбивые укладом предприимчивые (Е. Л. Марков, жизни, И К. М. Станюкович, В. М. Дорошевич). Литераторы первостепенно пытаются описать самобытность экзотической для русского человека культуры. Оппозиция «свой / чужой» относительно крымско-татарского народа трансформируется в «свой / иной», что является выражением аксиологического, идеологического и аффектного планов крымского мифа. Мифологема «мусульманский край» содержания (миф о татарах-завоевателях, вымышленный план кочевниках), но преимущество за реалистическим и идеологическим (крымские татары – это часть многонационального Российского государства, хранители крымской земли).

Особое значение для крымского мифа приобрёл город Бахчисарай, который воспринимали как воплощение крымской мусульманской культуры. Популярности поспособствовало творчество А. С. Пушкина: созданный им романтический облик Бахчисарайского дворца стал неотъемлемой частью представлений о Крыме (это мы наблюдаем в творчестве Е. Л. Маркова, К. М. Станюковича, М. Горького). Однако писатели нередко спорят с поэтом и говорят о прозаичности и запущенности Бахчисарая и Ханского дворца (Е. Л. Марков, Луи де Судак).

Важным этапом в интеграции крымско-татарской культуры в общероссийскую становится использование авторами крымских легенд (А. Н. Толстой) и крымско-татарской лексики (И. А. Бунин).

ГЛАВА 4. КУРОРТНО-РЕКРЕАЦИОННЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ КРЫМСКОГО МИФА

4.1. Предпосылки формирования курортно-рекреационных мифологем и мифем

В одном из писем С. Я. Елпатьевскому в 1898 году Максим Горький сказал: «... знаете, в Крыму этом очень красиво и т.д., но всё какое-то выдуманное, праздничное, не настоящее, и чувствуешь там себя ужасно далеко от жизни. Я думаю, что Крым сделан для богатых больше, для людей, которым скучно жить, и для нездоровых» [61].

Существует версия, что курортный Крым отечественной элите рубежа веков подарил А. П. Чехов, но пристальный неподдельный интерес к заповедной природе возник после многочисленных публикаций путешественников и постепенного развития сферы услуг на южном побережье полуострова. Ведь избалованная заграничными курортами интеллигенция предпочитала отдых комфортабельный, который не уступал бы Франции, Германии, Италии и Египту. Заграничные поездки на отдых обеспечивали оздоровление, которое нельзя было получить в суетливом городе.

Стимулом к популяризации послужила покупка имения Ливадия на Южном берегу Крыма императором Александром II в 1861 году. Пребывание императора и его ближайших родственников на отдыхе в Ливадии наполняло окрестности Ялты офицерами, чиновниками самого разного ранга, представителями торговой и промышленной элиты империи. Участились случаи покупки участков на Южном берегу с целью постройки на них дач и дворцов. С конца XIX века количество покупателей по сравнению с первой половиной заметно расширилось [96, с. 264]. Позже Е. Л. Марков напишет о царском имении в «Очерках» весьма лестный отзыв: «Два дворца Ливадии — один Императрицы,

другой Наследника — тоже какой-то воздушный, чисто южной и чисто сельской архитектуры, но уже не швейцарской, а скорее мавританской, напоминающей легкие формы вилл, украшающих берега Босфора и Золотого Рога... Я бы всякому советовал посетить дворец Императрицы и полюбоваться на убранство его...» [149, с. 331]; «Издали Ялта — крошечный Неаполь» [149, с. 333]. Путешественник сравнивает Ялту с турецким и итальянским берегами, чтобы с помощью понятных и известных образов рассказать современникам о красоте крымской природы и тем самым привлечь на отечественный курорт капитал.

Не только красотой, но и пользой прославился полуостров. Большую роль в пропаганде лечебных климатических возможностей Южного берега сыграл известный в России врач С. П. Боткин. По его совету осенью 1867 года в Ялту приехал на лечение молодой доктор В. Н. Дмитриев. Он первый начал регулярные наблюдения за метеоусловиями Ялты, и влиянием южнобережного климата на больных с заболеваниями верхних дыхательных путей. Тема исследования была актуальной для России конца XIX века во времена распространения туберкулёза. Крымский целебный воздух был последней надеждой, которую могли себе позволить жители России со средним достатком. Впоследствии В. Н. Дмитриев прославился как клиницист, «собиратель и устроитель крымских курортов». Русское географическое общество присудило ученому серебряную медаль за оригинальную работу «Очерки климатических условий Южного берега Крыма», изданную в 1890 году. Наибольшей популярностью пользовались разработанные В. Н. Дмитриевым методики лечения виноградом, морскими купаниями, молоком и кефиром на Южном берегу.

Лейб-медик С. П. Боткин всячески поддерживал своего ученика в популяризации крымской лечебницы. Весной 1872 года доктор сопровождал Императрицу Марию Александровну, страдающую чахоткой, в Ливадию. Для Боткина тогда состоялась вторая, после Восточной (Крымской) войны, встреча с Крымом и первое основательное знакомство с Южным берегом. Именно в ту поездку он обратил внимание на целебность горного воздуха в окрестностях Ялты и посоветовал слабой здоровьем Императрице чаще бывать в сосновом крымском

лесу. К следующему Высочайшему приезду в 1873 году на лесистых склонах горы Могаби был построен небольшой летний дворец Эриклик.

С. П. Боткин предрек Крыму большую будущность как лечебного места при условии создания необходимых удобств. И тогда, по его мнению, полуостров может соперничать с курортами Французской Ривьеры. Весьма скептически отнесся к Южному берегу А. П. Чехов: «Он рекламирован докторами и барынями – в этом вся его сила. Ялта – это помесь чего-то европейского, напоминающего виды Ниццы, с чем-то мещански-ярмарочным» [244, с. 295].

В 1870-х годах общественная инициатива в деле создания курорта набирает силы. Возникают различные общества содействия развитию и обустройству южнобережья. Чтобы улучшить состояние ялтинского курорта, в начале 1873 года организуется «Товарищество для содействия к распространению удобств жизни в городе Ялта». Учредителями его были князь С. М. Воронцов, адмирал Н. М. Чихачев, инженер-полковник А. Е. Струве, предприниматель П. И. Губонин, лейб-медики С. П. Боткин и Ф. Я. Карель и др.

Личными капиталами участвовала даже сама Императрица Мария Александровна. Используя собственные средства, «Товарищество» предполагало в течение трех лет построить в Ялте гостиницу международного класса; устроить водопровод и газовое освещение для города и гостиницы; организовать экипажное сообщение по Южному берегу Крыма и проложить железную дорогу Ялта-Севастополь. Поворотным моментом в истории стало открытие 19 декабря «Россия», года гостиницы построенной ПО проекту архитектора А. К. Винберга. Благодаря творческой управляющей С. В. Фортунато (дочь русского критика и библиографа В. В. Стасова) гостиница стала центром людей творческих, неординарных и знаменитых. Но часть плана «Товарищества» не удалось осуществить: например, в целях сохранения уникальной природы побережья железная дорога Ялта-Севастополь так и осталась в проекте. Но окончание строительства (середина 1870-х годов) Лозово-Севастопольской железной дороги, связавшей Крым с остальной Россией, сделало его более доступным для людей с разным уровнем достатка.

В 1890 г. был образован Крымский горный клуб, который в начале XX века превратился в разветвленную сеть отделений. На Всероссийской гигиенической выставке в Санкт-Петербурге в 1893 году Ялта за санитарное состояние, благоустройство и организацию курортного дела была награждена малой золотой медалью. В 1898 году создано «Общество содействия благоустройству ялтинского курорта», которое помимо благоустройства занималось рекламой города, активно размещая объявления в газетах, приглашая известных артистов в «мертвый сезон».

В конце XIX – начале XX века на Южном берегу Крыма параллельно ялтинскому были созданы и быстро развивались первые в России частные «Гурзуф» европейского типа: московского курорты предпринимателя П. И. Губонина, «Суук-Су» местной домовладелицы О. М. Соловьевой (в 1913 году награжден золотой медалью на Всероссийской гигиенической выставке в Санкт-Петербурге), «Форос» Г. К. Ушакова и «Новый Симеиз» братьев И. и Н. С. Мальцовых. По курортным аналогии \mathbf{c} побережьем Франции Южнобережье стали называть Русской Ривьерой, столицей которой была Ялта. Крым стал главным доктором России по лечению легочных (в особенности туберкулеза), сердечных и нервных болезней. «Веселая, сытая, праздная толпа, разгуливающая под звуки бравурной, залихватской музыки – и посреди нея живые *мертвецы...»* [80, с. 30] – такой была Ялта в 1902 году.

В 1909 году по настоянию врачей больной крупозным воспалением легких в Ливадию приехал лечиться министр внутренних дел и председатель Совета министров Российской империи: «врачи потребовали поездки П. А. Столыпина для лечения в Крым» [116] — из мемуаров государственного деятеля П. Г. Курлова. А ведь в начале прошлого века Крым привлекал только писателей-романтиков и отчаянных путешественников (П. И. Сумароков, И. М. Муравьев-Апостол, А. С. Пушкин, А. Мицкевич и др.).

Стремительное преображение и неизбежную популярность предрекал ещё Е. Л. Марков в 1872: «... Южный берег обратится без сомнения, в одну сплошную дачу русских столиц. На нем не останется клочка, не обращенного в

парк, в виноградник, в жилье. Такая дача слишком мала для страны в 80 миллионов. Капитал овладеет ею с азартом, который будет равняться его теперешнему равнодушию к русской жемчужине. Женщина, погубившая здоровье свое и исказившая свой дух в уродливой обстановке великосветской жизни, захочет вдохнуть в себя возрождающую струю теплого и влажного воздуха, которым дышат долины Южного берега. Она захочет разогнать угар бессонных ночей и фальшивого одушевления целебным соком крымского винограда и живой водою крымского моря. Сюда, к теплу, к свету, к морю, к винограду, прильнет все, что только будет в силах прильнуть. Сюда, к простоте и правде природы, бросится спасаться исковерканная ложь столичной жизни» [149, с. 312–313].

Время между 1914 и 1917 годами — это своеобразный рубеж, переход от сугубо курортного к развлекательно-оздоровительному направлению. Глобальные перемены в политической жизни страны постепенно изменяют статус Крымского полуострова, и здесь продолжают развиваться лишь лечебная и благотворительная составляющие.

Полуостров по-прежнему посещают первые лица державы. К примеру, начальник штаба Верховного главнокомандующего, генерал М. В. Алексеев, в 1916 году поправить здоровье. Эти сведения уехал сюда находим воспоминаниях А. А. Брусилова: «Между тем Алексеев заболел и уехал лечиться в Крым...» [33]. Командировал генерала, как оказалось, лично Николай II, о чём написал супруге из Ставки 7 ноября 1916 года: «Вчера я принял Сиротинина, и он доложил мне, что, по его мнению, необходимо сделать с Алексеевым. Ему нужен отдых в Крыму в течение 6-8 недель. Они надеются, что этого будет достаточно, чтоб поправился и набрался сил. Сегодня утром я сказал это Алексееву, и он, конечно, подчиняется их предписанию» [33].

Ситуация кардинально меняется спустя год. 16 августа (по старому стилю) 1917 года в Ялте состоялось «особое совещание с участием видных общественных деятелей и представителей крупных общественных организации». Результатом собрания стало признание «за южным берегом Крыма общегосударственного значения в курортном отношении», высказано «пожелание

считать все кабинетские, удельные и крупные частновладельческие земли в Крыму, также прибрежную полосу мыса Айда до Алушты национальной собственностью» и предложено «возбудить ходатайство о передаче ялтинскому городскому управлению для курортных целей бывших царских имений Ливадия, Массандра, Орианда, Айднил и Эреклик» [181]. Сообщение сохранилось в архиве газеты «Новое время» (основанная А. С. Сувориным) с символичным названием «Побережье Крыма – национальная собственность».

Подлинное развитие системы курортов началось после «освобождения Крыма Красной Армией от господства Врангеля и белогвардейцев» и издания Советского правительства: **«O** лечебных общегосударственного значения» от 20 марта 1919 г., «Об использовании Крыма для лечения трудящихся» от 21 декабря 1920 г., по которым все лечебные местности и курорты на законодательном уровне перешли в собственность Украинской республики для использования их с лечебной целью: «...открылась возможность использовать целебные свойства Крымского побережья для лечения и восстановления трудоспособности рабочих, крестьян и всех трудящихся всех Советских республик, а также для рабочих других стран, направляемых Международным советом профсоюзов» [1]. Впервые на законодательном уровне крымские курорты признаются ценным рекреационным ресурсом государства и право пользоваться ими закрепляется прежде всего за рабочими. Важными объектами вновь образованной курортной инфраструктуры становятся «санатории и курорты Крыма, бывшие раньше привилегией крупной буржуазии, прекрасные дачи и особняки, которыми пользовались раньше крупные помещики и капиталисты, дворцы бывших царей и великих князей» [1]. Все перечисленные в декрете объекты должны стать санаториями и здравницами рабочих и крестьян.

Доступность Крыма для всех слоев населения была закреплена 24 января 1922 г. Постановлением Совета Народных Комиссаров о бесплатном лечении некоторых категорий трудящихся и детей на курортах общесоюзного значения.

Как известно, основной научный принцип коммунизма: «От каждого – по способностям, каждому – по потребностям», – реализовывался на практике как полное социальное равенство и доступность всех благ. Главным благом СССР постепенно становится целебный Крым, который должен стать достоянием народа. Весной 1921 года в Крым прибыли первые отдыхающие из числа рабочих и крестьян, а в 1924 году их было уже свыше 30 тысяч человек. Главным здравоохранительным проектом советской власти на территории Крыма был Ливадийский дворец, будущий «Санаторий им. т. Сталина». По замыслу Совета Народных Комиссаров РСФСР будущая здравница должна была предназначаться исключительно для «крестьян от сохи, и никто из сельских властей и служащих на койки эти не может быть отправлен» – из методических рекомендаций «О способе отбора больных крестьян для лечения на курортах».

Торжественное открытие состоялось 28 июня 1925 года при участии первых лиц государства и представителей иностранной делегации. Выступал перед первыми крестьянами-курортниками и поэт Демьян Бедный, корреспондент газеты «Правда». Позже в уникальный санаторий приезжали В. В. Маяковский (впечатления от поездки легли в основу стихотворения «Чудеса») и Максим Горький.

Таким образом, популяризация крымского курорта начинается с середины XIX века, а активное развитие с появлением частных имений и первой железной дороги. Пропаганде крымского отдыха способствовали научные труды врачей С. П. Боткина и В. Н. Дмитриева о целебном климате и лечениях виноградом. Отдыхающие съезжались со всей Российской империи, но численный перевес был за петербургской и московской элитой, поскольку поездка в Крым дорогое удовольствие. С установлением советской власти крымские рекреационные ресурсы становятся достоянием общественности и Южный берег Крыма заполняют рабочие и крестьяне со всех республик Союза.

4.2. А. П. Чехов как популяризатор крымского курорта в русской литературе

Современный читатель даже не усомнится, что крымский курорт – это виноград, горы, Черное море, здравницы и дорогие гостиницы. Такой набор стойких ассоциаций не вызывает нареканий, но было ли так всегда? Точную дату формирования представлений о Крыме как курорте в общественном сознании определить сложно. А вот сказать, кто зафиксировал этот миф в литературе, можно. По мнению М. В. Строганова, «лучший отдых в Ялте – это наследие <...> культурного мифа, восходящего, наверное, к Чехову» [207, с. 88]. С ним соглашается С. О. Курьянов, акцентируя внимание на писательском авторитете А. П. Чехова, благодаря которому удалось «закрепить курортно-туристический Крымский миф». Далее ученый определяет характерные мифологические черты: «Крым <...> всероссийская здравница, куда в первую очередь направляют лечиться доктора <...> Крым является отличным климатическим местом для лечения заболеваний легких <...> для того, чтобы ехать в Крым, нужны средства, немалые» [117, с. 314]. Особенно ценными ДЛЯ понимания специфики формирования курортного мифа являются произведения А. П. Чехова, написанные до его первого путешествия в Крым, т. е. до 1888 года. Именно в них отразилось обобщенное понимание крымского отдыха.

«Крымский текст» не был предметом специального исследования в чеховедении. Эпистолярий писателя в аспекте «крымского текста» рассматривала Г. П. Козубовская в монографии «Рубеж XIX–XX веков: миф и мифопоэтика» [см. 98]. Исследовательница выдвинула гипотезу о первичном мифе — одной из составляющих «крымского текста» — «ялтинском», центрообразующими элементами которого являются мифологемы «берег», «дом», оппозиция «север / юг».

Во многих литературно-критических трудах превалирует мнение, что Крым в творчестве А. П. Чехова представлен в основном через сочинения, в которых

упоминается курортная жизнь Ялты 90-х годов XIX века. Например, в рассказе «Дама с собачкой» (1898), повестях «Черный монах» (1894), «Ариадна» (1895) и других, но все они написаны уже после того, как автор в первый раз побывал в Крыму. Если же обратить внимание на ранние произведения, то читатель увидит и в них южнобережный курорт, что доказывает наличие в сознании людей XIX века связанных с Крымом мифологем «дорогой отдых», «дорогая здравница», которые определяют черты, названные С. О. Курьяновым, а также мифологемы «крымский пейзаж».

Мифологемы «дорогой отдых», «дорогая здравница» в полной мере воплотились в повести «Живой товар», впервые появившейся в еженедельном журнале общественной жизни, политики и литературы «Мирской толк» в 1882 году с подписью А. Чехонте. В основе сюжета – классический любовный треугольник: Грохольский – Лиза – Бугров. Первый – любовник, последний – законный супруг. Романтически-трагические отношения Грохольского и Лизы описываются с первых страниц рассказа, когда девушка становится «живым товаром» в руках двух мужчин. Побеждает тот, кто любим, - Грохольский. Откупившись от Ивана Петровича, он увозит Лизу в Крым. Полуостров становится местом, где влюбленные скрываются от осудительных взглядов общества: «Бежать? / Hy да... В именье ко мне... В Крым потом...» [240, с. 360]. Позволить себе такую вольность могут только очень состоятельные люди, к которым принадлежит Грохольский. Автор не скрывает его доходы, наоборот, демонстрирует: «Я богатый человек, я сын влиятельного человека», «мял свою дорогую шляпу», «Хотите сто тысяч? Я готов!» [240, с. 360]. Он селит героя в «Париж», престижную гостиницу Москвы на Тверской – общественный центр города XIX века. Даже сегодня в этом здании находится самый дорогой отель -«Ritz-Carlton Moscow».

Примечательно упоминание «белой, аристократической шеи» Грохольского. Эта деталь не столько говорит о богатстве героя, сколько указывает на мотивы его поездок в Крым, которые мало связаны с желанием насладиться морским побережьем, ласковым и в то же время палящим солнцем.

Здесь, скорее, следует обратить внимание на следующие причины: с одной стороны, Крым – далекое место на географической карте Российской империи, а с другой – элитная природная лечебница, популяризированная авторитетным медиком В. Н. Дмитриевым. Упоминание о враче находим в тексте повести: «Грохольский воображал себя больным катаром легких и, по совету доктора Дмитриева, истреблял огромнейшее количество винограда, молока и сельтерской воды» [240, с. 369]. Имя известного доктора появляется неслучайно, как говорилось ранее: он первый начал регулярные наблюдения за влиянием южнобережного климата на больных с заболеваниями верхних дыхательных путей. Местом жизни и работы для В. Н. Дмитриева стала Ялта, именно ее лечебный климат он советовал пациентам, но место действия у А. П. Чехова – окрестности Феодосии: «Я попрошу читателя перенестись в Крым, на один из его берегов, поближе к Феодосии, к тому именно месту, где стоит дача одного из моих героев» [240, с. 369]. Другой герой произведения – Иван Петрович, соперник Грохольского, также приезжает из столицы в Феодосию по настоянию врача: «...да и доктор в Крым посоветовал ехать», видимо, с целью лечения легочного заболевания: «...все тут как будто бы... бурлит что-то... – и Иван "mym", ладонью Петрович, при слове провел 00 середины шеи живота» [240, с. 377].

На вопрос, почему А. П. Чехов отправил своих героев не в Ялту, а в район Феодосии, сложно ответить однозначно. На структуру курортного мифа указанное обстоятельство не повлияло. В начале 1880-х годов Ялта только начинает приобретать популярность и ассоциироваться с «дорогим отдыхом», а статус всероссийской здравницы за ней закрепится позже. Так что в те годы для А. П. Чехова понятия «отдых» и «лечение» не привязаны к конкретному крымскому городу. Впрочем, как и невероятная дороговизна, характерная для всего полуострова и подчеркнутая репликой Бугрова: «А здесь жить невозможно! Дорого все! Ужасно дорого! Деньги так и сыпятся... Что ни шаг – то и тысяча» [240, с. 384]. «Дорогой отдых» чиновника в Крыму свелся к схеме: «пил, ел, спал и в карты играл».

Лечение в Ялте как роскошь воспринимали и до А. П. Чехова. С. Руданский осенью 1863 года пишет брату: «Я недавно только поправился от своей тяжкой болезни... <...> Кончилось, уже не знаю, надолго ли, мое тридцатилетнее голодание... <...> ...я уже смогу каждый день иметь свой обед. И только обед, а ужина на эти деньги еще иметь не смогу – вот она какова, проклятая Ялта. Нет, не проклятая, хорошая она, *только дорого в ней жить* (выделено курсивом нами – Е. Л.)» [32, с. 15].

Мифологема «дорогая здравница» у А. П. Чехова раскрывается через неслучайно выбранное время года — лето. Герои оказываются в Феодосии в августе во время созревания винограда, которым лечит свое мнимое заболевание Грохольский, следуя советам Дмитриева. Подобные отсылки к трудам доктора находим в «филологической заметке» А. П. Чехова «Об августе», написанной по заказу Н. Лейкина для юмористического еженедельника «Осколки»: «Барыни едут ради виноградного лечения в Ялту, где виноград только вдвое дороже, чем в Гельсингфорсе» [241, с. 193]. Крым в качестве места для поправления здоровья упоминается в рассказах 1886 года:

«Как-то он заболел воспалением легкого; лежал он больной три месяца, сначала дома, потом в Голицынской больнице. Образовалась у него фистула в колене. Поговаривали о том, что надо бы отправить его в Крым, стали собирать в его пользу. Но в Крым он не поехал – умер» («Хорошие люди») [243, с. 422];

«Успокоившись и приведя свои чувства в порядок, Сигаев стал утешать Щипцова, врать ему, что товарищи порешили его на общий счет в Крым отправить и проч., но тот не слушал и все бормотал про Вязьму...» («Актерская гибель») [242, с. 350].

Героиня следующего рассказа, в отличие от предыдущих, не собирается на отдых в Крым, а возвращается в родные места. В истории создания этого произведения отчетливо прослеживается процесс формирования у А. П. Чехова особого «крымского пейзажа». В 1886 году в 39 номере юмористического журнала «Осколки» появился рассказ «Длинный язык». Исследователи творчества

Чехова предполагают, что материал для данного рассказа писатель почерпнул из бесед с И. Левитаном, который гостил у них летом 1886 года в Бабкине, после поездки в Крым, где художник не только отдыхал, но и лечил сердце [246, с. 5–13].

Друг А. П. Чехова за время пребывания в Крыму посетил Ялту, Массандру, Алупку, Симеиз и Бахчисарай. Местные пейзажи настолько поразили Левитана, что он восторженно писал А. П. Чехову из Ялты: «Как хорошо здесь! Представьте себе теперь яркую зелень, голубое небо, да еще какое небо! Вчера вечером я забрался на скалу и с вершины взглянул на море, и знаете ли что, – я заплакал, и заплакал навзрыд; вот где вечная красота и вот где человек чувствует свое полнейшее ничтожество! Да что значат слова, – это надо самому видеть, чтобы понять!» [187, с. 35].

Восхищению не было предела, и, прибыв в Москву, Левитан поспешил лично рассказать обо всем в «милой Чехии». Возможно, Чехов прислушался к словам художника и спустя два года самостоятельно отправился в Крым не того, чтобы хотя немного удовлетворить свою страсть к «только для передвижению» [245, с. 280], но и «увидеть, чтобы понять» [187, с. 35]. Следует отдать должное И. Левитану, который прославил полуостров и рассказами, и картинами. Созданные им крымские этюды экспонировались в 1886 году на VI Периодической выставке. «До их появления, – писал друг юности живописца Михаил Нестеров, – никто из русских художников так не почувствовал, так не воспринял нашу южную природу с ее морем, задумчивыми кипарисами, цветущим миндалем и всей элегичностью древней Тавриды. Левитан как бы первый открыл красоты Южного берега Крыма» [167, 119]. И. Левитан «открыл красоты» не только для художников, но и для своего друга Чехова, который до того описывал побережье Крыма, используя шаблонные образы (солнце, море, горы). Вероятно, восторженные рассказы друга о красотах полуострова вложены в уста главной героини: «Но, Васичка, какие там го-оры! Представь ты себе высокие-высокие горы, на тысячу раз выше, чем церковь... Наверху туман, туман, туман... Внизу громаднейшие камни, камни, камни... И пинии...»

(«Длинный язык») [243, с. 313]. Внимательный читатель заметит сходство описанного пейзажа и картины И. Левитана «В крымских горах» (1886), с которой, безусловно, был знаком писатель. Более того, крымские этюды И. Левитана А. П. Чехов расхваливал своей воскресенской знакомой Е. Сахаровой: «Со мной живет Левитан, привезший из Крыма массу (штук 50) замечательных (по мнению знатоков) эскизов. Талант его растет не по дням, а по часам» [244, с. 253]. Возможно, эти полотна и послужили основой для создания литературного образа крымской природы.

А. П. Чехов сумел еще до личного знакомства с полуостровом закрепить в обществе ряд стойких представлений о нем: достойный отдых, лечение и неповторимый пейзаж. Интересно, что даже издатель писателя – А. С. Суворин поселится в Феодосии. В рассказах А. П. Чехова, написанных до встречи с А. С. Сувориным, исследователи уже не раз находили мистические совпадения с личной жизнью издателя. Так, «Драма на охоте» напоминает таинственную смерть первой жены, рассказ о застрелившемся гимназисте «Володя» самоубийство сына, а «Живая хронология» повествует об измене второй супруги. Сам А. С. Суворин, тоже в шутку или нет, но порой намекал на схожесть чеховских произведений с его биографией; вполне вероятно, что и место для летнего отдыха было выбрано им неслучайно. В его письме, отрывок из которого цитирует А. П. Чехов старшему брату, находим намек на отождествление себя с Бугровым, якобы выигравшем 200 000: «...в Феодосии я строю дом, для себя <...> ибо это моя фантазия, моя блажь. Блажи у меня много, но она в голове и остается. Я бы желал выиграть 200 тысяч, ибо это считал бы своими деньгами» [244, с. 328– 329].

Конечно, крымская дача Грохольского больше напоминает столичные постройки: «Дача хорошенькая, чистенькая, окруженная цветниками и стрижеными кустами. Сзади, шагов на сто от нее, синеет фруктовый сад, в котором гуляют дачники... Грохольский дорого платит за эту дачу: тысячу рублей в год, кажется... Дача не стоит этой платы, но она хорошенькая... Высокая, тонкая, с тонкими стенами и очень тонкими перилами, хрупкая,

нежная, выкрашенная в светло-голубой цвет, увешанная кругом занавесами, портьерами, драпри, — она напоминает собой миловидную, хрупкую, кисейную барышню» [240, с. 369].

А летняя «резиденция» А. С. Суворина, выстроенная в 1887–1889 годах руководством И. Айвазовского, архитектором Фатиным ПОД прекрасно демонстрировала средневековое прошлое Феодосии (Каффы). славное Утопающая в зелени небольшого парка, она представляла собой великолепное здание в мавританском стиле: изящные купола, арочные окна, открытые террасы и бельведер. Со стороны моря здание напоминало древнюю крепость с каменными стенами и полукруглой башней. Как видим, даже если место для отдыха издателю было невольно подсказано А. П. Чеховым, то архитектура дачи сугубо южнобережная. В ранних произведениях акцент сделан на дорогой отдых и лечение, поэтому пейзажные образы не всегда соответствуют действительности. Даже климат, описанный весьма красноречиво, разочаровывает А. П. Чехова. В его письмах с полуострова больше упреков крымской природе, чем похвал. Из письма М. Чеховой от 14 июля 1888 года: «Утром в 5 часов изволил прибыть в Феодосию – серовато-бурый, унылый и скучный на вид городишко. Травы нет, деревца жалкие, почва крупнозернистая, безнадежно тощая. Все выжжено солнцем <...> Суворины, живущие тут в самой лучшей даче, обрадовались мне» [244, с. 296]. Схожие настроения и в письме И. Леонтьеву (Щеглову) от 18 июля 1888 года: «Пишу Вам, милый капитан, с берегов Черного моря. Живу в Феодосии у генерала Суворина. Жарища и духота невозможные, ветер сухой и жесткий, как переплет, просто хоть караул кричи. Деревьев и травы в Феодосии нет, спрятаться некуда» [244, с. 297]. А между тем в повести «Живой товар»: «... был прекрасный августовский вечер. Солнце, окаймленное золотым фоном, слегка подернутое пурпуром, стояло над западным горизонтом, готовое опуститься за далекие курганы. В садах уже исчезли тени и полутени, воздух стал сер, но на верхушках деревьев играла еще позолота... Было тепло. Недавно шел дождь и еще более освежил и без того свежий, прозрачный, ароматный воздух» [240, с. 368].

Примечательно, что перед описанием крымской природы автор предупреждает: «Я описываю не столичный август, туманный, слезливый, темный, с его холодными, донельзя сырыми зорями. Храни бог! Я описываю не наш северный, жестокий август. Я попрошу читателя перенестись в Крым...» [240, с. 367].

Возникающее здесь противопоставление «север / юг» – «Санкт-Петербург / Крым» не случайно. Данная оппозиция присутствует в русской литературе с XVIII века и подробно рассмотрена в трудах В. Н. Топорова [см. 223, 224], А. П. Люсого [142, 139]. А. П. Люсый, например, утверждает, что «Таврида – типичный "южный" поэтический миф, полный разнообразных "первопереживаний"» [143, с. 20]. А. П. Чехов уловить сумел ЭТИ «первопереживания» своего времени и отобразить в художественной литературе.

Как нельзя лучше определяют вклад А. П. Чехова в формирование крымского курортного мифа слова М. В. Строганова: «Не только жить в Крыму, но даже побывать в Крыму вовсе не обязательно для того, чтобы участвовать в формировании крымского текста. Для формирования локального текста большее значение имеют не зрительные впечатления, но литературные и «мифологические», причем сама литература выступает по отношению к реалиям местности всегда в роли мифологизатора» [207, с. 88].

Курортный миф проникает в сознание творческой интеллигенции еще из произведений А. П. Чехова, написанных до 1888 года. В них содержится ряд стойких мифологем, свойственных крымскому мифу: «дорогой отдых», «дорогая здравница», «крымский пейзаж». Таким образом, в русской культуре постепенно формируется восприятие «южного берега» как живописного места, созданного для отдыха и лечения.

4.3. Крым как дорогой курорт в литературе

Формирование едва ли не основных для крымского «курортного» мифа мифологем «здравница» и «дорогой отдых» непосредственно связано с приобретением имения Ливадия императором Александром II в 1861 году и пропагандой лечебных климатических возможностей Южного берега врачом С. П. Боткиным в последней трети XIX века.

Примечательной в контексте популяризации крымского отдыха стала книга «Южный берег Крыма и Ривьера» (1902 г.) врача-гигиениста и публициста В. В. Святловского. Автор поставил цель сопоставить два курорта (отечественный и зарубежный) и доказать, что Южный берег ни в чем, кроме благоустройства, не уступает западному сопернику. Однако В. В. Святловский ответственно и объективно подходит к сравнению двух рекреационных объектов, не скрывая присущие Крыму недостатки. Например, *«полный пансион в Ялте обходится*, средним числом, рублей 125. В гостинице "Россия" он доходит до 140 руб. Ничего подобного нет в самых лучших курортах Европы. Для Европы это неслыханная дороговизна» [195, с. 65]. Как видим, исторический фон формирования мифологемы «дорогой отдых» действительно соответствует ее внутреннему содержанию. Даже спустя век ожидания В. В. Святловского не оправдались: «Здесь в Ницце, мы имеем гораздо лучшие комнаты на набережной <...> за 12 рублей в сутки <...> Когда то так дешево можно будет жить в курортах!» [195, с. 67]. Благодаря художественной наших литературе, кинематографу и СМИ миф о Крыме как дорогом курорте поддерживается до сих пор.

Мифологема «дорогой отдых» в полной мере реализуется в повести «Свадебное путешествие» (1902) К. М. Станюковича. Молодожены — Никс и Мета — в день венчания незамедлительно отправляются на отдых. Из разговора невесты с матерью становится ясно, что маршрут четы лежит в Крым: «...Пришли в Алупку

мой берет...» [202, с. 54]. На то, что свадебное путешествие на юг — это обычная практика для состоятельных молодоженов, указывают газетные материалы начала XX века [48]. Герои К. М. Станюковича должны провести на Южном берегу не менее месяца: «Ведь ненадолго прощаемся, Мета...? // — На месяц, мама» [202, с. 54]. Столь длительный период требует немалых финансовых затрат, которые могут себе позволить люди «из "монда" (высшего света — Е. Л.)» [202, с. 55]. Подробно изображая внешний вид молодой жены, автор нарочито останавливается на описании дороговизны нарядов и бронзовом цвете кожи (загар показывал, что человек достаточно богат для регулярного отдыха у моря): «...высокая, стройная брюнетка с крупной родинкой на загоревшейся матовой щеке <...> была в "стильном" сером дорожном платье...» [202, с. 55]. Жених охарактеризован не менее ярко, но его вид более щегольской: «Никс, плотный, цветущий, красивый блондин <...> с подстриженной маленькой бородкой и пушистыми, кверху вздернутыми усами, в темно-синем вестоне и в мягкой шляпе...» [202, с. 60].

Из разговора Никса с другом читатель узнает, что это типичный ловелас, надеющийся деньгами молодой жены погасить многочисленные долги: «Но, главное, уговори моих подлецов кредиторов... <...> Убеди, что получу же за женой средства... Со всеми расплачусь»; «Положение мое отчаянное... Кругом в Векселя...» [202, с. 53–65]. долгах... Мета, как оказалось, неплатежеспособна. Узнав об этом, Николай оставляет ее одну, сойдя с поезда на ближайшей станции. Медовый месяц на дорогом южном курорте не состоялся изза обоюдной лжи о финансовом положении. Подобные случаи были типичны, что подтверждается, например, заметками в «Брачной газете». В одном из номеров за 1908 год читаем, видимо, нередкое для того времени объявление о поиске девушками кавалеров, которые смогли бы обеспечить им поездку в Крым: «Две приятные барышни ищут знакомство с солидным господином в целях замужества, желательна возможность поездки в Крым или на Кавказ» [169].

Примечательно, что автор устами другого героя – дяди Марьи Александровны (Меты – Е.Л.) – поощряет заботу соотечественников о престиже русского курорта: «Благоразумно сделали, что везете жену в Крым. Отдыхать и тратить деньги лучше дома, чем за границей!» [202, с. 57]. И эта реплика также косвенно указывает на дороговизну крымского вояжа. Путешествие в Крым для героев рассказа скорее дань моде, чем необходимость. Показательный отъезд молодоженов в день свадьбы на глазах у присутствующих в очередной раз подтверждает их желание подкрепить общественное мнение о взаимном благополучии.

Следует отметить, миф о дорогом отдыхе в Крыму поддерживался прессой. Так, читаем заметку, что Тульское общество вспомоществования учащимся в 1910-х годах активно занималось организацией экскурсий по горному Крыму: «Ежегодно о-во отправляет в Крым экскурсию из 30–50 человек с субсидией в 70–150 р. Но жизнь в Крыму дорога» [186]. В газете «Трудовая копейка» за 18 мая 1916 год В. Ф. Майстрах в рубрике «Полезные советы» рекомендует некому Ревматику лечение на сакском курорте, но предусмотрительно предупреждает, что это дорого: «От ревматизма самым лучшим средством считается лечение сакковскими грязями. Так называемое грязелечение. Но поездка в Крым и связанные с этим расходы не каждому по карману» [146].

Лечебный климат Крымского полуострова, действительно, считался некоторыми докторами практически панацеей OT любых заболеваний: ревматизма, рахита, туберкулеза, меланхолии, аллергии и т.п. Вот и герои рассказа А. Н. Толстого «Человек в пенсне» (1916 г.) оказываются на южном побережье по совету врачей. Николай Иванович Стабесов – москвич, холостяк, университетский лектор «вдруг почувствовал, что бесконечно одинок, затерян, не нужен <...> перестал спать, работать, видеться с друзьями» [221] и доктора направили его в Крым. Его соседкой по даче оказывается тоже представительница московского общества – Екатерина Васильевна Болотова. Госпожа Болотова – вдова с двумя дочерьми, «приехала в Крым из-за младшей девочки, у которой доктора нашли рахит» [221]. Это проявление стойких представлений о Крыме как о лечебном месте, что все-таки не мешает быть ему одновременно и недешевым курортом.

В цикле очерков М. А. Булгакова «Выбор курорта» неоднократно говорится о дороговизне крымского отдыха: «полное отсутствие санитарного надзора и дороговизна жизни»; «Наверное, привел в самую дорогую гостиницу. Так и оказалось: конечно, самая дорогая» [35, с. 198–202]. Характеризуя Ялту, писатель не скупиться на язвительные замечания в адрес местных жителей, которых обвиняет в коммерческом отношении к отдыхающим: «Ялта — город-курорт: на приезжих, т. е. я хочу сказать, прибывающих одиночным порядком, смотрят как на доходный улов». Однако, как и свойственно, Крыму «Ялта и хороша, Ялта и отвратительна, и эти свойства в ней постоянно перемешиваются» [35, с. 201].

«Дорогой отдых», как и следует мифологеме, имеет кроме материального наполнения еще и духовный подтекст. Полярные значения «трата большого количества денег / успокоение души» органично вписываются в структуру крымского мифа. Герой повести К. М. Станюковича «Черноморская сирена» (1898) Оверин отправляется в Севастополь на лечение якобы по рекомендации врача: «... пришел доктор Валькевич и посоветовал мне отдохнуть... Нервы, говорит, плохи... Надо их поправить... Советовал этак месяц – другой полное уединение!» [203, с. 254]. На самом деле известный писатель желает на время покинуть привычное общество, навязчивую подругу и уделить время творчеству. С давних времен известно, что представителям искусства для вдохновения необходимо время от времени отстраняться от обыденного мира или же посещать необычные легендарные места. Крымский полуостров всегда притягивал творческих личностей (П. И. Сумароков, И. М. Муравьев-Апостол, А. С. Пушкин, А. Мицкевич, А. П. Чехов, М. Горький, Леся Украинка). В. А. Кошелев в своих научных работах рассматривает даже особенные контуры «таврического мифа» лирических произведений А. С. Пушкина [см. 103]. Мифу о пребывании М. Ю. Лермонтова осенью 1840 г. В Крыму посвящено исследование В. В. Орехова [см. 171].

Нередко Крым ассоциируется с местом, где можно спрятаться от шумных петербургских и московских салонов: «...и вся эта петербургская жизнь с ее сутолокой, ресторанами и островами вдруг показалась ему такой пошлой и

ничтожной» [203, с. 259]. Две столицы Российской империи славились многочисленными увеселительными заведениями и нескончаемыми балами, приемами у представителей элиты. Интеллигентному, а тем более известному в широких кругах, человеку неприлично было отказываться по собственному желанию от приглашений или же вести затворнический способ жизни. В связи с этим возрастает спрос на заграничные поездки, а впоследствии на путешествия в Крым, чтобы уединиться. Заметные ещё в прозе А. П. Чехова, подобные суждения в последующей литературе только усиливаются.

Для героев К. М. Станюковича Крым часто становится потаенным уголком, способным скрыть возлюбленных от суматохи и подарить вдохновение поэту: «Весело болтая о том, <...> как уединенно поселятся они в Алупке, Мисхоре или Ялте...» [203, с. 255]; «И ему казалось, что именно на берегу моря он должен написать что-нибудь значительное» [203, с. 256]; «... чувствуя какую-то бодрящую жизнерадостную силу в своей груди» [203, с. 256].

В повести «Митина любовь» (1924 г.) И. А. Бунин показывает всю сложность чувства первой любви молодого гимназиста Дмитрия (Мити). Неоднократно исследователи говорили про автобиографический характер повествования, особенно в эмоциональном плане. Героиня произведения – Екатерина, все меньше внимания проявляет к возлюбленному. Митя пытается воскресить былые чувства и с восторгом воспринимает идею встретиться летом в Крыму: «Мать Кати в начале июня уезжала на все лето в Крым и увозила и ее с собой. Решили встретиться в Мисхоре» [38, с. 390]. В первой редакции повести автор упомянул, что с Крымом связаны яркие детские воспоминания Дмитрия о путешествии с родителями. То есть положительные ассоциации сформировались задолго до влюбленности. Тем не менее даже процесс подготовки к крымской поездке возвращает ощущение прежней влюбленности: «... точно она была его невеста или жена, – и вообще возвратом почти всего того, что напоминало первое время их любви» [38, с. 390]. Крымский полуостров для героя рассказа это райское место, способное подарить неземное наслаждение и осуществить мечты: «...надежды на лето, на встречу в Крыму, где уж ничто не будет

мешать и все осуществится...» [38, с. 391]. Прежде, чем уехать на полуостров, Дмитрий отправился в родное имение, но долгое ожидание письма от Екатерины заставляет юношу думать о самоубийстве. Единственным спасением становятся мимолетные мысли о Крыме: «...а где-то там — Севастополь, Байдарские ворота, сиреневые знойные горы в сосновых и буковых лесах, ослепительно белое, душное шоссе, сады Ливадии и Алупки, раскаленный песок у сияющего моря, загорелые дети, загорелые купальщицы — и опять Катя, в белом платье, под белым зонтиком, сидящая на гальке у самых волн, слепящих своим блеском, вызывающих невольную улыбку беспричинного счастья» [38, с. 412].

В данном случае соединяются два варианта крымского мифа: «курортный» и «райский» — умиротворение и идилличность характерны для представлений о Крыме как райском саде [117,с. 186–220]. Проникновение мифа о райском месте из античного сегмента в курортный — показатель развивающейся структуры и свидетельство гибкости границ и смыслов.

В повести К. М. Станюковича находим и резкое противопоставление северного Петербурга южному Крыму: «Он вспомнил про Петербург, про эти острова, сырые и холодные, и как хорошо казалось ему здесь» [203, с. 256]. Как А. П. Люсый, таврический миф отмечал является мынжы полюсом петербургского мифа. Оппозиционность двух явлений особенно заметна в описаниях климатических особенностей Крыма и его пейзажа, которые встречаются в художественной литературе. Мрачные тона петербургских углов резко контрастируют с жизнерадостностью южной природы. Примечательно, что поездка Екатерины II в Тавриду со 2 января по 11 июля 1787 года была запланирована таким образом, чтобы выехать из зимнего сумрачного Петербурга и прибыть на летний цветущий полуостров. Таврический вояж императрицы прекрасно демонстрирует полюсный характер Петербурга и Крыма, который закрепляется в сознании русских писателей. Интересен тот факт, что И. А. Бунин ещё одним серверным полюсом считает Москву. Описывая весенний город, он неоднократно повторяет, что Москва «пережила» зиму, и жители начали старательно готовиться к лету. Теплое время года непременно следует провести за

пределами привычного общества, и лучший вариант — это уехать: «готовились, одним словом, к отъезду из Москвы, к отдыху на дачах, на Кавказе, в Крыму, за границей, вообще к лету, которое, как всегда кажется, непременно должно быть счастливым и долгим, долгим...» [38, с. 205]. В данном контексте отдых в Крыму вызывает светлые чувства и сулит счастье.

В детективном романе «В поисках убийцы» (1915) писателя-публициста А. Е. Зарина Крым — это и место уединения, и, конечно, место бегства от надоевшей серой повседневности. И гипнотизер-аферист Григорий Владимирович Чемизов, постепенно обкрадывая молодую девушку Елену Семеновну Дьякову, для ее успокоения говорит о будущей поездке в Крым: «Скоро, скоро, моя дорогая, <...> Уедем в Крым. Мы проведем там с тобою медовый месяц вдвоем. <...> и мы будем с тобою как на пустынном острове...» [79]. После разоблачения мошенника друзья барышни просят доктора осмотреть ее. Основной рекомендацией врача становится поездка куда-нибудь для смены обстановки: «...Хорошо и в Крым; там теперь прекрасно» [79]. Как видим, в романе систематически раскрывается миф о Крыме как уединенном живописном месте с точки зрения разных персонажей.

В поисках гармонии приезжает сюда и Н. И. Стабесов («Человек в пенсне» А. Н. Толстого), а встречает милую заботливую госпожу Болотову. Удивительно, но, оказывается, они раньше встречались в Москве, но уже не помнят, о чем разговаривали. Если бы не их бегство в Крым, то нежным чувствам не суждено было бы родиться: «И здесь, в уединении, они, вероятно, не смогут разминуться так равнодушно, как двое прохожих на улице большого города» [221]. Герой романа «Сёстры» (1921–1922) (первая часть трилогии «Хождение по мукам») Николай Иванович также подумывает об умиротворяющем крымском отдыхе: «Сам же он, тоже во время разговора, решил передать дела помощнику и поехать в Крым — отдохнуть и собраться с мыслями» [219, с. 36]. Снова наблюдаем стереотипное восприятие Крымского полуострова как тихого места, которое способствует обретению внутреннего равновесия, душевной гармонии.

Многочисленные примеры из художественных произведений разных авторов свидетельствуют распространенность подобных суждений в русском обществе начала XX века. Однако не только литературные персонажи считают полуостров уединённым и успокаивающим местом: «Это вполне правильно, пишет мужу императрица Александра Федоровна от 8 ноября 1916 г., – что Алексеева отправляют для длительного отдыха в Крым, это крайне необходимо для него, – там тихо, воздух и настоящий покой» [238, с. 67]. Но вопреки общедоступности художественной литературы личная переписка высокопоставленных особ стало доступна широкой общественности сравнительно недавно, поэтому мы не можем говорить о ее существенном влиянии на формирование крымского мифа в русской литературе. Тем не менее, это показательный пример того, что компоненты крымского мифа не существовали обособленно, а охватили все слои общества.

В результате анализа специфики формирования и функционирования мифологем «дорогой «здравница», закрепляющих отдых», сознании современников представление о Крыме как элитном курорте, месте уединения от мирской суеты. В произведениях К. М. Станюковича, А. Е. Зарина, А. Н. Толстого, И. А. Бунина, М. А. Булгакова были прослежены некоторые особенности структуры крымского «курортного» мифа в русской литературе конца XIX – начала XX веков. Показано также, что непременной особенностью этого варианта крымского мифа становится утверждённая или подразумеваемая в репликах и мыслях персонажей оппозиция «север / юг» – «Петербург / Крым», в которой Крым (юг) воспринимается как идиллическое («райское») место, вожделенное, но не всегда достижимое.

4.4. Специфика реализации мифологемы «крымский пейзаж» в русской литературе

Основы курортно-рекреационного мифа заложенные А. П. Чеховым в полной мере воплотились в последующих художественных произведениях русских авторов. Неотъемлемыми атрибутами крымского пейзажа становятся море, горы, степь, тепло, виноград, солнце: «...поезжайте <...> в Крым <...> Солнце, море, горы, виноград воскресят ваше больное тело, перевернут всю душу» [145].

В. В. Святловский много внимания уделяет описаниям природы, приводя в доказательства свидетельства иностранных коллег. К примеру, немецкий врачтерапевт Эрнст Лейден (в России консультировал императора Александра III) дважды посетил южный берег и отметил, что он «знаменит в высшей степени Прибрежная растительность живописными местами. роскошна, вполне напоминает верхнюю Италию и значительно превосходит последнюю в отношении свежести лесной зелени. Будучи защищено от северных ветров, крымское побережье отличается необычайно здоровым климатом. Климатической станцией является морской берег на всем его протяжении» [195, с. 59]. М. М. Пришвин в дневниковых записях наоборот больше восхищается Крымским полуостровом: «Италия или юг Франции – что же может сравниться!» [185].

В повести К. М. Станюковича «Черноморская сирена» (1896 г.) крымский пейзаж описан ярко и поэтично: «Оверин жадно вдыхал чудный, полный острой свежести, воздух раннего майского крымского утра и любовался дивным пейзажем. Налево мелькали деревни, поля с яркою зеленью, сады с цветущими черешнями, сливами, яблоками и грушами, и от этих бело-розовых деревьев неслось благоухание. А далее виднелись цепи гор с их верхушками, подернутыми золотистой дымкой. Над другими вершинами носился туман. И над всем этим медленно поднималось ослепительное солнце по бирюзовому безоблачному небу,

заливая блеском сады, поля и деревни» [203, с. 356]. Как видим, главными приметами Крыма для автора становятся богатые сады, удивительные горы и яркое солце. В другом же произведении писателя, повести «Свадебное путешествие» (1902 г.), начиная разговор о Крыме, главный герой, вероятно ранее не бывавший здесь, перечисляет наиболее характерные приметы: «И как хорошо мы поживем в Крыму... Море... Горы... Тепло... Прогулки... И вместе... вместе...» [202, с. 55].

Живописные картины крымской природы рисует А. И. Куприн в очерках «Листригоны». Он написал пейзаж приветливой ласковой земли: «Был солнечный, прозрачный и холодный день; выпавший за ночь снег нежно лежал на улицах, на крышах и на плешивых бурых горах, а вода в заливе синела, как аметист, и небо было голубое, праздничное, улыбающееся...» [113, с. 138]. И снова на первом месте яркое солнце, горы и голубое небо. Много внимания А. И. Куприн уделил крымскому морю, которое было для прозаика неразгаданным сюжетом: «Тут я замечаю, что все море горит огнями. На гребнях маленьких, чуть плещущих волн играют голубые драгоценные камни. Я прикасаюсь к воде рукой, и когда вынимаю ее обратно, то горсть светящихся брильянтов падает вниз...» [113, с. 110]. Автор проводит параллель между каплями воды и драгоценными камнями. На первый взгляд это простая метафора, но она наполнена глубоким символизмом: познать истинную красоту крымской природы можно только прикоснувшись к ней лично. Это же правило применимо и к людям, коренным жителям южного берега, и А. И. Куприн знал об этом.

Особое отношение у гостей Крыма к ночному пейзажу. Например, в газете «Крымский курортный листок» за 1913 год сохранилось письмо молодых девушек с просьбой *«не зажигать электрические фонари на Александровском сквере в лунные вечера»*, поскольку *«этими идиотскими фонарями он губит всю поэзию лунной*, крымской ночи» [174]. В очерке «Ливадия» М. А. Булгакова также поэтично и восторженно описана ялтинская ночь: *«Ночь разворачивается над Ялтой яркая. Ноги ноют от усталости*, но спать не хочется. Хочется смотреть на высокий зеленый огонь над волнорезом и на громадную багровую

луну, выходящую из моря. От нее через Черное·море к набережной протягивается изломанный широкий золотой столб» [35, с. 204]. Луна — это непременный атрибут крымского пейзажа.

В очерке «Коктебель» М. А. Булгаков очень четко охарактеризовал отношение типичного московского дачника к красотам крымской природы: «на закате, когда край моря одевается мглой и каждого тянет улететь куда-то ввысь или вдаль, а позже, когда от луны ложится на воду ломкий золотой столб и волна у берега шипит и качается, эти сидят на лавочках спиною к морю, лицом к кооперативу и едят черешни» [35, с. 207]. Не каждому отдыхающему дано понять поэзию ночи, большинство приезжают за развлечениями и фруктами.

Отдельно следует сказать о крымских пляжах. М. А. Булгаков в очерке «Морская часть» (1925 г.) беспощадно раскритиковал ялтинскую набережную, на которой любили собираться для купания приезжие: «Представьте себе развороченную, крупнобулыжную московскую мостовую. Это пляж» [35, с. 202]. Рассказчика также возмущает запущенность территории («нет вершка, куда можно было бы плюнуть»), неуклюжесть кабинок для переодевания, «которые ничего ни от кого не скрывают», и нелепость пляжных сборов («при входе на иляж сколочена скворечница с кассовой дырой»). Примечательно, что автор не удивлен, складывается впечатление, что ничего другого он не ожидал увидеть: «Само собой он [пляж] покрыт обрывками понятно, что бумаги» [35, с. 202]. Общее впечатление о главном городском пляже сводится к одной «Ведь заплеван, а ν вас же пляж туберкулезные» [35, с. 203]. Действительно, в Ялте было создано самое большое количество санаториев для туберкулезных больных со всей России.

В июне–июле 1925 года по приглашению М. Волошина семья Булгаковых гостила в Коктебеле. И отношение к пляжу в поселке совершенно иное: «...замечательный пляж, один из лучших на крымской жемчужине: полоска песку, а у самого моря полоска мелких, облизанных морем разноцветных камней» [35, с. 205]. «Каменной болезни» автор посвящает большую часть очерка, одновременно восхищаясь красотой природы и негодуя увлечениям приезжих

собирателей. Гостеприимные хозяева, приятное общество столичной богемы и целебное купание, однако не смогло убедить М. А. Булгакова вернуться в Коктебель: «Сюда нельзя ездить людям с очень расстроенной нервной системой. <...> ветер в нем дует <...> круглый год ежедневно, не бывает без ветра ничего, даже в жару. И ветер раздражает неврастеников» [35, с. 206]. К числу последних писатель относил и себя, так что летом 1925 года состоялось его первое и последнее знакомство с Коктебелем.

Мифологема «крымский пейзаж», безусловно, бивалентна: с одной стороны – это многовековые гиганты-горы, а с другой – бескрайняя степь. Рассматривая мифологему «степь» мы обратились к раннему творчеству Максима Горького. Произведение «В степи» впервые было напечатано в книге приложений № 1 к журналу «Жизнь Юга» за 1897 год с подзаголовком «Рассказ босяка». Сюжет незамысловатый: трое голодных мужчин с криминальным прошлым оказываются посреди крымской степи, где ночью обворовывают и убивают измученного путника. Повествование ведёт один из участников событий, что придаёт рассказу исповедальный характер.

С первых строк параллельно с историей людей разворачивается другая — история степи, которая, в отличие от первой, не требует широкого повествования. Для передачи настроения степи автор использует традиционные образы: *«голодные, как волки», «вообще — дальше»*. Повседневная народная присказка в тексте приобретает символическое значение: волк — степной разбойник животного мира. Это фольклорная связь образов волка и степи характерна для национальной литературы: *«А в степи, с ордой своею дикой / Серым волком рыская...»* («Слово о полку Игореве»).

Традиционным является и представление о степи как необъятном, неограниченном пространстве: «Вокруг нас во все стороны богатырским размахом распростерлась степь и, покрытая синим знойным куполом безоблачного неба, лежала, как громадное, круглое, черное блюдо» [59, с. 311]. Здесь неслучайно появляется гастрономическая параллель, которая впоследствии превратиться в конкретное желание «есть землю, чёрную, жирную, много есть». В

конце XIX века, время художественное и современное автору, на севере Крыма было очень мало территорий занятых посевами. Хотя следует отметить, что М. Горький не зря называет почву чёрной и жирной, русской общественности в то время уже был известен труд В. В. Докучаева «Русский чернозем», в котором он указывал на ценность именно северо-крымских земель.

Пустынность степи проявляется не только в отсутствии питания, но и поселений: «Какие тут заселенные места? Черт их знает, где они!». Ночь, заставшая троих попутчиков в степи без крова, пропитания и воды, не сулила хорошего исхода. Однако неожиданная встреча со столяром дарит надежду на спасение среди плотно сливавшихся теней, которые «суживали бесконечную гладь *степи»*. Предполагая, что встретившийся человек близок им по социальному статусу, они вскользь отзываются о нём: «Видно, наш брат Исакий...». Это довольно популярное выражение в русской речи XIX – начала XX в. Первоисточник – житие монаха-отшельника Киево-Печерской лавры по имени Исаакий. В агиографическом писании рассказывается, как однажды к нему пришли бесы в виде прекрасных юношей и сказали: «Исаакий, мы ангелы, а вот идет к тебе Христос, поди и поклонись ему». Исаакий дал себя обмануть и поклонился бесу, как Христу. Тогда нечистая сила воскликнула: «Наш Исаакий!». А бес, выдававший себя за Христа, заставил Исаакия плясать под бесовские сопели, бубны и гусли. В конце концов, измученный этой пляской, отшельник упал без чувств. М. Горький, как бы проводит тонкую параллель между монахом Исаакием и столяром, который не поддался провокациям и остался чист перед Богом. Символичным оказался и его путь по степи: «Иду из Нового Афона... в Смоленскую губернию...»[59, с. 317]. Новый Афон – это город в Абхазии, который основали монахи в 1874 году, а его строительство длилось до 1896 года. В 1890-х Новый Афон превратился в крупнейший религиозный центр на черноморском побережье Кавказа. Из этого следует, что степь объединила разбойников и строителя храма Господнего – две противоположности, оппозиции. Данное обстоятельство говорит о реализации принципа диады, который в конце произведения переносится на соединение параллелей небо/земля: «Степь,

безмолвная и пустынная, вся залитая ярким солнцем утра, развертывалась вокруг нас, сливаясь на горизонте с небом, таким ясным, ласковым и щедрым светом, что всякое черное и несправедливое дело казалось невозможным среди великого простора этой свободной равнины, покрытой голубым куполом небес» [59, с. 320].

Проанализировав мифологему «степь» в произведении Максима Горького «В степи», мы сделали вывод, что она обладает такими чертами: фабульность (не требует широкого повествования), национальный характер и традиционность (бескрайнее пустынное пространство), актуальность (отсутствие поселений, разбойники, чабаны), объединение противоположностей (разбойники / храмостроитель, небо / земля).

Можно сделать вывод, что мифологема «крымский пейзаж» реализуется через образы моря, гор, лунной ночи, пляжа, степи и др. Мифологема представляет все планы крымского мифа, поскольку основана на реальных впечатлениях писателей, то есть содержит исторический подтекст. Единица мифа «крымский пейзаж» является бивалентной, поскольку содержит в себе противоположные понятия верх (горы, небо) / низ (степь, земля).

4.5. Татары-проводники как примета «профанного» юга

Особое внимание следует обратить на мифологему «*татары-проводники*», которая сформировалась на южном берегу Крыма и непосредственно связана с активным развитием курортно-рекреационной сферы.

После основательного и подробного анализа феномена «профанности» С. П. Строкиной выделен своеобразный «мотив сезона»: «Куприн постоянно противопоставляет в своих произведениях курортную жизнь в разгар сезона как

неподлинную, суетливую, лишенную глубокого смысла, — и подлинную жизнь юга и его обитателей в "несезон", когда маски снимаются, суета и лукавство, сопровождающие курортное житье-бытье, заканчиваются, природа и люди становятся сами собой, и проступает некая вечная правда жизни у вечного моря и вечных гор. Так изображается жизнь Ялты в сезон, например, в рассказах "В Крыму (Меджид)" и "Винная бочка"…» [209, с. 104].

Действительно, после появления курортников годовым циклом крымчан перестало руководить хозяйство, сельское нарушилась гармония взаимоотношений человека и природы. Вся деятельность на земле и воде подчинилась курортному сезону: поздняя весна, лето, ранняя осень. Главный источник дохода - это зажиточные отдыхающие, которые готовы платить не только за прославленное лечение морским воздухом и виноградом, но и за экзотические развлечения. Одним из таких развлечений стали конные прогулки, что поспособствовало формированию В литературных произведениях (следовательно, и в общественном сознании) особой мифологемы курортного крымского мифа – «татары-проводники».

Образом-референтом мифологемы стали местные жители, которые проводили конные экскурсии и прогулки по горным массивам побережья. Согласно И. Коваленко, в обязанности проводников «входило знание дороги, удобных мест для остановок, решение всех вопросов с местным населением» [95]. На первый взгляд, образ вполне положительный и по функциональным обязанностям напоминает экскурсовода, но «в познавательном плане они могли рассказать немного, ограничиваясь, как правило, названиями гор, речек, родников, деревень, рассказами баек и легенд» [95].

Конечно, нельзя отрицать тот факт, что проводники были известны и ранее. Например, А. С. Пушкин вспоминал: «По горной лестнице взобрались мы пешком, держа за хвост татарских лошадей наших. Это забавляло меня чрезвычайно и казалось каким-то таинственным, восточным обрядом» [190].

Путешественнику Е. Л. Маркову пришлось встретиться с проводником цыганом на татарской лошади, который весьма неумело пытался выдать себя за

крымского татарина («желавший, во что бы то ни стало, сойти за татарина, а если можно, то и за русского» [149, с. 69]), но и в его образе публицист заприметил черты, характерные для всех проводников крымского побережья: «...он врал так много и так глупо, и так не во время, и с такой идиотскою самоуверенностью, что совершенно отравлял наслаждение созерцания и спугивал хорошие мысли» [149, с. 69].

Несмотря на доставляемые неудобства, Е. Л. Марков неоднократно говорит о необходимости в крымских путешествиях проводника, поскольку слишком много мест неизвестных и коварных. К примеру, немудрено бесследно сгинуть среди Крымских гор или в бывших укреплениях Севастополя: «Говорят, в них не раз падали любопытные, не берущие с собою проводника» [149, с. 92]; «Нужно иметь чабана проводником и крымскую лошадь под седлом, чтобы выбраться благополучно из этой кромешной тьмы» [149, с. 212].

Периодически путешественник именует проводников «суруджи», сопоставляя их таким образом то ли с ямщиками (по К. Н. Леонтьеву), то ли с почтарями (по Ф. Ф. Торнау). А. Ф. Гильфердинг дает такое толкование слова «суруджи»: «почтильон, который меняется на каждой станции и доставляет лошадей обратно» [52, с. 396]. Какое бы значение не подразумевал Е. Л. Марков, именование татар-проводников суруджами не совсем верно. Почтовыми лошадями в Крыму правили в основном русские, которые приезжали на полуостров в поисках заработка. Крымские татары, прекрасно знавшие горную местность, были проводниками.

А. Т. Аблаева, анализируя оппозицию «свой / чужой» говорит, что «само понятие "проводник" наполняется новым смыслом: именно через это звено происходит проникновение чуждого, нарушающего привычный уклад жизни крымских татар» [4, c. 47]. Ранее МЫ упоминали уже высказывание путешественника Е. Л. Маркова о том, что чрезмерная глобализация навредит местному населению и нарушит естественную этнокультурную среду Крымского полуострова. Последствия отражены последующей этого влияния В художественной литературе и публицистике.

Реалистический план содержания мифа подтверждается сведениями из газет начала XX века: «...один из <...> проводников, получивший недавно от московской богачки большой куш, купал на днях свою новую лошадь в шампанском в одном из местных ресторанов» [106]. В рассказе А. И. Куприна отдыхающая в Крыму попадья свое впечатление о проводниках как раз и почерпнула из подобных газетных заметок: «По романам, которые она читала в уличных петербургских газетах, по сплетням ялтинских салопниц и, наконец, по тем откровенным, многозначительным взглядам, которыми на набережной черноусые проводники упирались в ее пышный трясущийся бюст, она знала, что поездка с проводником заключает в себе нечто неприличное, рискованное... и заманчивое» [112, с. 142–143].

Литераторы мгновенно запечатлевали пикантные истории в произведениях. Героиня короткого рассказа А. П. Чехов «Длинный язык» говорит о привычном занятии на крымском курорте: «Я понимаю, Васичка, отчего не пошалить, отчего не отдохнуть от пустоты светской жизни? Всё это можно... шали, сделай милость, никто тебя не осудит...»[112, с. 315]. Дама открыто рассказывает о любовных похождениях своей напарницы по отдыху: «Однажды приходит к ней Маметкул, ее пассия»; «Маметкул, бывало, у Юлии всё время сидит» [112, с. 315]. Свои отношения с проводником Наталья Михайловна описывает скромнее: «Я хоть и не корчу из себя святой, но еще не настолько забылась. У меня Сулейман не выходил из границ... He-em!» [112, с. 315]. Она даже гордится, что смогла приручить татарина: «Как только разворчится насчет денег или чего-нибудь, я сейчас: "Ка-ак? Что-о? Что-о-о?" Так у него вся душа в пятки... Xa-xa-xa... < ... > Я его вот как держала! <math>Bom!» [112, с. 315]. Анализируя поведение героини, мы приходим к выводу, что татаринпроводник — это «игрушка» и дополнение к крымскому отдыху для «молодой жены статского советника».

К. М. Станюкович в повести «Черноморская сирена» (1898 г.) романы с проводниками называет одним из атрибутов крымского вояжа: *«Начиналась весенняя тяга в Крым <...> преимущественно из Москвы <...> любительниц*

верховой езды и катания на лодках с татарами-проводниками» [203, с. 279]. Чаще довольствуются такими услугами купчихи: «пожилых купчих, ищущих, – извините-с, – на старости лет амуров с этими самыми татарами...» [203, с. 306].

У К. М. Станюковича образы татар-проводников обрисованы исключительно с отрицательной стороны: *«подлые проводники-татары»* [203, с. 306], *«проводники-татары, наглые, самодовольные»* [230, с. 312], *«вот эти подлецы»* [203, с. 313]. При этом автор разграничивает южнобережных шарлатанов и верных своей культуре деревенских крымских татар. По мнению, писателя *«если вы хотите видеть настоящих татар*, *поезжайте в Бахчисарай или в глухие татарские деревни»* (здесь и далее выделено жирным курсивом нами – Е. Л.) [203, с. 312]. Бывшую резиденцию крымских ханов художник считает, оплотом благочестия и сосредоточием истинных мусульманских ценностей.

В противовес Бахчисараю южный берег испорчен курортниками, поэтому аутентичных крымских татар следует искать, «где нет еще русских туристов», а «по здешнему жулью» не судить обо всех [203, с. 314]. Писатель апеллирует тем, что до развития курортной сферы татарское население меньше думало о прибыли, а больше заботилось о духовном развитии и сохранении природных ресурсов Крыма: «Честные, трудолюбивые, непьющие... отличные садоводы» [203, с. 313]. Негативное влияние туристов, как уже отмечалось, фигурирует и в произведениях А. И. Куприна, например, в освободившейся от курортных гостей Балаклаве «становится просторно, свежо, уютно и по-домашнему деловито, точно в комнатах после отъезда нашумевших, накуривших, насоривших непрошеных гостей» [113, с. 101].

Согласно С. П. Строкиной: «пространство курортного юга амбивалентно: "в сезон", во время засилья бездельничающих "чужаков"-дачников, это пространство ложной жизни и ложных ценностей, воплощающих "суету сует", а в тихое время, когда остаются только "свои", жизнь здесь обретает подлинность, глубокий смысл, открывает свою вечную ценностную основу» [209, с. 105]. Неотъемлемой частью «сезона» выступают проводники, которые зарабатывают

деньги только экскурсиями и флиртом. Жизнь в межсезонье для татарпроводников проходит медленно и лениво, это своеобразная подготовка к лету: «молодой татарин и вино, шельма, дует, и мечтает о лете, когда приедут барыни, и следовательно нажива...» [203, с. 313]. В пьесе П. П. Гнедича «На южном берегу Крыма» (1884 г.) девятнадцатилетний татарин-проводник хвастается своей клиентке: «Я два года езжу. Я хороший проводник. Мне подарки дарят. В прошлом году тут барыня мне из Ялты пояс с серебром привезла. Добрый барыня, глупый барыня! Денег у нее много...» [53, с. 123].

Негативная окраска образа крымских татар во многом связана с отдельными представителями, которые занимались не только туристическим бизнесом, но и оказывали дополнительные услуги почтенным дамам из столицы: «Разврат-с дошел до последней степени... Просто тошно глядеть... Многие проводники десятки тысяч зарабатывают» [203, с. 313]. В истории сохранились имена проводников, которые смогли любовным промыслом заработать немалое состояние – братья Умеровы. В 1909 году драматург В. В. Туношенский написал про их похождения комедию-шутку в 3 действиях с многозначительным названием «В стране любви». В «Петербургской газете» за 1909 год говорится о реальном случае отравления богатой московской купчихи Д-ва из-за несчастной любви к Умерову. Автор заметки напоминает, что женщина отписала татарину все состояние. В рассказе «Ледяной шторм» (1900 г.) героиня Ада Борисовна искренне недоумевает, почему «"бог знает за что" московские купчихи и даже генеральши платили шальные деньги» татарам-проводникам. В газете «Русское слово» за 1908 год упоминается случай попытки самоубийства некой казачки из Полтавской губернии. Причиной поступка стала чрезмерная расточительность и неподобающее поведение дамы в обществе проводников: «наделав массу долгов, в порыве отчаяния бросилась с вершины Ай-Петри, но, зацепившись за куст, осталась жива...» [182].

Следует отметить, что К. М. Станюкович ставит в повести «Черноморская Сирена» вопрос о виновных и смело на него отвечает: *«А кто виноват?... Сами жее барыни...»* [203, с. 313]. Один из героев подтверждает мысль автора: *«и с*

ненавистью говорил про те времена, когда в Крым стали наезжать из России разные прожигатели и прожигательницы, которые совсем изгадили Крым и развратили татар» [203, с. 313]. П. Засодимский в книге «В Крыму. Город смерти и веселья» (1902 г.) также говорит о пагубном влиянии курортников: «... корень то зла вовсе не в них [татарах-проводниках]. <...> Если бы бесстыжие искательницы приключении, наезжающие в Ялту, не бегали за ними, не обращались к их услугам, то Маметы и без всяких репрессивных мер исчезли бы с Набережной. Но их спрашивают, их ищут, в услугах их нуждаются, "услуги" их иногда очень щедро оплачиваются» [80, с. 26–27].

Действительно, правилам рынка, спрос ПО рождает предложение. Экономическая терминология в литературоведческом дискурсе появляется не случайно. В незаконченном рассказе А. И. Куприна «В Крыму (Меджид)» (1909 г.) описана «биржа» молодых проводников: «Это была настоящая живая выставка мужской красоты и молодости: прекрасные фигуры, матовая смуглость кожи, безукоризненно правильные очертания бровей, носов и губ, холеные черные усы и вьющиеся из-под сбитых набок шапок черные иссиня волосы, чудесные зубы, миндалевидные, темные, горячие южные глаза и гордые прямые шеи» [112, с. 65]. Привлекательный образ проводников встречаем и в романе «Солнце мертвых» И. С. Шмелева, который сравнивает ИХ древнегреческим богом Апполоном, но не забывает намекнуть на земное происхождение: «с бедрами Аполлона из Корбека». Корбек – это старое название села Изобильное городского округа Алушта, на протяжении нескольких столетий, вплоть до 1926 года, здесь проживали только крымские татары (за исключением нескольких славян).

Картина курортной жизни, зафиксированная писателями, не является плодом их фантазии. В начале XX века набережная одного из самых привлекательных туристических городов Крыма становится ярмаркой проводников-татар, а в городской управе ее именуют биржей. Многочисленные упоминания в различных газетах также подтверждают это: «проводники в Ялте свободно расхаживали по Набережной и предлагали своих лошадей и свои услуги

дамам»; «знаменитую в своем роде "выставку" ялтинских проводников на набережной, в виду крайне "развязного" их поведения и массы скандалов, решено упразднить окончательно» [48].

Крымские татары, которые ревностно хранили память о былом прошлом, соблюдали традиции, читали Коран и не приветствовали развратных экскурсий. Негативное отношение крымских татар к «донжуанству» зафиксировал в мемуарах Луи де Судак: «... более закаленные тяжким трудом <...> они с презрением крестьянина к штатскому относятся к своим братьям, живущим на побережье, называя их татами и ренегатами» [210, с. 198].

Таким образом, проводники начала и конца XIX века кардинально отличаются от своих последователей XX века прежде всего нравственными качествами. Моральная деградация отдельных представителей серьезно повлияла на имидж всего народа. С рубежа веков профессия проводника на крымском побережье долгое время вызывала только негативные ассоциации. Безусловно, данное наполнение мифологемы «татары-проводники», являющейся важным курортно-туристического мифа, компонентом крымского непосредственно развитием туристической сферы связано активным полуострове, фиксируемой художественными произведениями русских авторов. Так в русской литературе постепенно формируется «профанный» образ крымского юга.

4.6. Процесс трансформации мифологемы «дорогой отдых» в «здравницу»

Интересен процесс преобразования мифологемы «дорогой отдых» в мифологему «здравница», а если точнее «всесоюзная здравница». Поскольку данная тема весьма обширная мы не будем подробно анализировать весь корпус художественных текстов, которые отображают процесс преобразования

мифологем. Но для понимания общих законов формирования крымского мифа в первые десятилетия XX века считаем необходимым рассмотреть некоторые аспекты.

На рубеже веков в русском языке появилось новое слово санаторий (от Sanatorium). В немецкого славянских языках редко используются словообразовательные латинские морфемы типа «-torium», «-toria». Эти суффиксы означают помещение для определенной деятельности, обозначенной основой слова. Большая часть подобных слов создана европейцами на материале латинского языка, так произошло и с санаторием: лат. sanare – «лечить», следовательно, sanatorium – «место лечения». Согласно этимологическому словарю Г. А. Крылова, «почти одновременно в русском языке появилась и калька этого иностранного слова – здравница» [253, с. 351]. Происходит оно от прилагательного здравый – здоровый. В простонародье «здравница» означает заздравный тост («Нестор Васильевич никак тоже здравницу возгласить хочет?» [5]). Е. Я. Дюков в статье за 1900 год, объясняя семантику лексемы, говорит, что это «слово специально редакционного изобретения вместо слова "санатория"» [75]. Широко употребляться стало оно лишь с 20-х годов XX века, когда началась кампания по массовому оздоровлению граждан.

В данном значении слово «здравница» присутствует в произведениях советского периода, то есть написанных после 1917 года, применительно к курортам Крымского полуострова, реже – Кавказа и заграницы.

В газете «Радио всем» за 1927 год Крымский полуостров уже назван всесоюзной здравницей: «Вопрос радиофикации южного берега Крыма, этой здравницы всесоюзного значения, необходимо поставить широко. Ведь большая часть года южнобережные курорты населены десятками тысяч отдыхающих рабочих, крестьян и служащих, съезжающихся со всех концов необъятного Союза ССР (выделено полужирным курсивом нами – Л. Е.)» [200, с. 218]. Важно понимать, что данное определение не является спонтанным или необдуманным, это сформированный через художественную литературу образ Крыма. В поэтическом дискурсе здравница также употребляется применительно к

крымскому отдыху: В. Ф. Ходасевич «Ей-богу, мне не до стихов...» (1920 г.), В. В. Маяковский «Крым» (1927 г.; 1928 г.), «Земля наша обильная» (1928 г.) и др.

Постепенное преобразование мифологемы «дорогой отдых» во «всесоюзную здравницу» можно увидеть в прозаических текстах 20-х годов XX века.

Поездку в Крым фронтовику Алеше Карпову предлагает медицинская сестра Валентина, героиня романа-эпопеи П. Н. Краснова «От Двуглавого Орла к красному знамени» (1922): «Я скажу доктору, и вам разрешат прогулки на воздухе. А там пошлем вас на месяц или на два в санаторий в Крым, и вы будете снова так здоровы, как будто бы вас никто и не ранил» [105, с. 169].

В Серебряков» повести «Профессор Н. Н. Никандров, впервые напечатанной в литературно-художественном сборнике «Недра» в 1924 году, в характеристике героев видна связь с этой мифологемой. Описывая комиссара продовольствия автор говорит о его невероятной работоспособности: «Работал этот костяной крепыш колоссально много, неимоверно быстро. Пока профессор доставал из глубины своего непромокаемого пальто "Охранную Грамоту", он успел сделать несколько разных дел: прочел, исправил и подписал принесенную секретарем бумагу; ответил на телефонную справку из продовольственного склада № 1; отдал по телефону распоряжение заведующему красноминаевской государственной заготовительной конторой... Управляясь с текущей работой, он в то же время не переставал писать большой, очень важный доклад, с массой *цифр, выкладок, таблиц»* [168]. Неудивительно, что именно он, а не профессор Степан Матвеич Серебряков, недавно «вернулся из Крыма, из дома отдыха для ответственных советских работников» [168].

Изнеможенный, исхудавший учёный вынужден пять месяцев добиваться положенного ему по «Охранной Грамоте» ежемесячного академического пайка, так что и речи быть не может об отдыхе на Южном берегу Крыма. Чего не скажешь о другом герое повести — «довольно известном московском поэте, причастном к комитету улучшения быта ученых». Автор упускает подробности

того, как и за какие заслуги, поэт попал на лечение, но упоминает о его смерти «от чахотки в Гаспре, близ Ялты, в доме отдыха для писателей».

До установления власти коммунистической партии целебный Южный берег был доступен только зажиточным людям, и в раннем творчестве А. П. Чехова он представлен именно таковым. В XX века компоненты крымского мифа, сформированные ранее, дополняются, изменяются или же трансформируются. Это пример мифа в действии: наполненный через творчество А. П. Чехова новым смыслом миф о Крыме используется коммунистической партией в политических целях. В художественном дискурсе все чаще возникают образы отдыхающих на крымских курортах передовиков производства или ценных партийных работников.

Выводы к четвертой главе

Популяризация Крыма как курорта начинается с середины XIX века, что приводит к активному развитию инфраструктуры полуострова (открытие гостиниц, домов отдыха, железной дороги, проведение экскурсий). Рекреационно-курортными мифологемами являются «дорогой отдых», «здравница», «крымский пейзаж», «татары-проводники».

Крымский отдых прежде всего считался лечебным, благодаря трудам врачей С. П. Боткина и В. Н. Дмитриева. Отдыхающие съезжались со всей Российской империи, хотя численный перевес был за петербургской и московской элитой. Курортный миф проникает в сознание творческой интеллигенции еще из произведений А. П. Чехова, написанных до 1888 года. В них содержится ряд стойких мифологем, свойственных крымскому мифу: «дорогой отдых», «дорогая здравница», «крымский пейзаж». Таким образом, в русской культуре постепенно

формируется восприятие «южного берега» как живописного места, созданного для отдыха и лечения.

В произведениях К. М. Станюковича, А. Е. Зарина, А. Н. Толстого, И. А. Бунина, М. А. Булгакова присутствуют мифологемы «дорогой отдых», «здравница», которые закрепляют в сознании современников представление о Крыме как элитном курорте, месте уединения от мирской суеты.

Крымский пейзаж представлен в разнообразных формах: море, горы, пляж, степь. Основная его характеристика это бивалентность — сочетание противоположных понятий, которое демонстрируется в соединении высокого и низкого, духовного и бездуховного (например, степь М. Горького, море и пляж М. А. Булгакова).

Так постепенно особенностью курортного варианта крымского мифа становится утверждённая или подразумеваемая в репликах и мыслях персонажей оппозиция север / юг — Петербург / Крым, в которой Крым (юг) воспринимается как идиллическое («райское») место, вожделенное, но не всегда достижимое. Проникновение в курортный миф мифа о святой земле доказывает единство всех вариантов мифа о Крыме.

В структуре крымского мифа особый интерес представляет мифологема «татары-проводники». С одной стороны, она непосредственно связана с восточным вариантом, а с другой – сформировалась на южном берегу Крыма как часть курортного. Проводники начала XIX века кардинально отличаются от своих последователей XX века прежде всего нравственными качествами. Моральная деградация отдельных представителей серьезно повлияла на имидж всего народа. С рубежа веков профессия проводника на крымском побережье долгое время вызывала только негативные ассоциации. Безусловно, данное наполнение мифологемы «татары-проводники», являющейся важным компонентом крымского курортного мифа, непосредственно связано с активным развитием туристической сферы на полуострове, фиксируемой художественными произведениями русских авторов. Так в русской литературе постепенно формируется «профанный» образ крымского юга.

С установлением советской власти на общегосударственном уровне Крым объявляется всесоюзной здравницей рабочих и крестьян. В связи с этим в художественной литературе мифологема «дорогая здравница» преобразуется в мифологему «всесоюзная здравница». Этот аспект исследования крымского мифа представлен в нашем исследовании обзорно и лишь определяет перспективы дальнейших изысканий.

В XX веке компоненты крымского мифа, сформированные ранее, уточняются, изменяются или же трансформируются. Данное обстоятельство позволяет предположить, что крымский миф постоянно развивается, наполняясь новыми смыслами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Миф – это первооснова любой культуры. Миф символичен и находится в состоянии постоянного обновления, новые смыслы появляются, как результат изменений во вне. С помощью мифа человек интерпретирует, классифицирует и осваивает окружающий мир, поддерживает социальный порядок, сораняет культурные ценности. Структурными компонентами мифа являются мифологемы (минимальные вербальные единицы мифа, которые повторяются в семантически однородных рядах и хранят качества мифа) и мифемы (имена мифологических героев, определенных мифологических фактов и объектов культурного наследия), которые ΜΟΓΥΤ быть адекватно дешифрованными не вне данного мифологического дискурса. В нашем случае предметом исследования стали компоненты крымского мифа.

Крымский миф — явление и продукт литературного сознания последних веков. Это новый миф, семантически и структурно отличающийся от архаичного. Можно говорить о том, что крымский миф порождает мифологемы, которые, формируясь как константные представления о Крыме, в конце концов мифологизировались в литературном сознании (как писательском, так и читательском). Отличие крымского мифа от традиционного заключается также в том, что он не сюжетен, и состоит из отдельных элементов, которые репрезентуют крымскую действительность. Для русской литературы рубежа XIX — XX веков наиболее характерными стали такие варианты крымского мифа, как «античный», «христианский», «восточный» и «курортный».

В нашем исследовании проанализированы структурные компоненты таких вариантов крымского мифа, как античный, восточный, Крым как курорт и лечебница.

В русской литературе рубежа XIX–XX веков переосмысливается и дополняется античный вариант крымского мифа, прочно соединяясь с христианским. Это намечается уже в книге стихов М. И. Цветаевой «Лебединый стан» и полностью реализуется в её поэме «Перекоп», а также в эпопее

И. С. Шмелева «Солнце мёртвых». Мифологема «святая земля», по-разному интерпретирована авторами. Для М. И. Цветаевой она неразрывно связана с Белым движением, то есть где они, там и Русь святая, И. С. Шмелев показывает слияние мира живых и мира мертвых.

Многочисленные публикации в научной литературе XIX века о вероятной причастности Крымского полуострова к странствиям гомеровского Одиссея подготовили плодотворную почву для писателей рубежа веков. Они отобразили в «крымских» произведениях мифологических существ, образы и деяния античных героев и памятники античной культуры.

В крымских реалиях художниками переосмысливается гомеровский миф о лестригонах и сиренах. Кровожадные разбойники из поэм античного сказителя органично вписались в ландшафт крымских гор. Мифема «лестригон» в очерках Е. Л. Маркова в содержательном и эмоциональном аспекте совпадает с первоисточником, кроме этого автор говорит о внушительных размерах древних обитателей полуострова. В. Г. Короленко в рассказе «Емельян» не использует прямую номинацию – «лестригон», для него они крымские «аборигены», то есть коренные жители этой местности.

А. И. Куприн отступает от традиции и наполняет мифему «лестригон» иными смыслами. Референтным образом для писателя становятся балаклавские рыбаки. Вымышленный план мифа помогает передать величие духа людей труда и их неразрывную связь с Крымским полуостровом. Мифема «лестригон» в произведениях русской литературы рубежа веков неизбежно ассоциируется с Крымом, что дает возможность назвать её одним из структурных компонентов античного варианта крымского мифа.

Не менее интересна мифема «сирена», представленная в рассказе «Черноморская Сирена» К. М. Станюковича. Мифема сохраняет ключевые характеристики прообраза, что придает героине произведения исключительности: несхожесть с другими женщинами, внешняя привлекательность, способность сводить мужчин с ума. Но при этом Сирена органично вписывается в общество XIX века: богата, одета по последней моде, умна, начитана.

В мифопространстве Крыма на исходе века появляются не только персонажи гомеровского эпоса, но и герои собственно Троянского цикла мифов. Особенно большое внимание в художественной литературе уделялось истории об Ифигении и ее брате Оресте. Эта часть крымского мифа, сформировавшаяся под влиянием писателей-сентименталистов и романтиков, в XX веке «срослась» с полуостровом. Для современных авторов, В. Г. Короленко, С. Я. Елпатьевского, Л. А. Чарской, Ифигения – это неотъемлемая частица Крыма.

Восточный вариант крымского мифа в русской литературе рубежа XIX-XX реализуется прежде всего через использование экзотического по отношению к русской культуре материала. Представления о Крыме как о восточной земле рассмотрены нами на примере мифологемы «мусульманский край». Маркерами Крыма в данном случае становятся этнографические (крымскотатарские) детали, восточный мусульманский колорит, крымские Писатели пытаются легенды, тюркская лексика. описать самобытность экзотической для русского человека культуры. Оппозиция «свой / чужой» крымско-татарского которая была свойственна относительно народа, художественной литературе XIV – XIX веков, трансформируется в «свой / иной» (Е. Л. Марков, К. М. Станюкович, В. М. Дорошевич).

Мифема «Бахчисарай» стала важной частью крымского мифа. Город воспринимали как воплощение крымско-татарской культуры. Созданный А. С. Пушкиным романтический образ Бахчисарайского дворца прочно закрепился в крымском мифе (Е. Л. Марков, К. М. Станюкович, М. Горький). Однако писатели нередко спорят с поэтом и говорят о прозаичности и запущенности Бахчисарая и Ханского дворца (Е. Л. Марков, Луи де Судак).

Мифологема «мусульманский край» дополняется крымскими легендами и крымско-татарской лексикой. Мисхорская историю о красавице Арзы, которая вернулась из плена в образе русалки, сначала увековечили в бронзе, а потом и в словесном искусстве. А. Н. Толстой в рассказе «Пастух и Маринка» соединил крымско-татарскую, славянскую и античную традиции, чем показал

поликультурность крымского полуострова и цельность разных вариантов крымского мифа.

Важными становятся слова, словосочетания на крымско-татарском языке, которые ассоциируются у литературных героев непосредственно с Крымским полуостровом. Например, в рассказе И. А. Бунина «В поле» герои приветствуют друг друга на крымско-татарском языке и вспоминают время, проведённое на полуострове, его природу и жителей.

В русской литературе рубежа XIX-XX веков широко представлен курортный вариант крымского мифа. Популяризатором Крыма как места для отдыха и лечения в некой мере стал А. П. Чехов. Курортный миф проникает в сознание творческой интеллигенции из его произведений, написанных еще до 1888 года (год первой поездки на полуостров писателя). В них содержится ряд стойких мифологем, свойственных крымскому мифу: «дорогой отдых», «дорогая здравница», «крымский пейзаж». Крым воспринимается как идиллическое («райское») место, вожделенное, но не всегда достижимое. Герои сочинений К. М. Станюковича, А. Е. Зарина, А. Н. Толстого, И. А. Бунина, М. А. Булгакова воспринимают Крымский полуостров как тихое место, которое способствует обретению внутреннего равновесия, душевной гармонии, однако посетить его стоит дорого. В повести К. М. Станюковича «Свадебное путешествие» находим и резкое противопоставление северного Петербурга южному Крыму. Непременной особенностью курортного варианта крымского мифа становится утверждённая или подразумеваемая в репликах и мыслях персонажей оппозиция «север / юг» -«Петербург / Крым».

Мифологема «крымский пейзаж», безусловно, бивалентна: с одной стороны – это многовековые гиганты-горы, а с другой – бескрайняя степь; кого-то умиляет лунная ночь, а другие критикуют запущенность пляжей. В рассказах К. М. Станюковича много лестных слов о крымской природе. Очерки М. А. Булгакова, посвященные крымскому отдыху раскрывают неприглядную сторону южного побережья: отсутствие благоустроенных набережных, грязные и неухоженные пляжи, нелепые туристические сборы. В рассказе М. Горького «В

степи» показана другая сторона Крыма — бескрайнее пустынное пространство, где соединяются воедино небо и земля. Можно сказать, что мифологема «крымский пейзаж» реализуется через образы моря, гор, лунной ночи, пляжа, степи и др. Мифологема представляет все планы крымского мифа, поскольку основана на реальных впечатлениях писателей, то есть содержит исторический подтекст.

«Профанный» образ крымского юга реализуется через мифологему «татарыпроводники», которая является важным компонентом крымского курортнотуристического мифа. Представленная мифологема имеет преимущественно негативное содержание. Молодые и статные представители крымско-татарского населения, зарабатывали целые состояния, организовывая конные прогулки зажиточным столичным барышням. Пикантные истории моментально становились предметом изображения литераторов (Е. Л. Марков, А. П. Чехов, К. М. Станюкович, А. И. Куприн, И. С. Шмелев).

Созданию курортного мифа способствовала не только художественная литература, но и средства массовой информации. Всероссийские и местные газеты создавали благоприятную почву для восприятия курортных мифологем, что значительно ускоряло процесс их укоренения в общественном сознании.

С установлением советской власти Крым на государственном уровне объявляется всесоюзной здравницей рабочих И крестьян. Однако художественном дискурсе чаще возникают образы передовиков производства или ценных партийных работников, отдыхающих В крымских санаториях (П. Н. Краснов, Н. Н. Никандров). Этот сегмент крымского мифа представлен в нашем исследовании обзорно и лишь определяет перспективы дальнейших изысканий.

Смешение (взаимопроникновение и взаимодействие) в произведениях русской литературы рубежа XIX–XX веков мифологем, свойственных разным вариантам крымского мифа, доказывает сложившуюся к этому времени относительную устойчивость, а также целостность и нечленимость крымского мифа, несмотря на возможность выделения разных его составляющих.

Перспективой дальнейших исследований может стать изучение процесса трансформации мифологемы «дорогой отдых» во «всесоюзную здравницу», компаративный анализ курортного варианта крымского мифа (например, сопоставление способов его реализации в начале XX и XXI веков). Необходимо продолжить анализ поэтического дискурса начала XX века, поскольку объём диссертации не позволил охватить этот пласт художественной литературы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1. 21 декабря. Декрет СНК об использовании Крыма для лечения трудящихся // Проект, с правкой В. И. Ленина и его замечаниями. ЦПА, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 25896, л. 1 (пункт 2 с правкой В. И. Ленина и его замечания к проекту печатаются под литерой а). Проект, с подписью В. И Ленина; пометки: Н. Семашко || Наркомюст Курский || 410/16. ЦПА, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 16595, л. 2. Декрет: Подлинник. ЦПА, там же, л. 1. «Известия» № 288, 22 декабря (печатается под литерой б)
- 2. Абашев, В. В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века / В. В. Абашев. Пермь : Изд-во Пермского университета, 2000. 404 с.
- 3. Аблаева, А. Т. Крымскотатарский мир в русской прозе XX начала XXI веков: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / А. Т. Аблаева. Симферополь, 2017. 191 с.
- 4. Аблаева, А. Т. Соотношение «своего» и «чужого» в изображении крымскотатарского мира (на материале рассказа А. И. Куприна «В Крыму (Меджид)») / А. Т. Аблаева // Ученые записки Казанского университета. Серия гуманитарные науки. 2017. Т. 159, кн. 1 С. 43–54.
- 5. Авенариус, В. П. Гоголь-гимназист. Первая повесть из биографической трилогии «Ученические годы Гоголя» / В.П. Авенариус. СПб.: изд. П. В. Луковникова, 1897. 232 с.
- 6. Алпеева, Т. М. Социальный миф: сущность, структура / Т. М. Алпеева. Минск: Университетское, 1992. 306 с.
- 7. Альбом всех лучших видов Крыма : 26 гравюр на стали с текстом / [грав. Юлий Берндт] ; изд. Ю. Берндта. Одесса : изд. Эмиля Берндта, 1869. [4], 104 с., 1 л. фронт., 26 л. ил. На обл. загл. : Воспоминание о Крыме ; Поясн. текст. к ил. рус., нем.
- 8. Аскольдов-Алексеев, С. А. Концепт и слово / С. А. Аскольдов-Алексеев // Русская речь. Новая серия. Л., 1928. Вып. 2. С. 28–44.

- 9. Ашик, А. Б. Боспорское царство с его палеографическими и надгробными памятниками, расписными вазами, планами, картами и видами: [в 3 ч.] / Соч. Антона Ашика, дир. Керченского музеума, состоящего в ведении Министерства иностранных дел и члена разных ученых обществ. Одесса: тип. Т. Неймана и К°, 1848—1849. Ч. 1. 1848. ІХ. 117 с.; Ч. 2. 1848. 88 с.; Ч. 3. 1849. XVII. 96 с.
- 10. Бабореко, А. И. А. Бунин. Материалы для биографии (с 1870 по 1917 г.) / А. Бабореко. М.: Худож. лит., 1983. 351 с.
- 11. Бакиров, Н. Э. Основные принципы поэтики Короленко : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Н. Э. Бакиров. Томск, 1979. 18 с.
- 12. Баньковский, Л. В. Бэр: к немалому удивлению моему / Л. В. Баньковский // История и экология. М., 2015. С. 146–155.
- 13. Барская, Т. В тумане дорогих веков / Т. Барская // Советский Крым. 1990.-20 окт.
- 14. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт ; перевод: Зенкин С. Н. М. : Директ-Медиа, 2007. – 459 с.
- 15. Барт, Р. Основы семиологии / Р. Барт // Структурализм: «за» и «против»: сборник статей: перевод с английского, французского, немецкого, чешского, польского и болгарского языков / сост. М. Я. Полякова; под ред. Е. Я. Басина и М. Я. Полякова. М.: Прогресс, 1975. С. 114–163.
- 16. Бахтин, М. М. Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. М. : Художественная литература, 1975. – 504 с.
- 17. Бахтин, М. М. Проблемы творчества Достоевского / М. М. Бахтин. К.: Next, 1994. – 709 с.
- 18. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. М. : Искусство, 1986.-444 с.
- 19. Белевцова, С. О. Мифологема в украинской поетической модели мира первой трети XX столетия (на материале творчества В.Свидзинского и Н. Драй-Хмары): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / С. О. Белевцова. Харьков, 2010. 24 с.

- 20. Белый, А. Символизм как миропонимание / А. Белый. М.: Республика, 1994. 158 с.
- 21. Берков, П. Н. Александр Иванович Куприн: Критико-биографический очерк / П. Н. Белятко. М.–Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. 196 с.
- 22. Беспалова, Е. К. Крымский макромиф в жизни и творчестве В. В. Набокова : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.02 / Е. К. Беспалова. Симферополь, 2006. 237 с.
- 23. Беспалова, Е. К. Крымский макромиф в жизни и творчестве В. В. Набокова : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.02 / Е. К. Беспалова. Симферополь, 2006. 24 с.
- 24. Билык, М. П. «Нет смерти для того, кто любит жизнь...» (тема смерти в «крымских» произведениях И. Бунина) / М.П. Билык // Культура народов Причерноморья. $2004. N cite{2}$ 52, Т. 1. C. 68—71.
- 25. Билык, М. П. «Не устану воспевать вас, звёзды»: образ звёзд и небесных светил в «крымских» произведениях И.А. Бунина / М. П. Билык // Культура народов Причерноморья. 2007. № 122. С. 45–49.
- 26. Билык, М. П. Критерии отбора «крымских» произведений на примере творчества И. А. Бунина / М. П. Билык // Вопросы русской литературы. Межвузовский научный сборник. Симферополь: Крымский архив, 2005. Вып. 11 (68). С. 112—124.
- 27. Билык, М. П. Крым как «утраченный рай» в произведениях И. А. Бунина / М. П. Билык // Культура народов Причерноморья. 2006. № 91. С. 23—26.
- 28. Билык, М. П. Образ Черного моря в «крымских» произведениях И. А. Бунина / М. П. Билык // Культура народов Причерноморья. -2006. -№ 95. С. 61–67.
- 29. Бобраков-Тимошкин, А. Е. «Пражский текст» в чешской литературе конца XIX начала XX веков : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.03 / А. Е. Бобраков-Тимошкин. М., 2004 322 с.

- 30. Богоявленская, И. М. «А читают нарасхват»: Крымский роман Е. Н. Чирикова «Зверь из бездны» / И. М. Богоявленская // Крымский архив, 2000. $N_{\rm 2}$ 6. С. 283–288.
- 31. Богоявленская, И. М. Характер пространственно-временного отношения в эпопее «Солнце мертвых» / И. М. Богоявленская // Крымские международные Шмелевские чтения. Симферополь : Крымский архив, 1995. С. 6–8.
- 32. Бронникова, А. Судьба и творчество Степана Васильевича Руданского, его жизнь в Ялте / А. Бронникова // Крымская пятница. № 6 (163) (от 7 февраля 2014 г.). С. 15.
- 33. Брусилов, А. А. Мои воспоминания (1923) / А. А. Брусилов. М. : Воениздат, 1963. 288 с.
- 34. Булгаков, М. А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2: Роковые яйца / М. А. Булгаков. М. : Голос, 1995. 384 с.
- 35. Булгаков, М. А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3: Собачье сердце / М. А. Булгаков. М. : Голос, 1995. 464 с.
- 36. Булгаков, М. А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 5: Багровый остров. Пьесы, повесть. Черновые тетради романа «Мастер и Маргарита» / М. А. Булгаков. М.: Голос, 1997. 544 с.
- 37. Бунин, И. А. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 1. : Стихотворения (1888—1911); Рассказы (1892—1901) / И. А. Бунин. М. : Воскресенье, 2006.-576 с.
- 38. Бунин, И. А. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 6: «Темные аллеи». Книга рассказов (1938–1953); Рассказы последних лет (1931–1952); «Окаянные дни» (1935) / И. А. Бунин. – М.: Воскресенье, 2006. – 488 с.
- 39. Бунин, И. А. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 4. : Воды многие (1914–1926); Грамматика любви (1914–1926) / И. А. Бунин. М. : Воскресенье, 2006. 536 с.

- 40. Бунин, И. А. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 8. : «Это самая наша Русь!» Любимые имена; Из «Великого дурмана». Публицистика (избранное). М. : Воскресенье, 2006. 544 с.
- 41. Валеева, Л. В. Семиотическая модель мифа в языке. / Л. В. Валеева // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». Т. 24 (63) № 1. Часть 1. 2011. С. 220—224.
- 42. Васильев, А. В. Загадка княжества Феодоро / А. В. Васильев, М. Н. Автушенко. Севастополь : Библекс, 2013. 416 с.
- 43. Вейман, Р. История литературы и мифология (Очерки по методологии и истории литературы) / Р. Вейман. М. : Прогресс, 1975. 344 с.
- 44. Верховых, И. А. Эволюция и художественное своеобразие творчества Н. Никандрова : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / И. А. Верховых. М., 2010. 168 с.
- 45. Вишина, М. Парадигма ключових понять міфологічного аналізу художнього тексту / М. Вишина // Вісник Житомирського державного університету. 2010. Вип. 55. Філологічні науки. С. 140—143.
- 46. Войтович, В. М. Українська міфологія / В. М. Войтович. К. : Либідь, 2002. 662 с.
- 47. Вышницкая, Ю. Мифологические сценарии «Потерянного» и «Обретенного Рая»: духовно-сакральная сфера / Ю. Вышницкая // Актуальні проблеми філології, американські та британські студії: Матеріали IV Міжнародної наук.-практ. конф. 6–8 квітня 2011 р. : В 2 т. Т. 2. К. : Універ-т «Україна», 2011. С. 40–45.
- 48. Газетные старости : обзор русских газет начала XX века [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.starosti.ru/. (дата обращения: 01.02.2018).
- 49. Гайворонский, О. Легенды Бахчисарайского фонтана. Часть III: Сельсебиль («Фонтан слез») [Электронный ресурс] / О. Гайворонский // Релігійний туризм. Режим доступа:

- https://risu.org.ua/ua/relig_tourism/krayeznavstvo_digest/60978/. (дата обращения: 24.03.2018).
- 51. Гачев, Г. Д. Вещают вещи. Мыслят образы / Г. Д. Гачев. М. : Академический проект, 2000.-496 с.
- 52. Гильфердинга, А. Босния, Герцеговина и старая Сербия / А. Гильфердинга. СПб. : Типография Императорской академии наук, 1859. 695 с.
- 53. Гнедич, П. П. Комедии. Т. 1 / П. П. Гнедич. С.-Петербург : Тип. Спб. т-ва печатн. и изд. дела «Труд», 1901.-388 с.
- 54. Головина, И. С. Авторский миф о Добровольчестве в незаконченной поэме М. Цветаевой «Перекоп» / И. С. Головина // Известия Самарского научного центра Российской академии наук [Литература. Литературоведение. Устное народное творчество]. Выпуск № 2–4 Т. 15. 2013. С. 1001–1003.
- 55. Голосовкер, Я. Э. Логика античного мифа [Электронный ресурс] / Я. Э. Голосовкер. М., 1987. Режим доступа: http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Golosovker.html (дата обращения 04.02.2017).
- 56. Голоцван, К. В. Становление массового туризма в России в конце XIX начале XX века: Крым, Кавказ, Волга: дис.. ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / К. В. Голоцван. М., 2009. 286 с.
- 57. Гомер. Одиссея [Электронный ресурс] / Гомер; пер. с древнегреческого В. А. Жуковского Режим доступа: http://lib.ru/POEEAST/GOMER/gomer02.txt (дата обращения 04.02.2018).
- 58. Горький, М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 1: Рассказы, очерки, наброски, стихи (1885-1894) / М. Горький. М. : Наука, 1968. 595 с.
- 59. Горький, М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 3: Рассказы (1896-1897) / М. Горький. М.: Наука, 1969. 542 с.
- 60. Горький, М. Собрание сочинений в 16 т. Т. 16: Очерки. Литературные портреты. Статьи / М. Горький. М. : Правда, 1979. 378 с.

- 61. Горький, М. Письма (1889–1906) [Электронный ресурс] / М. Горький. Режим доступа: http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/pisma/pismo-34.htm. (дата обращения 04.02.2018).
- 62. Горюнова, Р. М. Жанр и система образов (эпопея И. С. Шмелева «Солнце мертвых») / Р. М. Горюнова // И. С. Шмелев: мир ушедший мир грядущий: тезисы докладов II Крымской международной научной конференции, 21–25 сентября. Алушта, 1993. С. 7–8.
- 63. Горюнова, Р. М. Образы и мотивы русского народного эпоса в эпопее И. Шмелева «Солнце мертвых» / Р. М. Горюнова // Крымские международные Шмелевские чтения. Симферополь: Крымский архив, 1995. С. 12–14.
- 64. Грейвс, Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс; пер. с англ. К. П. Лукьяненко; под ред. и с послесл. А. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1992. 620 с.
- 65. Громов, Л. П. Этюды о Чехове. / Л. П. Громов. Ростов-на-Дону: Ростовское областное книгоиздательство, 1951 116 с.
 - 66. Гурко, В. Царь и царица / В. Гурко. M. : Вече, 2008. 384 c.
- 67. Гурьянова, Н. Два штриха из биографии / Н. Гурьянова // Крымская газета. 1993. 23 окт.
- 68. Гуцол, С. Психологічні особливості структурних складових неоміфологічного наративу / С. Гуцол // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. 2011. Вип. 1. С. 103—108.
- 69. Дегтярев, П. А. Любимый край Ивана Бунина // У литературной карты Крыма / П. А. Дегтярев, Р. М. Вульф. Симферополь: Крым, 1965. С. 109–112.
- 70. Демешко, Н. Э. Россия и Крым: проблема интеграции крымских татар в конце XIX века / Н. Э. Демешко // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. Тула, 2017. № 2. С. 16–24.
- 71. Дмитриева, Н. Л. Крымские метафоры в русской поэзии / Н. Л. Дмитриева // Крымский текст в русской культуре. СПб, 2008. С. 99–111.
- 72. Дорошевич, А. Миф в литературе XX века / А. Дорошевич // Вопросы литературы. 1970. № 2. С. 122–141.

- 73. Дорошевич, В. М. Собрание сочинений в 3 т. Т. 3: Крымские рассказы [Электронный ресурс] / В. М. Дорошевич. М.: Товарищество И. Д. Сытина, 1906. Режим доступа: https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D1%83%D1%82%D0%B5%D0%B2%D1%8 В%D0%B5_%D0%BD%D0%B0%D0%B1%D1%80%D0%BE%D1%81%D0%BA%D 0%B8_(%D0%94%D0%BE%D1%80%D0%BE%D1%88%D0%B5%D0%B2%D0%B 8%D1%87). (дата обращения: 23.06.2015).
- 74. Дьяконов, И. М. Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов. 3-е изд. М. : Либроком, 2009. 248 с.
- 75. Дюков, Е. Я. Два слова о «гомеопате» и кривобокой врачебной этике / Е. Я. Дюков // «Вестник гомеопатической медицины». 1900. № 11.— С. 331—336.
- 76. Едошина, И. А. Миф, мифологема, мифема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры / И. А. Едошина. // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 3 Т. 1. 2009. С. 79–81.
- 77. Елпатьевский, С. Крымские очерки. Год 1913-й / С. Елпатьевский; вступ. слово, прим. Д. Лосева. Феодосия : Издательский дом «Коктебель», 1998. 144 с.
- 78. Ельмслев, Л. Пролегомены к теории языка / Л. Ельмслев // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 264–389.
- 79. Зарин, А. Е. В поисках убийцы : Романы. Рассказы / А. Е. Зарин. М. : Современник, 1995. 461 с.
- 80. Засодимский, П. В Крыму. Город смерти и веселья / П. Засодимский. М. : Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1902.-70 с.
- 81. Земская, Ю. Н. Теория текста: учеб. пособие / Ю. Н. Земская ; под ред. А. А. Чувакина. М. : Флинта; Наука, 2010. 224 с.
- 82. Зорин, А. Л. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII первой трети XIX века / А. Л. Зорин. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с.

- 83. Иванов, А. В. Учебное пособие по изучению литературоведческих методологий XX в. (психоаналитическая критика, структурализм, структурносемиотический метод, мифологическая критика) / А. В. Иванов. Могилев: Издво Могилевского ун-та, 1998. 48 с.
- 84. Иванов, Вяч. Вс. Славянские языковые моделирующие семиотические системы / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. М. : Наука, 1965. 247 с.
- 85. Измайлов, В. В. Путешествие в полуденную Россию / [Соч.] Владимира Измайлова: в 4 ч. Новое издание, вновь обработанное автором. М. : в Тип. Христоф. Клаудия, 1805. Ч. 1. 236 с.; Ч. 2. М. : в Университетской тип., у Лоби, Гария и Попова, 1802. 220 с.; Ч. 3. 1–266, 271–274 с.; Ч. 4. М. : в Университетской тип., у Лоби, Гария и Попова, 1802. 204 с.
- 86. Имагологические аспекты русской и зарубежных литератур: межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. О. Ю. Поляков. Киров : Радуга-ПРЕСС, 2013.-10.5 п. л.
- 87. Имагология: теоретико-методологические основы / О. Ю. Поляков, О. А. Полякова. Киров: Радуга-ПРЕСС. 162 с.
- 88. Казарин, В. П. Стихотворение А. А. Ахматовой «Вновь подарен мне дремотой...» (Опыты реального комментария). Публикация 2 / В. П. Казарин, М. А. Новикова // Вопросы русской литературы. Межвуз. науч. сб. : Вып. 20 (77). Симферополь : Крымский Архив, 2012. С. 11–18.
- 89. Караулов, Г. Э. Исторические вопросы, решаемые натуралистом / Г. Э. Караулов. Одесса, 1878. С. 511–534 (оттиск).
- 90. Карлейль, Т. История Французской революции / Т. Карлейль; пер. с англ. Ю. В. Дубровина и Е. А. Мельниковой (ч. І). М.: Мысль, 1991. 575 с.
- 91. Кассирер, Э. Философия символических форм: в 2 т. Т. 2: Мифологическое мышление / Э. Кассирер. М.; СПб.: Университетская книга, $2001.-280~\rm c.$
- 92. Кессиди, Ф. Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии / Ф. Х. Кессиди; отв. ред. А. Е. Зимбули. 2-е изд., испр., доп. СПб.: Алетейя, 2003. 360 с.

- 93. Климович, Л. На службе просвещения: о первой тюркоязычной газете «Терджиман» и ее издателе И. Гаспринском / Л. Климович // Гаспринский И. Из наследия. Симферополь: Таврия, 1991. С. 4–22.
- 94. Кобылко, Н. А. Мифологема как ключевое понятие мифокритики: современные подходы [Электронный ресурс] / Н. А. Кобылко // Современная филология: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Уфа, июнь 2014 г.). Уфа: Лето, 2014. С. 4–6. Режим доступа: https://moluch.ru/conf/phil/archive/108/5817/. (дата обращения: 26.02.2018).
- 95. Коваленко, И. Таврические ведомости [Электронный ресурс] / И. Коваленко. Режим доступа: http://www.krimoved.crimea.ua/ history5.html. (дата обращения: 27.08.2018).
- 96. Кодзова, С. История Крыма / С. Кодзова. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2015. 464 с.
- 97. Козлов, А. С. Мифологическое направление в литературоведении США: учеб. пособие для фил. фак. ун-тов / А. С. Козлов. М. : Высш. шк., 1984. 175 с.
- 98. Козубовская, Г. П. Рубеж XIX–XX веков: миф и мифопоэтика / Г. П. Козубовская. Барнаул: Алтайская гос. пед. академия, 2011. 318 с.
- 99. Кордонский, С. Мифологемы и идеологемы / С. Кордонский // Рынки власти: Административные рынки СССР и России. М.: ОГИ, 2000. 240 с.
- 100. Короленко, В. Г. Собрание сочинений в 6 т. : Т. 4. Повести, рассказы, очерки / В. Г. Короленко. М. : Правда, 1971. 409 с.
- 101. Коцюбинський, М. Твори : в 7 т. Т 1: Повісті та оповідання (1897–1908) / М. Коцюбинський К. : Наукова думка, 1974. 408 с.
- 102. Коцюбинський, М. На камені: Кримські оповідання та листи / М. Коцюбинський Сімферополь: Таврія, 1972. 120 с.
- 103. Кошелев, В. А. Таврическая мифология Пушкина: Литературноисторические очерки / В. А. Кошелев. — Великий Новгород — Симферополь — Н. Новгород: ООО «Растр», 2015. — 303 с.

- 104. Кравченко, А. К. Миф как национально специфичный компонент языковой картины мира: сравнительный анализ вербальной репрезентации алтайских и америндских мифов: дис. ... канд. филол. наук 10.02.19 / А. К. Кравченко. Горно-Алтайск, 2007. 167 с.
- 105. Краснов, П. Н. От Двуглавого Орла к красному знамени: В 2 книгах Кн. 1. / П. Н. Краснов. М. : Айрис-пресс, 2005. 200 с.
- 106. Крымские проводники [Электронный ресурс] // Русское слово. 3 июня (21 мая) 1911 года. Режим доступа: http://starosti.ru/article.php?id=27600. (дата обращения: 13.04.2018).
- 107. Крымский миф в русской культуре первой половины XIX в. : свод малоизвестных свидетельств современников: [сборник] / изд. подгот. : К. В. Борисова, А. В. Кошелев [и др.] ; науч. ред. В. А. Кошелев. Великий Новгород ; Симферополь ; Нижний Новгород : РАСТР, 2017. 768 с.
- 108. Кун, Н. А. Легенды и мифы Древней Греции / Н. А. Кун. М. : Издательство Юрайт, $2018.-430~\mathrm{c}.$
- 109. Купина, Н. А., Битенская, Г. В. Сверхтекст и его разновидности // Человек текст культура / Под ред. Н. А. Купиной, Т. В. Матвеевой. Екатеринбург: Инс-т развития регионального образования, 1994. С. 214—233.
- 110. Куприн, А. И. Избранные сочинения [Электронный ресурс] / А. И. Куприн. М. : Художественная литература, 1985. Режим доступа : http://lib.ru/LITRA/KUPRIN/listrygo.txt. (дата обращения: 24.03.2016).
- 111. Куприн, А. И. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 3 / А. И. Куприн. М. : Правда, 1964. 369 с.
- 112. Куприн, А. И. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 5: 1908–1913 / А. И. Куприн. М. : Правда, 1972. 428 с.
- 113. Куприн, А. И. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 9: Очерки, воспоминания, статьи / А. И. Куприн. М. : Правда, 1964. 598 с.
- 114. Куприна-Иорданская, М. К. Годы молодости [Электронный ресурс] / М. К. Куприна-Иорданская. Режим доступа: https://e-libra.ru/read/407533-gody-molodosti.html. (дата обращения: 15.02.2019).

- 115. Кур'янов, С. О. Кримський текст у російській літературі: генезис, структура, функціонування : автореф. дис. ... доктора філол. наук : 10.01.02 / С. О. Кур'янов. Сімферополь, 2014. 40 с.
- 116. Курлов, П. Г. Гибель императорской России / П. Г. Курлов. М. : Захаров, 2002.-143 с.
- 117. Курьянов, С. О. «...тайный ключ русской литературы» : генезис, структура и функционирование Крымского текста в русской литературе X–XIX веков : монография / С. О. Курьянов. Симферополь: Бизнес-информ, 2014. 424 с.
- 118. Курьянов, С. О. О Крымском тексте раннего М. Горького /
 С. О. Курьянов // Филология и литературоведение. 2014. № 6 (33). С. 10.
- 119. Курьянов, С. О. Понятие Крымского мифа как основы Крымского текста / С. О. Курьянов // Вопросы русской литературы. 2014. № 27 (84). С. 189–203.
- 120. Курьянов, С. О. Понятие крымского текста и крымского мифа: литературоведческий аспект / С. О. Курьянов // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, 2014а. Вип. 36. С. 139—143.
- 121. Курьянова, В. В. Крымский текст в творчестве Л. Н. Толстого: монография / В. В. Курьянова. Симферополь: Бизнес-Информ, 2015. 220 с.
- 122. Курьянова, В. В. «Человек стоит на первом плане»... (Проблема «крымского текста» в творчестве Л. Н. Толстого: художественные произведения, трактаты и статьи) / В. В. Курьянова // Яснополянский сборник: 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012. С. 107–121.
- 123. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. М. : ОГИЗ, 1937. 518 с.
- 124. Леви-Строс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс ; пер., вступ. статья и примеч. А. Б. Островского. М. : Республика, 1994. 384 с.

- 125. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
- 126. Левченко, Γ . Міф проти історії: Семіосфера лірики Лесі Українки : монографія / Γ . Левченко. K. : Академвидав, 2013. 332 с.
- 127. Леонтьев, К. Н. Моя литературная судьба. Воспоминания / К. Н. Леонтьев. – М. : Русская книга, 2002. – 526 с.
- 128. Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А. Н. Николюкина. Институт научн. информации по общественным наукам РАН. М.: НПК «Интелвак», 2001. 1600 с.
- 129. Лихачев, Д. С. Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения. М., 1997. Т. 1. С. 33–42.
- 130. Літературознавча енциклопедія. У 2 т. Т. 2 / авт.-уклад. Ю. Ковалів. К. : Академія, 2007.-624 с.
- 131. Лосев, А. Ф. Диалектика художественной формы / А. Ф. Лосев // Форма Стиль Выражение. М. : Мысль, 1995. С. 5–296.
- 132. Лосев, А. Ф. Миф Число Сущность / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1994. 919 с.
- 133. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. М. : Политиздат, 1991. 524 с.
- 134. Лоскутникова, М. Б. Особенности стиля А. П. Чехова (на материале рассказов «Длинный язык» и «Дама с собачкой») / М. Б. Лоскутникова // Вестник РУДН. Литературоведение. Журналистика. 2009. № 4. С. 5–13.
- 135. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров / Ю. М. Лотман. М. : Языки русской культуры, 1996.-464 с.
- 136. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. М. : Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992-272 с.
- 137. Лотман, Ю. М. Миф имя культура / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Учен. зап. Тартуский ун-т. 1973. Вып. 308. С. 287.

- 138. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. СПб. : Искусство-СПБ, 2004. 704 с.
- 139. Лотман, Ю. М. История и типология русской культуры [Электронный ресурс] / Ю. М. Лотман // Историк. Режим доступа: http://www.historicus.ru/Lotman_Istoriya_i_tipologiya_russkoi_kulturi/ . (дата обращения: 24.04.2017).
- 140. Лошаков, А. Г. Сверхтекст: семантика, прагматика, типология: автореф. дис. ... докт. филол. наук : 10.02.01 / А. Г. Лошаков. Киров, 2008. 48 с.
- 141. Лыткина, О. И. Концепт текст миф / О. И. Лыткина // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2010. N 1. С. 141—148.
- 142. Люсый, А. П. Крымский текст в русской литературе / А. П. Люсый. СПб. : Алетейя, 2003.-314 с.
- 143. Люсый, А. П. Крымский текст русской культуры и проблема мифологического контекста: дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01 / А. П. Люсый. М., 2003. 186 с.
- 144. Майданов, А. С Познавательные функции мифов [Электронный ресурс] / А. Майданов // Полигнозис. 2010. № 3 (39). Режим доступа: http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=518. (дата обращения: 01.04.2016).
- 145. Майстрах, В. Ф. Полезные советы (1917.02.17) [Электронный ресурс] / В. Ф. Майстрах // газета «Трудовая копейка», 1917 Режим доступа: http://starosti.ru/article.php?id=53735. (дата обращения: 01.02.2018)
- 146. Майстрах, В. Ф. Полезные советы (1916.05.18) [Электронный ресурс] / В. Ф. Майстрах // газета «Трудовая копейка». Режим доступа: http://starosti.ru/archive.php?y=1916&m=05&d=18. (дата обращения: 01.02.2018).
- 147. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский ; пер с англ. М. : Рефл-бук, 1998. 304 с.

- 148. Мамардашвили, М. К. Символ и сознание / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.
- 149. Марков, Е. Л. Очерки Крыма: Картины крымской жизни, истории и природы / Марков Е. Л. Очерки Крыма. Симферополь: ООО «Терра-АйТи», 2015. 528 с.
- 150. Маркс, Н. А. Легенды Крыма : в 3 вып. / Н. А. Маркс Симферополь : Таврида , 1990 Вып 1. 1990. 40 с.
- 151. Маслова, В. А. Лингвокультурология: учебное пособие для вузов / В. А. Маслова. М.: Академия, 2001. 202 с.
- 152. Мастеров, Б. М. Психология саморазвития: психотехника риска и правила безопасности / Б. М. Мастеров. Рига: ПЦ «Эксперимент», 1995. 190 с.
- 153. Маяковский, В. В. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 6: 1924—первая половина 1925 гг. / В. В. Маяковский; подгот. текста и примеч. И. С. Эвентов, Ю. Л. Прокушев. М.: ГИХЛ, 1957. 565 с.
- 154. Маяковский, В. В. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 8: 1927 г. / В. В. Маяковский ; подгот. текста и примеч. В. А. Катаняна. М. : ГИХЛ, 1958. 461 с.
- 155. Маяковский, В. В. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 9: 1928 г. / В. В. Маяковский; подгот. текста и примеч. В. А. Арутчева. М.: ГИХЛ, 1958. 612 с.
- 156. Меднис, Н. Е. Сверхтексты в русской литературе / Н. Е. Меднис. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2003. 170 с.
- 157. Меднис, Н. Е. Феномен сверхтекста [Электронный ресурс] / Н. Е. Меднис. Режим доступа: http://www.megansk.ru. (дата обращения: 28.11.2011).
- 158. Мелетинский, Е. М. О литературных архетипах / Е. М. Мелетинский. М.: РГГУ, 1994. С.11.
- 159. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. 3-е изд., репринтное. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. $407~\rm c.$

- 160. Мельникова, Ю. В. А. Ф. Лосев и тартуская семиотическая школа: Опыт теоретического диалога [Электронный ресурс] / Ю. В. Мельникова. Режим доступа: http://www.lib. tsu. ru/mminfo/000063105/296/image/296_102. Pdf. (дата обращения: 02.04.2018).
- 161. Миллер, Б. В., Таты, их расселение и говоры [Электронный ресурс] / Б. В. Миллер Баку : Издание Общества обследования и изучения Азербайджана, 1929. Режим доступа: http://www.miacum.ru/docs/taty/index.html (дата обращения: 15.12.2018).
- 162. Михайлова, М. В. «Крым считаю своей второй родиной...» (Крым в творчестве и судьбе Н. Н. Никандрова) / М. В. Михайлова // Русская литература конца XIX начала XX века в зеркале современной науки. В честь В. А. Келдыша. Исследования и публикации. [Составители О. А. Лекманов, В. В. Полонский; под общей ред. В. В. Полонского]. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 305—312.
- 163. Мишучков, А. А. Специфика и функции мифологического сознания /
 А. А. Мишучков // Кредо, 2000. № 6. С. 87–101.
- 164. Муромцева-Бунина, В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью / В. Н. Муромцева-Бунина. М. : Сов. писатель, 1989. 512 с.
- 165. Мюллер, М. От слова к вере. Миф и религия / М. Мюллер, В. Вундт. М. : Эксмо ; СПб. : Terra fantastika, 2002. 864 с.
- 166. Наливайко, Д. С. Козацька християнська республіка : (Запорозька Січ у західноєвроп. іст.-літератур. пам'ятках) / Д. С. Наливайко. К. : Дніпро, 1992. 495 с.
- 167. Нестеров, М. В. Давние дни: встречи и воспоминания / М. В. Нестеров. М.: Искусство, 1959. 308 с.
- 168. Никандров. Н. Н. Путь к женщине. Роман, повести, рассказы. / Н. Н. Никандоров ; сост. и коммент. М. В. Михайловой ; вступ. ст. М. В. Михайловой, Е. В. Красиковой. СПб. : РХГИ, 2004. 508 с.
- 169. Объявления (1908.06.21) [Электронный ресурс] // «Брачная газета». Режим доступа: http://starosti.ru/key_article.php?keyword=%E1%F0%E0%F7%

- ED%EE%E5%20%EE%E1%FA%FF%E2%EB%E5%ED%E8%E5. (дата обращения 04.02.2018).
- 170. Опарин, А. А. Колесо в колесе. Археологическое исследование книги пророка Иезекииля / А. А. Опарин. Харьков : Факт, 2003. 175 с.
- 171. Орехов, В. В. В лабиринте Крымского мифа / В. В. Орехов. Симферополь Н. Новгород: ООО «Растр», 2017. 579 с.
- 172. Орехов, В. В. Крымская Илиада. Крымская (Восточная) война 1853—1856 годов глазами современников: литература, архивы, пресса // Л. А. Орехова, В. В. Орехов, Д. К. Первых, Д. В. Орехов. Симферополь: Симферопольская городская типография, 2010. 480 с.
- 173. Орехова, Л. А. «Бахчисарайский фонтан» А. С. Пушкина в литературе путешествий по Крыму: проблемы интерпретации / Л. А. Орехова // Вестник Псковского государственного университета. Выпуск 1. Серия «Социальногуманитарные науки». Псков : Псковский государственный университет, 2015. С. 258–265.
- 174. Оригинальное ходатайство курортных дам (1913.08.27) [Электронный ресурс] // «Крымский курортный листок», 1913. Режим доступа: http://starosti.ru/article.php?id=38022. (дата обращения 23.03.2018).
- 175. Осаченко, Ю. С. Введение в философию мифа: учеб. пособие для вузов / Ю. С. Осаченко, Л. В. Дмитриева. М.: Интерпракс, 1994. 173 с.
- 176. Остапенко, И. В. Крым в художественном сознании Бориса Чичибабина / И. В. Остапенко // Крымский Архив, 2016. № 4 (23) С. 110–118.
- 177. Остапенко, И. В. Художественный мир Бориса Чичибабина в литературоведческой рецепции: монография / И. В. Остапенко. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2015. 206 с.
- 178. Павлова, И. Г. Мифологема и архетип в поэзии украинского постмодерна: семантическое и функциональное измерение (на примере поэзии Оксаны Забужко) / И. Г. Павлова, Ю. В. Бондаренко // Молодой ученый. 2013. № 12. С. 870—872. Режим доступа: https://moluch.ru/archive/59/8578/. (дата обращения: 28.11.2017).

- 179. Пахарева, Т. А. Миф о юге в прозе А. И. Куприна: пособие по спецкурсу для студентов-филологов / Т. А. Пахарева, С. П. Строкина. Севастополь: Вебер, 2012. 196 с.
- 180. Плахотный, А. С. Ливадия: бывшая резиденция русских царей; известная профсоюзная здравница; место встречи Сталина, Рузвельта, Черчилля в 1945 году / А. С. Плахотный, А. А. Косовский. Ялта: Таврида, 1995
- 181. Побережье Крыма национальная собственность [Электронный ресурс] // газета «Новое время», 01 сентября (19 августа) 1917 года. Режим доступа: http://starosti.ru/article.php?id=55200. (дата обращения: 01.02.2018).
- 182. Покушение на самоубийство [Электронный ресурс] // Русское слово. 19 (06) июля 1908 года. Режим доступа : http://starosti.ru/article.php?id=14186. (дата обращения: 02.04.2018).
- 183. Попова, З. Д. Очерки по когнитивной лингвистике / З. Д. Попова, И. А. Стернин. М. : АСТ «Восток-Запад», 2007. 226 с.
- 184. Приходько, А. Н. Концепты и концептосистемы / А. Н. Приходько. Днепропетровск: Белая Е. А., 2013. 307 с.
- 185. Пришвин, М. М. Ранний дневник. 1905—1913 [Электронный ресурс] / М. М. Пришвин. СПб. : ООО «Изд-во "Росток"», 2007. 800 с. Режим доступа: http://prishvin.lit-info.ru/prishvin/dnevniki/dnevniki-otdelno/krym-1913.htm. (дата обращения: 05.07.2018).
- 186. Проложение тропинок по Яйле (1913.07.20) [Электронный ресурс] // «Крымский курортный листок». Режим доступа: http://starosti.ru/archive.php?y=1913&m=07&d=20. (дата обращения: 02.02.2018).
- 187. Пророкова, С. А. Исаак Ильич Левитан / С. А. Пророкова. К. : Радянська школа, 1990. 159 с.
- 188. Протопопов, И. Н. Исторический путеводитель по Севастополю [Электронный ресурс] / И. Н. Протопопов, С. И. Соваж; под ред. А. М. Зайончковского. СПб.: Тип. гл. упр. уделов, 1907. V, 298, 7 карт. Режим доступа: http://elib.shpl.ru/ru/nodes/1702-protopopov-s-istoricheskiy-

- putevoditel-po-sevastopolyu-spb-1907#page/1/mode/grid/zoom/1. (дата обращения 01.02.2018).
- 189. Прохоров, Ю. Е. В поисках концепта / Ю. Е. Прохоров. М. : Флинта, $2008.-146~\mathrm{c}.$
- 190. Путеводитель по Крыму для путешественников: с приложением статьи: «Берег Крыма от Феодосии до Евпатории как климато-лечебная местность» [Электронный ресурс] / М. Сосногорова 2 изд. исправл. Одесса: типография Л. Нитче, 1874. 362 с. Режим доступа: http://franco.inforost.org/ru/nodes/864-sosnogorova-m-putevoditel-po-krymu-dlya-puteshestvennikov-s-prilozheniem-stati-bereg-kryma-ot-feodosii-do-evpatorii-kak-klimato-lechebnaya-mestnost-odessa-1874#page/1/mode/grid/zoom/1.— (дата обращения 07.02.2018)
- 191. Пушкин, А. С. Письмо Дельвигу А. А., середина декабря 1824 г. первая половина декабря 1825 г. Михайловское / А. С. Пушкин // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 16 т. Т. 13. Переписка, 1815—1827. М. ; Л. : Издво АН СССР, 1937. С. 250—252.
- 192. Ращевская, Е. П. Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века: автореф. дис. ... кан. наук по культурологии: 24.00.01 / Е. П. Ращевская. Киров: 2006. 17 с.
- 193. Риттер, К. История землеведения и открытий по этому предмету / К. Риттер. – СПб. : Издание О. И. Бакста, 1864. – 208 с.
- 194. Родина, М. В. Миф и его поэтика в цикле К. С. Льюиса «Хроники Нарнии» : проблема художественной функциональности: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.03 / М. В. Родина. Воронеж, 2015. 265 с.
- 195. Святловский, В. В. Южный берег Крыма и Ривьера / В. В. Святловский. СПб. : тип. А. С. Суворина, 1902. 230 с.
- 196. Сейдаметов, Э. X. Эмиграция крымских татар в XIX нач. XX вв. / Э. X. Сейдаметов // Культура народов Причерноморья. 2005. № 68. С. 30—33.

- 197. Секеринский, С. А. Из этнической истории Крыма и Северной Таврии (вторая половина XVI начало XX вв.) / С. А. Секеринский // Советская тюркология. № 4.-1988.-C.87—97.
- 198. Сентиментальные путешествия в Тавриду: П. И. Сумароков, И. М. Муравьев-Апостол / изд. подгот. И. С. Абрамовская, А. А. Охременко; науч. редактор В. А. Кошелев. Великий Новгород Симферополь Н. Новгород : ООО «Растр», 2016. 507 с.
- 199. Слухай, Н. Лингвистика сферы сакрального: русская культурноязыковая традиция (введение) / Н. Слухай // Біблія і культура: Зб. наук. ст. Чернівці: Рута, 2008. Вип. 10. С. 116 123.
- 200. Соболев, В. Радио на южном берегу Крыма / В. Соболев // Радио всем. 1927. № 9. С. 218.
- 201. Собрание сочинений К. М. Станюковича: в 10 т. Т. 10: Рассказы и повести (1901–1903). М.: Правда, 1977. 721 с.
- 202. Собрание сочинений К. М. Станюковича: в 10 т. Т. 9: Рассказы и очерки 1989–1901. М.: Правда, 1977. 445 с.
- 203. Собрание сочинений К. М. Станюковича: в 13 т. Т. 12: Жрецы; Черноморская сирена; Нянька; Матроска; Маленькие моряки. М.: Издание А. А. Карцева, 1898. 553 с.
- 204. Ставицкий, А. В. Онтология современного мифа / А. В. Ставицкий. Севастополь: Рибэст, 2012. 544 с.
- 205. Ставицкий, А. В. Роль мифа в поиске и обретении смысла / А. В. Ставицкий // Актуальные проблемы гуманитарного образования и культуры в современных условиях: материалы двух научно-практических конференций. Сборник научных трудов; сост. А. Н. Баранецкий, А. В. Ставицкий. Севастополь: Рибэст, 2006. С. 82—87.
- 206. Ставицкий, А. В. Современный миф: его природа и предназначение / А. В. Ставицкий. Севастополь: Рибэст, 2013. 156 с.
- 207. Строганов, М. В. «Мифологические предания счастливее для меня воспоминаний исторических...» (И не только Пушкин) / М. В. Строганов //

- Крымский текст в русской культуре: Материалы международной научной конференции. 4—6 сентября 2006 г. / Под ред. Н. Букс, М. Н. Виролайнен. СПб. : Изд-во Пушкинского Дома, 2008. С. 72—88.
- 208. Строкина, С. П. Анализ пространства в повести А. И. Куприна «Яма» / С. П. Строкина // Гуманитарная парадигма. 2017. № 3. С 23—27.
- 209. Строкина, С. П. История и миф как составляющие хронотопа очерка А.И. Куприна «Светлана» / С. П. Строкина // Вопросы русской литературы: Межвуз. науч. сб. Симферополь: Крымский Архив, 2009. Вып. 16 (73). С. 100–107.
- 210. Судак, Луи де. Мели, Фернан де. Рамбо Альфред. Французские путешественники в Крыму. XIX век / Луи де Судак. Симферополь : Н.Оріанда, 2014. 312 с.
- 211. Сулейманова, Дж. Н. Причины возникновения образа Тамерлана в крымскотатарской литературе (конец XIX в. первая четверть XX в.) / Дж. Н. Сулейманова // Ученые записки ТНУ. Серия: «Филология». 2005. Т. 18 (57). № 3. С. 222–228.
- 212. Сухих, И. Н. Русская литература для всех. Классное чтение! (От Блока до Бродского) / И. Н. Сухих. СПб. : Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2013. 736 с.
- 213. Тайлор, Э.-Б. Первобытная культура : пер. с англ. / Э.-Б. Тайлор. М. : Политиздат, 1989. 398 с.
- 214. Театральное эхо (1909.06.13) [Электронный ресурс] // «Петербургская газета», 1909 Режим доступа: http://search1.ruscorpora.ru/search.xml?env=alpha&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&mydocsize=&dpp=&spp=&spd=&text=lexform&mode=main&sort=gr_tagging&lang=ru&nodia=1&req=%EA%F0%FB%EC&p=108&docid=84878&sid=3. (дата обращения: 20.03.2018).
- 215. Телеграмма [Электронный ресурс] // Московский листок. 15 (02) января 1903 года. Режим доступа : http://starosti.ru/article.php?id=6969. (дата обращения: 28.01.2018).

- 216. Телеграммы [Электронный ресурс] // Русь. 15 (05) мая 1908 года. Режим доступа : http://starosti.ru/article.php?id=12395. (дата обращения: 28.01.2018).
- 217. Тимофеев, Л. И. Краткий словарь литературоведческих терминов: кн. для учащихся / ред.-сост. Л. И. Тимофеев, С. В. Тураев. 2-е изд., дораб. М. : Просвещение, 1985.-208 с.
- 218. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. М. : Политиздат, 1990. 148 с.
- 219. Толстой, А. Н. Хождение по мукам: Трилогия. В 2 т. Т. 1: Сестры (1921–1922) / А. Н. Толстой. М.: Художественная литература, 1987. 376 с.
- 220. Толстой, А. Н. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 1: Повести и рассказы (1908–1911). Чудаки : Роман / А. Н. Толстой. М. : ГИХЛ, 1982. 600 с.
- 221. Толстой, А. Н. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 3: Повести и рассказы. 1917–1924. Аэлита: Роман / А. Н. Толстой. М. : ГИХЛ, 1958. 712 с.
- 222. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического: избранное / В. Н. Топоров. М.: Прогресс; Культура, 1995. 624 с.
- 223. Топоров, В. Н. Петербург и петербургский текст русской культуры / В. Н. Топоров // Ученые записки Тартусского государственного университета. Труды по знаковым системам. Тарту, 1989. Вып. XVIII. –С. 26–27, 85.
- 224. Топоров, В. Н. Петербургский текст русской литературы: избранные труды / В. Н. Топоров. СПб. : Искусство-СПБ, 2003. 616 с.
- 225. Торнау, Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера / Ф. Ф. Торнау. М. : АИРО-XX, 2002.
- 226. Тюпа, В. И. Фрагменты Петербургского интертекста / В. И. Тюпа // Анализ художественного текста. М.: Издательский центр «Академия», 2006. С. 264–272.
- 227. Українка Леся. Зібрання творів : у 12 т. Т. 1: Поезії. К. : Наукова думка, 1975. 448 с.

- 228. Успенский, Г. И. Полное собрание сочинений в 14 т. Т. 10, кн. 1: Кой про что. Письма с дороги. Очерки и рассказы. 1886–1887 / Успенский Г. И.; подгот. Текста и коммент. Н. В. Алексеевой. М.: Изд-во АН СССР, 1953. 648 с.
- 229. Фадеева, Т. М. Крым в сакральном пространстве : история, символы, легенды / Т. М. Фадеева. Симферополь : Бизнес-Информ, 2000. 304 с.
- 230. Филимонов, С. Б. Из прошлого русской в Крыму: поиски и находки историка-источниковеда / С. Б. Филимонов. Симферополь : Н. Оріанда, 2010. 408 с.
- 231. Фомичев, С. А. Миф и словесность: Статьи разных лет. СПб. Тверь : Изд-во Марины Батасовой, 2017. 230 с.
- 232. Фрай, Н. Архетипний аналіз: теорія мітів / Н. Фрай // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. ; За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 109–135.
- 233. Фрунзе, М. В. Памяти Перекопа и Чонгара [Электронный ресурс] / М. В. Фрунзе. Режим доступа: [http://militera.lib.ru/h/sb_perekop_i_chongar/ 04.html]. (дата обращения: 01.08.2016).
- 234. Цветаева, М. И. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 2: Стихотворения 1921–1941 гг. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. М. : Эллис Лак, 1994. 592 с.
- 235. Цветаева, М. Лебединый стан: книга стихов о Белой гвардии. Перекоп: Поэма / М. Цветаева. Тирасполь : Фирма «Конкордия»; МП «Вега», 1991. 195 с.
- 236. Цветаева, М. И. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1: Стихотворения 1906—1920 гг. / М. И. Цветаева; сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. М.: Эллис Лак, 1994. 640 с.
- 237. Цветаева, М. И. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 3: Поэмы. Драматические произведения / М. И. Цветаева; сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. – М.: Эллис Лак, 1994. – 816 с.

- 238. Цветков, В. Ж. Генерал Алексеев / В. Ж. Цветков. М. : Вече, 2013. 144 с.
- 239. Чарская, Л. А. Записки гимназистки / Л. А. Чарская ; худож. А. Власова. М. : Стрекоза-Пресс, 2005. 190 с.
- 240. Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Т. 1 : 1880–1882 / Редкол. : Н. Ф. Бельчиков, Д. Д. Благой, Г. А. Бялый, А. С. Мясников, Л. Д. Опульская, А. И. Ревякин, М. Б. Храпченко и др. М. : Наука, 1983. 615 с.
- 241. Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Т. 20 : 1887 сентябрь 1888 / Редкол. : Н. Ф. Бельчиков, Д. Д. Благой, Г. А. Бялый, А. С. Мясников, Л. Д. Опульская, А. И. Ревякин, М. Б. Храпченко и др. М. : Наука, 1975. 587 с.
- 242. Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Т. 23 : Март 1892—1894 / Редкол. : Н. Ф. Бельчиков, Д. Д. Благой, Г. А. Бялый, А. С. Мясников, Л. Д. Опульская, А. И. Ревякин, М. Б. Храпченко и др. М. : Наука, 1977. 685 с.
- 243. Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Т. 3: 1884—1885 / Редкол.: Н. Ф. Бельчиков, Д. Д. Благой, Г. А. Бялый, А. С. Мясников, Л. Д. Опульская, А. И. Ревякин, М. Б. Храпченко и др. М.: Наука, 1983. 628 с.
- 244. Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Т. 4: 1885–1886 / Редкол.: Н. Ф. Бельчиков, Д. Д. Благой, Г. А. Бялый, А. С. Мясников, Л. Д. Опульская, А. И. Ревякин, М. Б. Храпченко и др. М.: Наука, 1984. 548 с.
- 245. Чехов, А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Т. 5: 1886 / / Редкол.: Н. Ф. Бельчиков, Д. Д. Благой, Г. А. Бялый, А. С. Мясников, Л. Д. Опульская, А. И. Ревякин, М. Б. Храпченко и др. М. : Наука, 1985. 708 с.
- 246. Шалюгин, Г. А. «Жить в провинции у моря...». А. П. Чехов и Крым : восп., письма, очерки, фот. / Г. А. Шалюгин. Симферополь : Таврия, 2006. 175 с.
- 247. Шейгал, Е. И. Семиотика политического дискурса: дис. ... д-ра филол. наук : 10.02.01 / Е. И. Шейгал. Волгоград, 2000. 432 с.

- 248. Шишова, Ю. Л. Лингвистическая объективация мифологемы пути в современной англоязычной литературе: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Ю. Л. Шишова. СПб., 2002. 14 с.
- 249. Шмелев, И. С. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1: Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея / И. С. Шмелев. М.: Русская книга, 1998. 640 с.
- 250. Шмелев, И. С. Письма В. В. Вересаеву 1921 г. (1921) / И. С. Шмелев // Солнце мёртвых. М. : Согласие, 2000. 318 с.
- 251. Элиаде, М. Аспекты мифа [Электронный источник] / М. Элиаде. Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/el_asp/index.php. (дата обращения: 02.04.2014).
- 252. Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. Том 11. изд. 7. М.: Т-ва «Бр. А. и И. Гранатъ и Ко». 1911.
- 253. Этимологический словарь русского языка / состав. Г. А. Крылов. СПб. : ООО «Полиграфуслуги», 2005. 432 с.
 - 254. Юнг, К. Г. Душа и архетип / К. Г. Юнг. К. : Port-Royal, 1996. 384 с.
- 255. Юнг, К. Г. Сознание и бессознательное / К. Г. Юнг. СПб. ; М. : Университетская книга АСТ, 1997. 544 с.
- 256. Юнг, К. Г. Структура души [Электронный ресурс] / К. Г. Юнг // Зеркало сна. Режим доступа: https://www.yourdreams.ru/biblio/pages/carl-gustav-jung-ss-1.php. (дата обращения: 21.01.2018).
- 257. Яблоновская, Н. Бунин в Крыму / Н. Яблоновская // М. Билык, Н. Яблоновская. И. А. Бунин и Крым. Симферополь: РИО ТЭИ, 2003. С. 17–43.
- 258. Якобсон, Р. В поисках сущности языка / Р. Якобсон // Семиотика: антология; сост. Ю. С. Степанов. изд. 2-е, испр. и доп. М. : Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 111–126.
- 259. Mickiewicz, Adam. Poezja [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://literat.ug.edu.pl/xxx/amwiersz/0037.htm. (дата обращения: 01.09.2015)
- 260. Pageaux, D.-Y. De l'imagerie culturelle à l'imaginaire / D.-Y. Pageaux // Précis de literature compare. P., 1989. P. 139–140.