

СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

ISSN 0132-1366

№ *Ри* РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·
· ВЕДЕНИЕ



журналу

40

лет



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН



2005

НОЯБРЬ •

ДЕКАБРЬ •

Содержание

СТАТЬИ

- Шнирельман В. А.* (Москва). От “советского народа” к “органической общности”: образ мира русских и украинских неоязычников..... 3
- Бартмицкий Е.* (Люблин). Польский язык как символ национальной самобытности.. 27
- Ахтерберг Й., Порембска М.* (Эрланген–Нюрнберг). К вопросу о витальности кашубского языка: экспериментальное исследование в Глоднице 38

* * *

- Из словаря “Славянские древности” 49

СООБЩЕНИЯ

- Усикова Р.П.* (Москва). В.М. Иллич-Свитыч и македонско-русская лексикография конца XX – начала XXI века 69
- Ряпина Т.В.* (Москва). Отражение языковой матрицы в структуре переводного текста (Иосиф Бродский по-польски и по-немецки) 77
- Серпикова Н.В.* (Москва). Перфект как один из способов выражения посессивности в болгарском и русском языках 87

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Лаптева Л.П.* М.Ю. Досталь. И.И. Срезневский и его связи с чехами и словаками 95
- Толстая С.М.* А. Navrátilová. Narození a smrt v české lidové kultuře..... 101
- Волбуев В.В., Орехов А.М.* Польские военнопленные в РСФСР, БССР и УССР (1919–1922 годы). Документы и материалы. Подготовил И.И. Костюшко 105

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Филатова Н.М.</i> “Круглый стол” “Проблемы идентификации в славянской культуре”.....	107
<i>Евстратова А.</i> Современное состояние литератур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Материалы “круглого стола”	113
<i>Вельмезова Е.В.</i> Международная конференция “Германо-славянская мозаика и меньшинства Центральной и Восточной Европы”	119

НЕКРОЛОГИ

Памяти Владимира Константиновича Волкова (1930–2005)	121
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2005 г.	124

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.К. ВОЛКОВ (главный редактор),
М.А. ВАСИЛЬЕВ, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ,
Р.П. ГРИШИНА, В.И. КОСИК, Г.Ф. МАТВЕЕВ,
В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, С.В. НИКОЛЬСКИЙ, В.Я. ПЕТРУХИН,
М.А. РОБИНСОН (зам. главного редактора),
Л.А. СОФРОНОВА, Б.Н. ФЛОРЯ, В.А. ХОРЕВ, Т.В. ЦИВЬЯН

А.В. Болдов (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *Адельгейм И.Е.* (отдел литературоведения),
Белова О.В. (отдел культурологии), *Якушкина В.И.* (отдел лингвистики),
Стыкалин А.С. (отдел истории)

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л.А., Пономарева Е.В., Веслова И.Ю.*

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а, Телефон 938-01-20
E-mail: jurslav@rambler.ru



© 2005 г. В. А. ШНИРЕЛЬМАН

ОТ “СОВЕТСКОГО НАРОДА” К “ОРГАНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ”:
ОБРАЗ МИРА РУССКИХ И УКРАИНСКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ

К идеям, создаваемым на наших глазах русскими неоязычниками, можно подходить с трех разных позиций. С точки зрения профессиональных ученых (историков, археологов, этнографов и лингвистов), речь идет о деятельности дилетантов, не только искажающих “научные факты”, но и прибегающих к откровенным фальшивкам (“Влесова книга”) в поиске псевдонаучных оснований для своих фантастических построений. Поэтому такие ученые стараются не замечать деятельности неоязычников или, в крайнем случае, яростно критикуют их за “искажение исторической истины”. Вторую позицию занимают правозащитники, обнаруживающие в идеологии неоязычников признаки шовинизма и расизма и поэтому обвиняющие их в возбуждении межэтнической розни. Оба эти подхода, разумеется, имеют свои серьезные основания. Но возможен и третий подход, связанный с изучением самих основ неоязыческого мировоззрения, включающих отношение к таким вечным вопросам бытия, как жизнь и смерть, человек и природа, личность и общество, гендерные отношения, символика и пр. Именно об этом и пойдет речь в данной работе.

Но начать следует с определения. В западной науке раздаются голоса о том, что использование введенного христианами термина “язычники” некорректно и должно быть оставлено, так как имеет негативные коннотации [1]. Однако и такие авторы признают, что некоторые западные общины сами называют себя языческими. В России одно из самых авторитетных общинных объединений, Круг Языческой Традиции (КЯТ), также вполне осознанно использует этот термин, не видя в нем ничего зазорного. Поэтому и я считаю его вполне приемлемым. Вместе с тем, лидеры КЯТ протестуют против термина “неоязычество”, утверждая, что они восстанавливают “исконную традицию” дохристианского времени (см., например: [2. С. 66]).

Однако имеется множество аргументов, позволяющих в этом сомневаться. Наиболее очевидные из них следующие. Во-первых, нынешние язычники активно пользуются не только кириллической письменностью, принесенной на Русь христианами (у первобытных славян-язычников письменности вовсе не было), но и Интернетом, что для аутентичного язычества аномально. Во-вторых, они представляют себя родовыми общинами, “воспроизводящими родовые (языческие) отношения в новых поколениях” и принадлежащими к “одному ро-

ду-племени”, хотя ничего общего с аутентичными родовыми общинами у современных организаций городских обитателей не обнаруживается¹. В-третьих, первобытные религиозные верования были теснейшим образом связаны с традиционным образом жизни и социальной организацией, что также отсутствует у современных язычников. В-четвертых, стремясь защищать древние курганы не только от хищнического разрушения, но и от археологов, современные язычники не осознают, что они бы ничего не знали ни о курганах, ни о погребенных в них людях, если бы не было современной науки. В-пятых, в языческие времена у славянских племен не было и никакой унифицированной системы верований. Такая система создается лишь ныне нашими современниками. Наконец, в-шестых, существует немало язычников, предпочитающих называть свои верования “этническими”. Но никаких этнических (в современном смысле) образований в первобытности не было, а были родо-племенные общности, имевшие совершенно иные основания и иную структуру. Все это говорит о том, что нынешние язычники являются людьми, тесно связанными со своей эпохой, с ее социальными отношениями и понятиями. Между ними и исконными язычниками – целая пропасть. Вот почему мне представляется разумным сохранить термин “неоязычество”².

Смерть Советского Союза – рождение неоязычества

Советский период отличался от дореволюционного не только политическим устройством, но и концепцией жизни и смерти. Царская империя подчеркивала свою преэминентность в истории, а советская власть всеми силами стремилась освободиться от “темного” исторического прошлого. Царская империя отличалась консерватизмом и ценила традицию, а советская власть ломала все прошлые традиции и устремлялась вперед к “светлому будущему”. Все это, безусловно, влияло на концепцию жизни и смерти. Православных в царской империи успокаивала мысль о возвращении в “царство небесное”, “царство Христово”. А советские люди жили ради будущего, ради построения грядущего счастливого общества на земле. Соответственно, для православных смерть означала воссоединение с предшествующими поколениями, встречу с предками, хранителями вековых традиций, а для советских людей она знаменовала вступление в когорту героев, отдавших жизнь за светлое будущее. Поэтому будущее значило для советских людей много больше, чем прошлое, и глубокое знание истории поначалу не представляло большой ценности.

¹ Отдав 20 лет изучению первобытных и традиционных обществ, я с сожалением обнаруживаю, что нынешние адвокаты “родо-племенных религий” вовсе незнакомы с огромной научной литературой, посвященной этим сюжетам. С научной точки зрения, странно звучит утверждение язычников о том, что они будто бы “воспроизводят родовые отношения в новых поколениях”. Столь же странно звучит стремление Н. Сперанского познать “первоначальные (т.е. дохристианские. – В.Ш.) ценности нашего народа” (см.: [3]). Ведь неясно, о каком “народе” может идти речь для дохристианской Руси, наполненной различными племенными общностями, не ощущавшими никакого единства. Поэтому у неоязычников и встречаются такие нелепости, когда, например, Калининградская “Община Сколотов”, присвоив себе скифское имя, почитает древние прусские святыни, хотя ни скифы, ни пруссы не имели никакого отношения к древним славянам! Возможно, все это происходит потому, что роль духовных лидеров взяли на себя люди, далекие от гуманитарных наук и поэтому незнакомые со спецификой гуманитарного знания.

² Термин “неоязычество” используют и другие исследователи (см. [4–7]).

Вместе с тем советская власть десятилетиями внушала людям идеи коллективизма и нерушимой общности. Эти идеи воспринимались людьми на двух уровнях: на одном – как общность “советского народа”, или гражданская общность, на другом – как этническая или этнокультурная общность. Первое лучше усваивалось русскими и обрусевшими людьми, второе – титульными народами республик разного уровня, а также этническими группами, ощущавшими дискриминацию. Однако в условиях авторитарного режима никакого гражданского общества в СССР так и не возникло. Зато советские механизмы формирования власти и ее реальные действия прямо или косвенно укрепляли этническую идентичность как чувство принадлежности к примордиальной общности. В частности, в послевоенный период советские условия существования консервировали традицию и прививали людям чувство “самобытности”. Ведь, с одной стороны, только коренные народы, способные продемонстрировать свою самобытную культуру, могли рассчитывать на получение автономии или каких-либо иных льгот и привилегий. С другой же – в условиях сталинских депортаций народов и продолжавшейся дискриминации этих народов в последующие десятилетия люди в особенности ощутили свою нерасторжимую связь с этнической принадлежностью, делавшей их объектом преследований или, напротив, открывавшей путь к льготам независимо от личных качеств.

При этом, как ни парадоксально, концепция самобытности исключала религию (ибо советское общество подчеркивало свой атеизм), но в то же время включала народную обрядность. В 1960–1970-х годах такое отношение к действительности стало даже укрепляться властями под лозунгом создания новой советской обрядности. Некоторые исследователи объясняют это тем, что к 1960-м годам марксизм-ленинизм утратил свою революционную притягательность и превратился в “очень консервативный набор идеологем, оправдывавших и поддерживавших существующий порядок” [8. Р. 24]. Поэтому введение социалистических обрядов, начиная с 1960-х годов, было “попыткой лидеров остановить закат политической религии” [8. Р. 43]. При этом, восстанавливая народные праздники, советские чиновники “стремились убрать оттуда, насколько возможно, их христианское содержание, оставляя нетронутым языческое. Восстановление язычества не рассматривалось как угроза, в отличие от роста общественного интереса к церкви” [9. Р. 46] (см. также: [8. Р. 137–139]).

Разочарование в идее коммунизма, нараставшее с 1960-х годов, заставило советского человека обратиться к прошлому. Чем более призрачным и неустойчивым казалось будущее, тем привлекательнее становилась идея прошлого. Кульминацией таких настроений стал нашумевший роман В. Чивилихина “Память” (1982), по выходе которого многие принялись изучать свою генеалогию. Идея счастливого будущего быстро сменилась страстным желанием вернуться к корням, что стало поворотным моментом в умонастроениях советского человека и обозначило его сдвиг к постсоветской модели. Это же послужило важным рубежом в становлении неоязычества (см.: [10. С. 226–237]), и не случайно первая русская националистическая организация, сознательно выковывывавшая неоязыческие идеологемы, взяла себе название “Память”³.

³ Один из организаторов движения, В. Емельянов, вспоминал, что “Память” была задумана как языческая, антихристианская организация (см.: [11. С. 3]).

Родившись в последние советские десятилетия и став нелегитимным ребенком советской власти в эпоху ее распада, русское неоязычество восприняло целый ряд советских представлений и стереотипов⁴. Среди них – этническое видение действительности, вера в примордиальный образ народа (этноса), преклонение перед “народной (крестьянской) традицией”, приоритет коллектива (органической общины) перед личностью, вера в живительную силу родной земли, а также глубоко укоренившееся ощущение постоянно нависавшей над страной угрозы, исходившей от якобы безусловно враждебного окружения. В том же ряду стояли полное неприятие христианства и ксенофобия. Но если для советской власти борьба с христианством и ксенофобия вытекали непосредственно из государственной идеологии атеизма и противостояния капиталистическому Западу, то в головах неоязычников обе эти концепции смешались и превратились в защиту России как “русского государства” от “инородцев” и их “разрушительного влияния”. В то же время они продолжают верить в “счастливое будущее”, ища опору не в дискредитировавшем себя в их глазах рациональном “марксизме-ленинизме”, а в иррациональных традиционалистских концепциях⁵.

Вот, например, как были сформулированы задачи Славянского неоязыческого движения “родноверов” на Вече, состоявшемся 7 августа 2004 г. в г. Кобрин (Белоруссия): “В условиях глобальной цивилизационной, идеологической и информационной войны против наших народов Родная Вера становится реальной духовной альтернативой чужеродным космополитическим системам. Противники используют старые и новые, все более изощренные формы агрессии против наших народов. В духовной сфере – это навязывание авраамических религий, насильственная евангелизация общества, подмена этнических религий искусственно созданными псевдоучениями, зомбирующими людей. В связи с этим мы считаем, что необходимо поставить вопрос перед правозащитными организациями о неправомерности монополии авраамических религий, ведущей к сращиванию церкви и государства, а также принудительной христианизации населения в государственном масштабе через СМИ, систему дошкольного и среднего образования”.

А вот как “родноверы” понимают свою идентичность. “Родовое Славянское Вече решило считать славянскими родноверческими общинами те, которые генетически принадлежат к славянскому роду (суперэтносу); чтят традиционный славянский обычай; считают Родовое мировоззрение основным; славят исконных Славянских Богов (славянский политеизм)” [15]. Еще четче дорожную для этих неоязычников мысль выражает пользующийся у них высоким уважением волхв Доброслав (А. Добровольский): “Под кровью необходимо понимать жизненное наследие расы... Кровь является носителем особой сокровенной силы.

⁴ Многие деятели неоязыческого движения подчеркивают свою приверженность идеям коммунизма и коммунистической морали. Для них язычество представляется не религией, а идеологией или мировоззрением. Религию они отождествляют с “мракобесием”, что полностью соответствует установкам советского атеизма (об этом см.: [12]). По словам национал-социалиста Доброслава, “природопожирающий капитализм есть уродливое порождение иудохристианской цивилизации”. Он призывает: “ЕДИНСТВЕННЫЙ ВЫХОД ИЗ ТУПИКА – НАЗАД. Назад к своим изначальным языческим ценностям, назад от культа наживы к культуре Жизни, назад к своей солнечной религии – обожанию Природы” [13].

⁵ В этом они солидарны с некоторыми европейскими левыми, также обратившимися к иррационализму, как это отметил П. Бурдьё [14. Р. 185].

Чистота крови является сокровищем. Нарушить чистоту рода, значило навсегда утратить родство с Предками-Покровителями” [16].

Следовательно, главными основаниями деятельности “родноверов” являются, с одной стороны, вера в биологический (расовый) характер этнической общности, а с другой – стремление защитить ее культурные основы от размывания в условиях глобализации. При этом самым страшным противником им видятся мировые (“авраамические”) религии, подрывающие идею “самобытности”. Поэтому для главы Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры (ССО СРВ) В.С. Казакова первостепенную важность представляют такие символы, как “одна Родина, одна кровь, один язык, одна вера” или, короче, “Природа, Родина, Народ”⁶ [17]. А первым правилом Славянской общины Свентовида (г. Славянск-на-Кубани) является “стремление к языческому будущему НАЦИИ” [18]. Правда, для некоторых других активистов неоязыческого движения знаковыми символами служат “род, семья, община, племя, народ, Земля и Природа”, а не нация и национальность. В этом смысле ССО СРВ с его нездоровым интересом к “кровному родству” противостоит КЯТ, деятели которого 17 марта 2002 г. подписали Битцевское обращение, направленное против расизма и неонацизма в языческом движении (это – новое веяние в неоязыческом движении, ибо до конца 1990-х годов многих его лидеров коричневые тенденции не особенно тревожили).

Неоязычество и этнонационализм

Неоязычество ознаменовало поворот советского национализма к религии и расиализации действительности. В прошлом немало специалистов по национализму (начиная с Карлтона Хейеса [19]) сравнивали его с секулярной религией (о концепции гражданской и политической религии см.: [20–22; 8. Р. 37–44; 23–24]). Похоже, что в XXI в. секулярная религия превращается в религию настоящую с креном к фундаментализму, тем более что, как показал Хейес, национализм унаследовал многие особенности религии, прежде всего христианства (миф, ритуал, процессии, памятные места, культ святых, священные тексты и символы, гробницы великих людей и пр.). Двести лет национализма не привели человечество к счастью, и сейчас национальное государство переживает кризис. Национализм, как и коммунизм, постигло глубокое разочарование. Глобализация вызывает у людей смешанные чувства и заставляет многих обращаться к культурным корням. Отсюда рост фундаментализма, провозглашающего, что теперь не будущее, а именно прошлое нуждается в защите. Весьма ярко и последовательно это представлено Славянским неоязычеством, сознательно объединяющим религию с этнонационализмом⁷. Ведь и неоязычество, и национализм объявляют Богом нацию или этническую группу, превращая их в эпических героев, первопредков⁸.

⁶ Этот лозунг взят у “национал-социалистического язычника” Доброслава (см.: [13]).

⁷ Характерно, что тот же лидер ССО СРВ В. С. Казаков не делает различия между религией и идеологией.

⁸ Здесь уместно вспомнить, что в 1790-х годах в революционной Франции были попытки ввести религию Разума, а затем – поклонение Высшему Существо. Это и было тогда религией национализма (см.[19. Р. 56]).

Вот почему особую ценность для неоязычников приобрела “чистая традиция”, якобы чудом избежавшая чужеродного влияния. Эта логика естественным образом приводит русских и украинских неоязычников к образу дохристианской Руси, еще не испорченной “инородцами”⁹. Именно этой Руси приписывается головокружительная история, изобретение письменности, необычайная мудрость, непревзойденная боевая слава, создание первых мировых империй, господство над другими народами и щедрое наделение их своими культурными достижениями. Такая неизбывная ностальгия по отдаленному прошлому делает понятным необычайный расцвет псевдоисторического мифотворчества в среде русских и украинских неоязычников. Поэтому их религиозные трактаты очень часто напоминают историсофские сочинения.

Тем самым идеология, исповедуемая русскими и украинскими неоязычниками, позволяет причислить их к категории этнических националистов. Действительно, большинство из них по старой советской традиции отождествляют этническую группу с этнонацией¹⁰. Например, для Доброслава “язычество дословно – то же, что и народность. Народное языческое мироощущение есть чувство кровное, национальное, в отличие от международных религий христианства и ислама” [25]. Так язычество отождествляется с национализмом или, точнее, этнонационализмом, и это столь же характерно для украинских пропагандистов неоязычества [26. С. 4–5; 27. С. 95] (см. также [28. С. 38–39]), как и для марийских [29. С. 53–59] или латышских [30. С. 80–113]. Ведь ведущее место в их иерархии ценностей занимают ценности этнические – во-первых, этническая культура, включая религию, а во-вторых, этнократическое государство. Но “этническую группу”, “общину” (*Gemeinschaft*) они ставят выше государства. В соответствии с доктриной “самобытности”, неоязычники убеждены в том, что каждая этническая группа уникальна во всех своих проявлениях, т. е. должна по определению обладать не только самобытным языком и культурой, но и своей собственной “этнической религией”. Последние ежегодные международные конгрессы неоязычников, начиная с 1998 г., регулярно объявляли себя Конгрессами этнических религий¹¹. На бывшей европейской части СССР лишь литовские неоязычники стараются избегать этнизации своей религии. Они предпочитают говорить о “балтийской духовной традиции”, придавая ей территориальное, а не этническое значение [32. С. 11–12].

Бессмертие народа

Для “этнической религии” достаточно типичны взгляды лидера киевских язычников Зореславы (Г. Лозко), опубликовавшей в 1994 г. книгу об “украинском язычестве”. В ней она сделала попытку систематизировать древнеславян-

⁹ В России корни такого яростного неприятия внешнего влияния уходят к славянофилам, негативно воспринимавшим любые культурные заимствования, презрительно называя их “подражанием”.

¹⁰ В известной степени это справедливо, ибо термин “язычество” есть ничто иное, как калька с греческого “этнос”.

¹¹ Показательно, что этот подход смыкается с тем, который демонстрирует духовный лидер французских Новых правых А. де Бенуа, высоко оценивающий язычество именно за его способность сохранять и подпитывать локальные культурные идентичности (см.: [31. Р. 186]). Не случайно руководимое А. Аратовым (Огневедом) издательство “Русская Правда” выпустило недавно его книгу “Как можно быть язычником” (М., 2004).

ские мифы и верования, описать обряды и продемонстрировать, как эти исконные духовные ценности были вытравлены христианством. Лозко прославляет самобытную народную культуру, якобы не поддающуюся ни влиянию “имперского центра”, ни соблазнам зарубежных духовных веяний. В язычестве она видит исконную этническую религию украинского народа, будто бы пронесенную тем через всю свою историю, несмотря на попытки враждебных сил искоренить ее. Она убеждает своих последователей в том, что украинцы как единая этническая общность существовали задолго до появления в Восточной Европе христианства. Тем самым все, что ей известно о древнем славянском язычестве, она приписывает именно украинцам [28].

Свою идею о том, что язычество является “этнической религией” украинцев, Лозко в последние годы регулярно развивает на научных конференциях и симпозиумах (например, в июле 1997 г. и в апреле 1998 г. в Киеве). При этом она всячески отмежевывается от “новых религиозных движений”, настаивая на том, что ее собственная вера является самобытной и одной из древнейших. Себя и своих соратников она объявляет “правопреемниками этнической Церкви, которая была запрещена в 988 г.” [33. С. 4–5]¹². Она призывает поклоняться природе, а не “богочеловеку”, и настаивает на том, что спасение природной среды связано с культивацией “высокого уровня этнической энергии” у “коренных этносов”. Ибо только последним дано сохранить естественную природу от уничтожения. При этом этнос Лозко понимает как “кровнородственную общность людей”, обладающую своими самобытными культурой, языком и религией, имеющую общие исторические воспоминания и занимающую единую территорию. Лозко утверждает, что “этнические религии” возникают естественным путем. Иными словами, она выступает убежденной сторонницей примордиалистских взглядов, причем и таких крайних, которые занимаются биологизацией этноса. Не случайно она пытается поправлять Л.Н. Гумилева и утверждает, что этносы отличаются друг от друга не только ментально, но и генетически. Это якобы и создает различия в их поведении. Мало того, отождествляя этнос с нацией, а язычество с национализмом, Лозко пытается монополизировать и идею украинского национализма¹³ [35. С. 47–48] (см. также: [28. С. 38–39]).

Аналогичным образом петербургский создатель “Русской Религии” В.М. Кандыба утверждает, что поведенческие стереотипы и ценностные ориентации передаются якобы генетически [36. С. 9, 104, 201]¹⁴. Признавая эволюционные изменения и расовые смешения, он специально оговаривает: “Единственно, что не менялось, это природная генетическая воинственность – “русский дух”, абстрактное мышление, склонность к ничем не ограниченной свободе, внутренняя доброжелательность и гостеприимство” [37. С. 25] (см. также: [38. С. 30.]). То же самое можно встретить во множестве других неоязыческих произведений. Например, симпатизирующий неоязычеству писатель Ю. Петухов доказывает, что “при естественных условиях развития крупные смешанные культурно-этнические сообщества практически неистребимы, они могут существовать, внешне изменяясь, но сохраняя первичные формы внутренне, десятки тысячелетий” [39.

¹² Той же установки придерживаются и русские неоязычники. Например, в Уставе ССО СРВ записано: “Союз является правопреемником государственного вероисповедания России, запрещенного в итоге правительственного переворота 988–990 гг.” [34].

¹³ Лозко является главой Объединения Родноверов Украины и входит в праворадикальное движение А. Богорода.

¹⁴ Эту книгу написал В. М. Кандыба.

С. 229–230]. Аналогичные представления популярны и на Западе, и один автор определил их как “представление о вневременном прошлом, до недавнего времени не изменяющемся, если не считать тривиальных или циклических процессов” [40. Р. 1264].

Так, “дух народа”, этические представления и задатки выносятся за рамки истории и становятся вечными внеисторическими категориями. Это соответствует идее бессмертия этнической группы, пронизывающей сочинения неоязычников. Ставя группу (“народ”) выше личности, неоязычники озабочены, прежде всего, идеей бессмертия народа. Тем самым, будучи неотъемлемой частью своего народа, и человек получает надежду на бессмертие. Например, по словам Кандыбы, “объективно существует не отдельный смертный человек, а бессмертное человеческое сообщество, в котором навечно сохраняются только духовные ценности” [37. С. 380]. Человеческих индивидуальностей Кандыба не признает, для него существенны лишь крупные интегрированные человеческие общности. Они-то и являются единственными объективными целостностями, только с их существованием и следует считаться.

Концепции времени

Вряд ли кто-либо станет спорить с тем, что жизнь этнической группы длится несравненно дольше, чем жизнь одного человека. Однако вычислить длительность жизни народа еще не удавалось ни одному ученому. Между тем неоязычники смело берутся за решение такой задачи. Они пользуются одновременно двумя моделями времени: одна – циклическая (ее символизирует свастика), другая – линейная, причем отсчет времени часто ведется от момента ухода под воду легендарного континента (Атлантиды или Арктиды). Циклическая система связана с природным циклом и временами года; она же рассматривает жизнь и смерть как вечный круговорот и “вечное возвращение” (М. Элиаде). Не случайно среди неоязычников сильна тяга к индуизму с его идеей реинкарнации¹⁵. А линейная система придает нации невиданную протяженность во времени и делает ее бессмертной, подчеркивая неизменность ее духа.

Лидеры Калужской славянской общины и Обнинской ведической общины “Трояна” начинают “славянский календарь” с 11 999 г. до н. э. [42. С. 70]. Почему? Здесь речь идет о книжных знаниях, почерпнутых из работ атлантологов, где говорится о том, что индийская хронология начинается якобы с 11 652 г. до н. э., а хронология индейцев-мая – с 11 653 г. до н. э.¹⁶ Правда, остается неясным, какое отношение эти хронологии имеют к “славянской эре”. Еще удивительнее то, что авторы вовсе не намерены слепо им следовать. В первом издании своей книги они рекомендовали “для удобства” начинать отсчет времени с

¹⁵ В свое время М. Элиаде полагал, что современный человек полностью расстался с такими представлениями, приняв идею линейного времени и согласившись с необратимостью событий (см. [41. С. 23]). Однако изучение мифов современного неоязычества показывает, что архаические воззрения древних до сих пор имеют высокий спрос.

¹⁶ Сведения о календаре мая восходят к работам фламандского путешественника Шарля-Этьена Брассера, первого переводчика хроник мая, узнавшего о них из книги Диего де Ланды. По-своему интерпретируя данные этих хроник, именно Брассер выдвинул в 1864 г. идею, по которой мая якобы знали о гибели Атлантиды, произошедшей будто бы около 9937 г. до н.э. (см. об этом: [43. Р. 56–57]).

11 999 г. до н.э. (“От Спасения Мира”), ибо тогда, по их мнению, 1997 г. легко становился 13 997 годом¹⁷.

В любом случае, если для христиан основными точками отсчета служат сотворение мира и рождение Иисуса Христа, то у многих неоязычников это связано с легендарной датой гибели Атлантиды или гипотетической Прародины. Правда, разные неоязыческие общины и движения пользуются разными датами. В отличие от “славян-родноверов”, петербургские “венеды” начинают свою эру с 13 000 г. до н. э., а украинцу Л. Силенко больше полюбился 9 000 г. до н.э. Владивостокская «Славянская православная община “Щит Симаргла”» начинает свою эру то с 5 508 г. до н.э., то с 23 908 г. до н.э.

Зато московская община “Родолубие” порывает с этой традицией и ведет отсчет времени от основания некоего “Славенска Великого”, заложенного будто бы в 2591 г. до н.э. «Содружеству Природной Веры “Славия”» больше полюбился 964 г., год высшего военного успеха Святослава, когда он победил Хазарию. Активисты КЯТ ведут счет времени от падения последнего прибалтийского языческого центра, Арконы (1 168 г.).

Украинский неоязыческий журнал “Сварог” также призывает к отказу от григорианского календаря и восстановлению исконного языческого. Он провозглашает: «Пока украинцы будут находиться в плену иудейско-христианского календаря и религии, у еврейских раввинов будет основание заявлять о том, что “все народы будут служить только Иегове”» [47. С. 39]. Поэтому украинские неоязычники живут по своему языческому календарю, регулярно устраивают собственные празднества и обряды и имеют свое вероучение “Волховник” [28. С. 81–91] (о праздновании Перунова дня см.: [48. С. 41]). Они начинают свою эру с рождения “украинской цивилизации”¹⁸ (т.е. “трипольского времени”), датируя это событие 5 508 г. до н.э. [49]. В любом случае, упомянутые линейные хронологии придают народу запредельную древность и делают его фактически бессмертным.

В то же время не забыто и циклическое время, с которым связана идея периодических взлетов и падений. У омских “инглингов”¹⁹ календарь основан на 144-летних циклах. Этот календарь самобытен до предела и не находит аналогий нигде, даже в славянской традиции, хотя лидер “инглингов” А. Хиневич и

¹⁷ Позднее Казаков “исправился” и теперь начинает “славянскую эру” с 12000 г. до н.э. Такие манипуляции с цифрами характеризуют неоязычество как инновацию, ибо древнее язычество включало идею магии чисел, которые невозможно было поменять просто по желанию. Например, заявляя, что зодиакальная эпоха, т.е. интервал между сменой знаков весеннего равноденствия, длится будто бы 2160 лет и что двенадцать таких эпох составляют “год Сварога” (см., например: [44. С. 5]), А.И. Асов определяет продолжительность этого периода “около 27000 лет” (а не 25920 лет как это следует из строгих математических расчетов). В дальнейшем он уже безоговорочно пользуется цифрой 27000 лет, ибо иначе его хронология существенно разойдется с исторической, которой он пытается следовать для позднейших эпох (ср. [45. С. 34, 165, 173]). Между тем, строгость, а не приближительность (!) астрологических подсчетов диктуется тем, что в их основе лежат священные числа. Например, в основе ведической традиции лежали магические числа 3, 7, 12 и 72, а вавилонские жрецы использовали числа 1, 72 и 200 (см.: [46. Р. 163]).

¹⁸ Эту “украинскую цивилизацию” (Аратта), располагавшуюся якобы на территории первобытной Украины, выдумал бывший археолог Ю. Шилев, пользующийся большим авторитетом у современных язычников.

¹⁹ Последователи неоязыческой Древнерусской англистической церкви “Жива Храм Инглии”, возникшей в 1991 г. и запрещенной властями Омска в 2004 г. Термин “инглинги” взят из скандинавской мифологии.

настаивает на его славянском характере. Год начинается с 20 сентября, каждый год имеет свое обозначение (Белой Собаки, Белого Тура и пр.)²⁰ и состоит из 9 месяцев, а неделя – из 9 дней [50. С. 7; 51. С. 56–57].

Совмещение обеих моделей времени представляется неоязычникам очень важным, ибо оно позволяет им надеяться на возрождение Российской империи. Например, история русских в изображении Кандыбы сводится к бесконечным взлетам и падениям – образованию крупнейшей мировой империи, охватывающей едва ли не добрую половину Старого Света и уж во всяком случае Евразию, и ее крушению и распаду на многочисленные народы и государственные образования, вступавшие в кровопролитные войны друг с другом [37. С. 90]. Такие циклы будто бы повторялись в истории неоднократно. Чтобы придать идее циклического развития элемент наукообразия, Кандыба относит известные археологические культуры неолита и бронзового века к палеолиту, затем “организует” мировую катастрофу и снова описывает те же самые культуры, но уже в соответствии с их реальным местом в археологической хронологии. Эта концепция нужна автору для того, чтобы, во-первых, легитимизировать право русского народа как минимум на все земли бывшей Российской империи или СССР, а во-вторых, вселить в читателя надежду на восстановление целостности и могущества Российского государства во всем его прежнем объеме. Любопытно, что, утверждая неистребимое стремление “русов” к построению всеобъемлющей Империи от Тихого океана до Атлантического, автор одновременно отмечает их свободолюбие, якобы мешавшее созданию единой централизованной власти на всей “Русской земле” [37. С. 106].

В то же время он широко применяет и линейную систему времени, всерьез уверяя читателя, будто Ригведа была древнейшей священной книгой “русов” еще 18 млн лет назад (эта дата взята у Блаватской)! Одновременно он утверждает, что Ригведа была написана “прародителем русов” Орием 10 млн лет назад. И это еще не все. Он скрупулезно перечисляет “древнерусские священные книги”, тщательно указывая автора и ставя дату, ориентируясь на запросы современного образованного читателя. Среди таких книг, кроме Ригведы, оказываются Веста (автор Вариг, 3 млн лет назад), Авеста (автор Йима, 200 тыс. лет назад), Книга Велеса (автор неизвестен, 100 тыс. лет назад), Веды (автор Афет, 38 тыс. лет назад), а также, кроме прочих, Рамайна (автор Рама, 3228 г. до н.э.), Бхагават-гита (автор Кришна, 3102 г. до н.э.) и даже Илиада (автор Боян, XIII в. до н.э.) [37. С. 3–4].

Я намеренно привел этот список, наглядно демонстрирующий основной метод автора – отказ от установленных учеными исторических дат и их сознательное искажение, причем даже в случае с источниками, авторство и время создания которых хорошо известны. Скажем, если об авторстве и датировке некоторых других книг²¹ еще можно спорить, то хорошо известно, что Бхагават-гиту написал Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада (1896–1977), основатель Международного общества сознания Кришны. Что уж говорить о Гомере, признанном авторе Илиады? Но Кандыбу такие “мелочи” мало волнуют. Лишь в одном случае он скрупулезно следует фактам, связывая Коран с дея-

²⁰ Здесь обнаруживаются явные восточные ассоциации, хотя Хиневич и настаивает на полной независимости этой “славянской” традиции.

²¹ Я не говорю о совсем уж фантастических произведениях типа Весты или подделках типа “Влесовой книги”.

тельностью пророка Мухаммеда. Вместе с тем в приведенном им “списке священных книг” самым таинственным образом не указана Библия, несмотря на то, что евреев Кандыба объявляет “южными русами”. Все это происходит не от необразованности или забывчивости автора, хорошо знакомого с историей создания древних священных книг [52. С. 31, 38, 41 сл.]. Однако он убежден, что политические приоритеты единства Отечества (“Русской Империи”) и потребности “Русской Религии” выше любой исторической истины.

О циклическом времени и смене веков (от Золотого до Железного) пишет один из старейших идеологов современного русского неоязычества, руководитель Центра “Купала” Всеслав (Г. Якутовский), последователь Р. Генона и М. Элиаде, пытающийся обосновать этим свою теорию “социал-коммунизма” и “возрождения русской нации”. Он пророчествует о том, что в результате Третьей мировой войны человеческая история закончится, но затем люди превратятся в “шестую расу” и начнется новый Золотой Век. Это произойдет после решающего столкновения “Сил Света” и “Сил Тьмы”. К Силам Света он причисляет “подвижников”, не связанных с коммерцией. “Божественных предводителей” народов, способных успешно противостоять Силам Тьмы, он связывает с “народной культурой”, т.е. с идеей сохранения отдельных этнических групп. Выступая против “демонических сил”, он в то же время заявляет, что ему претит “великодержавный шовинизм”. Критикуя “неоязычество” за “халтуру”, он с презрением относится к А. Асову за любовь того к фальшивкам и отшатывается от “язычников нового образца, выдумывающих великодержавное прошлое”. Вместе с тем, разочаровавшись в советском “коммунизме”, он делает ставку на шаманов, которым якобы дано вывести человечество из тупика. Он предсказывает победу Антихриста и Всемирного государства в недалеком будущем. Но на борьбу с ним поднимется “новый традиционализм” во главе с “шаманами”, и в конечном итоге наступит “социал-коммунизм”. Тогда-то на Земле и появится “шестая раса” “богочеловеков” [53].

А вот как выглядит идея времени в сочинениях другого творца неоязыческой религии, А. Асова. Исходя из идеи регресса, популярной у традиционалистов, он утверждает, что “все в мире движется от рождения к угасанию” и что отход людей от “Истинного Учения” ведет к наступлению “Лютной эпохи”. При этом под пером Асова князь исторических антов Бус²² (IV в.) превращается в “воплощение Всевышнего” и своей славой и судьбой (его мученическую смерть от рук исторических готов Асов превращает в нарратив о распятии) способен поспорить с самим Иисусом Христом. Не чужда религии Асова и библейская идея Мессии, причем Предтечей в ней выступает Велес, а Мессией, которому суждено вернуть миру “Истинную (Православную) Веру”, – Вышень [45. С. 41, 65]. Впрочем, Асов не склонен ждать прихода Мессии и в течение последних десяти лет всеми силами создает корпус верований для современных русских неоязычников.

²² Асов утверждает, что князь Бус распространил среди славяно-русов ведическую веру вместе с учением о Прави, Яви и Нави. По-своему переиначив исторические факты, Асов рисует захватывающие победы Буса над врагами, включая и вождя готов Германариха. Мало того, признав, что в конечном итоге Бус потерпел поражение, Асов доходит до того, что называет его распятие той исторической основой, которая была использована создателями Евангелия для описания распятия Бога. Он даже заявляет, что будто бы христиане некой Русколани и Боспора признавали Буса Христом и что Бус, подобно Христу, воскрес на третий день в Воскресенье [45. С. 278, 283-312].

Историософская система лидера Арийской Языческой Общины “Сатья-Веда”, основанной в феврале 1998 г.²³, Велеслава (И. Черкасова) также включает традиционалистские представления Р. Генона о последовательности веков. Его вдохновляет и цикличность времени, позволяющая надеяться на возвращение Золотого Века. В этом он и видит “неоарийский” подход и старательно создает живую религиозную систему, включающую мифологию, верования и ритуалы. Он учит, что в будущем, перед Концом Времен, Орий (сын Дажьбога, принесший людям первые законы) снова явится, чтобы восстановить погрязшие законы Сварога и начать новый Золотой Век; он прискачет на белом коне, держа в руках Меч Прави [54. С. 29; 55. С. 62]. Так в этих представлениях самым причудливым образом сочетается языческое наследие (образ культурного героя-культуртрегера) с иудео-христианским (ожидание пришествия Мессии и Страшного суда), а также с индуистскими представлениями о смене эпох в рамках циклического времени. Присутствует и идея перевоплощения, заимствованная из оккультизма или неоиндуизма.

О циклическом развитии пишет и лидер общины “Коляда Вятичей” Велимир (Н. Сперанский). Ему эта идея нужна для обоснования закономерного возрождения языческих верований. Он утверждает, что кодификация древней религии происходила за последние тысячелетия неоднократно, но всякий раз распад раннегосударственных образований вел к ее крушению. Ему хочется верить, что сейчас наступает новый период, требующий восстановления кодифицированной системы дохристианских славянских верований [3. С. 53]. В то же время никакой идеи Апокалипсиса или конца Света религия Сперанского не содержит – он учит, что мудростью богов живой мир наделен вечным существованием [56. С. 24].

Образ предков

Итак, образ дохристианских предков нужен неоязычникам не только для демонстрации величия наследия, безжалостно уничтоженного христианами, но и для выявления длительных исторических циклов, свидетельствующих о том, что любой упадок рано или поздно сменяется новым возрождением и культурным взлетом. Между тем, неоязычники расходятся в том, как они видят своих отдаленных предков. Одни из них рисуют предков русских исконными земледельцами (петербургские “венеды” называют своих предков “хлеборобами”), другие относят их к более ранним эпохам и превращают в палеолитических охотников на мамонтов. Владивостокская община “Щит Семаргла” ведет свою родословную от легендарных динлинов, а общины Московского региона считают своими предками вятичей из восточнославянского племени, занимавшего Волго-Окское междуречье в конце I тыс. н.э. Так, название “Вятичи” взял себе неоязыческий культурный центр, созданный в Царицынском парке 14 июня 1995 г. В самое последнее время московские неоязычники озаботились состоянием подмосковных археологических памятников, считая их своим прямым наследием. 25 сентября 2004 г. «Содружество Природной Веры “Славия”» провело акцию в защиту древних курганов, расположенных у р. Клязьмы в окрестно-

²³ Вскоре она была преобразована в Русско-Славянскую Родноверческую Общину “Родолюбие”, и в ее публикациях стали подчеркиваться патриотизм и любовь к родной земле. Затем она слилась с общиной Велимира (Н. Сперанского) в Согласие Общин “Родолюбие Коляды Вятичей”.

стях поселка Черкизово [57]. Образ вятичей кажется неоязычникам настолько привлекательным, что, переселившись в приуральскую Кировскую область, волхв Доброслав ухитрился и там обнаружить "курган вятичей", хотя те никогда до Приуралья не добирались [58. С. 2].

Соответственно различается и отношение неоязычников к ритуальной обрядности. Если одни делают акцент на земледельческих ритуалах, то других больше увлекают звезды. Например, в Арийской Языческой Общине "Сатъя-Веда" приоритет отдавался астрономическому, а не аграрному циклу. Велеслав объяснял это весьма прагматично: "Мы же не сеем"²⁴. И действительно, современная городская молодежь, составляющая костяк неоязыческих общин, мало знает о реалиях крестьянской жизни.

Живущий вдали от Москвы, волхв Доброслав почитает духов предков, которые, как он считает, влияют на живых сородичей. Это – духи рода, объединяющие его в единое нерасторжимое целое; их могилы (древние курганы) Доброслав считает священными [59. С. 39–40; 60. С. 2] (подробно об учении Доброслава см.: [10. С. 252–254]). Народ он производит исключительно от какого-то древнего рода: "От РОДА народились все родичи, связанные с ним и между собой СВЯЩЕННОКРОВНЫМИ УЗАМИ; одна большая семья – НАРОД" [60. С. 2]. Тем самым Доброслав не только придерживается крайнего примордиализма, но и нарушает имманентно присущее языческой древности правило родовой экзогамии. Зато он свято соблюдает принцип "расовой чистоты", что для него является главным.

Концепция пространства

Рисуя запредельную длительность жизни "русского народа", русские неоязычники столь же невоздержанны в отношении пространства. Дело в том, что, растеряв за годы советской власти все иные аргументы, русский национализм пытался в последние десятилетия апеллировать к последнему оставшемуся в его распоряжении ресурсу – пространственной целостности государства. Отсюда такая популярность геополитических моделей в современной России, превращающих территорию в некое сакральное пространство, нерасчленимость которого якобы диктуется мистическими силами. Но если современных неоевразийцев такой редукционистский подход вполне устраивает, то неоязычники идут дальше и стремятся "окультурить" пространство, нагрузить его глубоким культурным и историческим смыслом. Многие из них помещают прародину "русских" в Заполярье на таинственном острове Арктиде (Гиперборее), будто бы на рубеже плейстоцена-голоцена ушедшем под воду, заставив тех расселяться по просторам Евразии. В результате якобы сама история обрекла русских на бесконечные переселения и завоевания больших пространств. Такая концепция имеет для неоязычников принципиальное значение. Во-первых, она связывает предков с примордиальным центром мира (Северным Полюсом); во-вторых, лишает их территориальной привязки и делает якобы естественными первопроходцами и завоевателями; в-третьих, дает им право считаться создателями больших империй, не сковывая себя какими-либо территориальными границами. Это превращает русских в примордиальный мессианский народ и легитимизирует Рос-

²⁴ Интервью, взятое у Велеслава автором.

сийскую империю, какой бы пространственный облик она ни принимала. Для сравнения, украинские неоязычники проявляют более скромные запросы: им хватает предков-земледельцев, обитавших в пределах современной территории Украины. Таким образом, объявляя себя защитниками “земли Русской”, русские неоязычники оставляют границы этой земли неопределенными, что позволяет им “защищать” их в любом месте, которое им представляется значимым.

Гендерный вопрос

Особое место в мировоззрении неоязычников занимают гендерные проблемы. Здесь следует различать, с одной стороны, женский образ в их духовных представлениях и верованиях, а с другой – реальное место женщин в ритуальной обрядности. Специальный анализ обнаруживает значительный разрыв между этими двумя сферами неоязыческой культуры. Действительно, если женский образ играет важную роль в их верованиях, то в реальной ритуальной практике женщины, как правило, находятся на подсобных ролях.

В учениях неоязычников одним из почитаемых образов является Великая Богиня, представленная либо фольклорным образом Матери Сырой Земли, либо Богиней-Матерью, входящей в “славянскую Троицу”. Так, в учении Кандыбы триединство представлено Богом-Отцом, Богиней-Матерью Огни (здесь без труда распознается ведический бог Агни) и сыном Уром. Бог-Отец – это “квантово-нулевой космический протовакуум”, или “нулевой космический протовакуум”, Богиня-Мать – это “вселенская гравитация”, или “святой дух”, а Бог-Сын – это “Первозданный Свет”, или “электромагнитное излучение”, энергия которого лежит в основе всей жизни на Земле²⁵. Одновременно Кандыба придает Троице и иной абсолютно субъективный вид: здесь Бог-Отец представлен левым полушарием мозга, Богиня-Мать – правым, а Бог-сын – психикой человека. Этим он как бы подтверждает и полную субъективность своей Русской Религии: “Мы, Русы, имеем такой идеальный мир, такого Бога, которого создают наши собственные мысли, образы и чувства, поэтому судьба Царства Божия решается не только на Небе, но и внутри каждого из нас” [38. С. 6] (подробнее о “Русской Религии” Кандыбы см.: [10. С. 243–246]).

У Асова библейская Троица, как и у Кандыбы, тоже теряет свой мистический смысл и превращается в заурядную, хотя и божественную, семью – Отец, Сын и Мать. Свой божественный мир Асов населяет многочисленными божками и богинями (и даже Троиц там несколько!). Лозко выстраивает целую иерархию богов, на вершине которой стоит бог-творец Род. Рядом с ним располагается богиня-мать, богиня плодородия Рожаница, образ которой позднее раздвоился и воплотился в образы богини Лады и ее дочери Лели [28. С. 8–9]. Вера в Троицу (“Трибожие”) находит место и в учении москвича А. К. Белова (Селидора), первого руководителя Московской славянской языческой общины [62. С. 38; 63. С. 32]. Правда, у него, как и у многих других неоязычников, эта “славянская Троица” выглядит в виде Яви, Прави и Нави, учение о которых выдумал Ю. Миролюбов (см. об этом: [10. С. 454]).

²⁵ В этих рассуждениях “выдающегося психолога” нельзя не заметить возврата к поклонению электрическим волнам, наблюдавшегося ровно сто лет назад и свойственного тогдашнему оккультизму и космизму (см.: [61. С. 190–191]).

“Великая богиня России” – Мать Сыра Земля занимает особое место в религиозном учении Велимира (Н. Сперанского). Взятое из русского фольклора, это представление о единстве человека не только с окружающим ландшафтом, но, прежде всего, с кормящей его землей должно порождать высокоэмоциональное отношение к территории обитания своего народа и готовность защищать ее до последней капли крови. Для этого-то Родина-Россия и отождествляется с образом Великой Богини [3. С. 86–90; 56. С. 6; 64. С. 34–36] (об учении Сперанского см.: [10. С. 249–252]). Этот образ навеян знакомством как с брошюрами Доброслава, так и с книгами писателя-фантаста В. И. Щербакова, занимавшегося в 1990-е годы популяризацией Богородицы как покровительницы и спасительницы Земли Русской. Не связывая ее напрямую с христианством, он понимал ее весьма своеобразно – как Богиню-Мать, известную разным народам в разные эпохи под разными именами: здесь и египетская Исида, и греческая Афродита, и древнеиранская Анахита, и, особенно, “Птица Мать Сва” (Богиня-Мать, защитница), заимствованная из поддельной “Влесовой книги” [65. С. 376–380; 66. С. 19, 24 и след.]. В учении отца А. Хиневича одним из важных персонажей служит “Богородица – Лада-матушка”.

Впрочем, все рассмотренные женские образы отличаются удивительной абстрактностью и, за исключением Макоши (“Великой Богини”), не служат основой для каких-либо ритуалов, ибо главными персонажами остаются мужские образы (Род, Велес, Перун и пр.). В плане гендера определенный интерес представляет иерархия жрецов и жриц, как ее рисуют Казаков и Богумил. Они опираются на реконструкции известного российского историка и археолога академика Б. А. Рыбакова, где соблюдается полное равенство полов: каждому мужскому статусу соответствует аналогичный женский (скажем, Волхву – Волхва, а Ведуну – Ведунья), причем теоретически их функции, за редким исключением, никак не различаются. Среди служителей культа фигурируют знатоки и руководители ритуалов, знахари, чтецы священных текстов, рассказчики, гадатели, изготовители ритуальных предметов (утвари, оружия, амулетов, одежды). Интересно, что только среди последних половые роли некоторым образом акцентированы – только женщины (“хранильницы”) занимаются изготовлением священных одеяний²⁶ [42].

Однако на практике все основные ритуальные роли у русских неоязычников играют мужчины, причем, главным образом, молодые. Именно они являются волхвами и совершают ритуалы; именно они руководят проведением празднеств и произносят основные молитвы и заклинания. На долю немногочисленных женщин, как правило, приходится лишь обслуживание паствы: они обносят участников священной пищи (“полба”), предлагают священный напиток (“сурья”). В некоторых случаях они также исполняют обрядовые песни, но крайне редко им доверяют проводить какие-либо обряды (например, жрица Любава в Новороссийской Славянской общине)²⁷. Даже в неоязыческих инсценировках,

²⁶ У современных русских неоязычников производство традиционной одежды, использующейся при ритуалах, действительно остается сугубо женским делом.

²⁷ Правда, в последние годы роль женщин как будто возрастает. Некоторые из них даже возглавляют общины – сами, как Велена в Традиционной славянской общине “Истоки”, или, наряду с волхвами, как ведьма Верся (С. В. Зобнина) в группе «Содружества Природной Веры “Славия»» (Москва), ведунья Злата Лада (Е. Мельникова) в Учебно-творческом Центре “Волховарн” (Одесса). С 2000 г. берегиня Крада Велес (Ирина Волкова), связанная с ССО РСВ, является руководителем Московской Школы Магии “Велес” и автором языческого сайта “Орден Велес” в Интернете.

устраиваемых во время праздника, молодые мужчины значительно преобладают, и им достаются ведущие роли²⁸. Характерно, что в Совете КЯТ (14 членов) состоит лишь одна женщина.

Причина доминирования молодых мужчин в русских неоязыческих движениях объясняется тем, что неоязычество возникло как движение сопротивления, готовое к самым жестоким битвам в защиту своего культурного наследия. Не случайно то, что среди неоязычников встречается немало представителей силовых структур (бывших военных, омовцев, охранников, милиционеров и пр.). Эпоха борьбы требует выработки особых бойцовских качеств, способствующих концентрации воли и развитию боевого духа, а также боевых навыков. Поэтому, например, украинские националисты-неоязычники, озабоченные этой проблемой, посвящают номер одного из своих журналов, "Український світ", боевым традициям украинцев, идущим якобы не только от запорожских казаков²⁹, но, оказывается, и из "государства Аратта"! [68]. В свою очередь, у русских неоязычников популярны клубы и ордена, где молодые парни обучаются боевым искусствам. В противовес христианскому всепрощению они отстаивают идею активной борьбы с любым злом путем насилия, называют воинскую культуру важнейшей частью любой этнической культуры и связывают именно с ней такие понятия, как доблесть, мужество и честь [69. С. 14–15; 70. С. 16–17; 63; 71. С. 27; 72. С. 58; 73. С. 62; 74. С. 3–9].

А.К. Белов настаивает на том, что в славяно-русском мире особо почитали воинов-ниспровергателей, а суть язычества он видит в активном действии, далеком от "морализации" и "книжной мудрости" [63. С. 31]. Поэтому в начале 1990-х годов он создал Клуб славяно-горичкой борьбы, преобразовав его затем в Национальный клуб древнерусских ратиборств (Община триверов-сварожичей). С начала 1990-х годов в различных городах России при его участии была создана Федерация изобретенной им "славяно-горичкой борьбы", включающая не менее 50 секций для возрождения "русского воинского сословия" [75. С. 61, 64; 76]. В 1997 г. "Русское воинское сословие" было зарегистрировано в Управлении юстиции Москвы (см.: [77. С. 32]. Еще одна ведическая община, Центр ратиборств и воинской культуры "Святогор", была создана в Коломне, где ею руководит А.А. Егоров (жрец Велигор), уделяющий особое внимание воспитанию уважения к древним воинским искусствам как одному из важнейших элементов славянского культурного наследия. Не менее показательным было возникновение в конце 1991 г. "Русского национального легиона" при Национально-республиканской партии в Санкт-Петербурге, связанной в то время с неоязыческим "Союзом венедов". В легион принимались лишь "славяне ... имеющие твердые национальные и государственные (имперские) убеждения". Члены этой полувоенной организации принимали участие в боевых действиях в Сербии, Приднестровье, Южной Осетии и Абхазии и, по словам одного из своих руководителей, Ю. Беляева, всегда готовы поддержать того, кто попытается установить в стране "твердый порядок"³⁰. В Петербурге в последние годы бойцовскую традицию пропагандирует неоязыческая школа "Шаг Волка" (см.: [79]). ССО

²⁸ Личные наблюдения автора.

²⁹ На Украине уже в семи областях действует военно-патриотическая неоязыческая организация "Характерне козацтво", поставившая своей целью формирование "национальной элиты" (см.: [67]).

³⁰ Интервью для НТВ 17.X.1996. См. также [78. С. 128, 160–161, 311].

СРВ поддерживает тесные отношения со скинхедами, и отдельные “славянские общины” укомплектованы именно ими.

Вместе с тем, хотя некоторые языческие общины разделяют национал-шовинистические (неонацистские) взгляды, другие дистанцируются от шовинизма и расизма. Последние, как уже упоминалось, подписали Битцевское обращение, направленное против экстремизма³¹. Правда, это не мешает им опасаться “нашествия мусульман и желтой расы”.

Во второй половине 1990-х годов в русле русского неоязычества, падкого до всех новых веяний с Запада, появилась и феминистская тенденция, давно уже являющаяся одной из зримых черт неоязыческого движения на Западе. В России это иной раз принимает форму модернизованного ведовства с его преклонением перед светилами [77. С. 22]. Далекое прошлое объявляется эпохой господства женщин – будто бы это и лежало в основе гармонии между обществом и природой [80. С. 52–53; 25]. Ухватившись за эту показавшуюся ему свежей идею, Асов объявил, что предками славян правили женщины, причем это продолжалось у них дольше, чем у других народов Европы. Таких женщин он отождествил с мифическими амазонками и без тени сомнения заявил, что они-то и строили города и корабли и широко занимались торговлей, тогда как мужчины сидели дома с детьми [81. С. 54–55]. Совершенно очевидно, что эта версия древней истории, заимствованная из некоторых феминистских идеологий, популярных сейчас на Западе, полностью расходится с данными поддельной “Влесовой книги”, на которую опирается Асов. Но это его ничуть не смутило, и он даже попытался вывести славянские племена от “дочерей Богумира”! Правда, увлечение феминизмом оказалось для него мимолетным, и в своих многочисленных книгах последних лет он об этом даже не вспоминает.

Феминизм у русских неоязычников остается маргинальным течением. Из многих десятков неоязыческих общин мне известна лишь одна феминистская – Рязанская Славянская языческая община во главе со жрицей Доброславой (М.А. Качаевой), поклоняющаяся Великой Богине, Макоши. Иначе обстоит дело на Украине, где Г. Лозко (Зореслава) является одной из ключевых фигур в мире неоязычников.

Таким образом, гендерная тема еще плохо понимается русскими неоязычниками, и в ней для них пока что больше вопросов, чем ответов. Некоторые из них мечтают восстановить “исконные” патриархальные традиции, другие, чувствуя себя современными людьми, приветствуют отход от них³². Например, Всеслав (Г. Якутовский) приветствует современную образованную и раскрепощенную женщину, но не утратившую своих женских качеств. Однако он сам подчеркивает, что его отношение к “язычеству” существенно отличается от того, что проповедают другие волхвы.

Поклонение Природе

Одной из самых популярных идей у неоязычников является преклонение перед Природой. Они представляют себя ее частью и призывают жить в гармонии с ней. Земля для них – живой организм (подобно Гее западных неоязычников).

³¹ К январю 2003 г. к этому обращению присоединились 25 языческих общин и центров.

³² В этом отношении показательны недавние статьи Вереи (см.: [82]).

Они убеждены в том, что все физические недомогания коренятся в душевных пороках и поэтому лечить надо, прежде всего, душу, чему должны служить языческие ритуалы, общение с природой и “русская рефлексотерапия”. Путь к этому, по мнению многих, открывают бесценные знания, содержащиеся в поддельной “Влесовой книге” [83. С. 38–39; 84. С. 48–49]. Иными словами, неоязычники призывают к отказу от достижений современной медицины, проявляют ярко выраженные антиурбанистские наклонности и видят выход в возврате к первобытному колдовству и магии, якобы составляющим бесценное ядро русской культуры.

Поклонение природе служит им, кроме того, одной из причин нелюбви к христианству с его антропоцентризмом и сознательным стремлением возвысить человека над окружающим его природным миром, пренебрежением радостями жизни на Земле и установкой на посмертное воздаяние. В этом неоязычники не без оснований видят корни бездумного хищнического отношения современного человека к природе, способного ее окончательно погубить и, тем самым, поставить точку в истории человечества. Например, московским “вятичам” суть язычества видится в природосберегающей идеологии, и они предлагают внедрить ее в государственное мышление [64. С. 5–6]. Однако пока что забота о природе сводится у русских неоязычников к идеологическим воззваниям и ритуальным заклинаниям; реальных действий по защите природной среды у них почти не наблюдается. Некоторые из них, например участники Битцевского договора 2002 г., полагают, что приступить к решению экологических проблем можно будет лишь после создания “устойчивой этнической целостности”. Лишь «Содружество Природной Веры “Славия»» выдвинуло осенью 2003 г. программу “Экологическое возрождение России” (см.: [85]), однако ни к каким практическим действиям это еще не привело, если не считать предпринятой осенью 2004 г. попытки создать Общероссийскую партию зеленых. Правда, в октябре 2004 г. некоторые из неоязычников как будто бы впервые в истории движения посадили в Царицынском парке дубы (см.: [86]).

Зато культ природы лежит в основе многих современных неоязыческих праздников. В последние годы русские неоязычники отмечают зимнее и летнее солнцестояние, дни весеннего и осеннего равноденствия. Главным считается праздник Купалы, связанный с летним солнцестоянием. Его называют “солнцеворотом”, ассоциируют с “русской свастикой”, “коловоротом” и посвящают очистительным силам огня и воды, а также плодородию. Это – праздник любви, сопоставляемый русскими неоязычниками с греческим поклонением Дионису или римскими вакханалиями. Его устраивают в ночь с 23 на 24 июня. Считается, что во время Купалы молодые люди находят себе пару. Такие суженые должны, взявшись за руки, прыгать через костер, который их как бы и обручает. Неоязычники верят, что зачатое в ночь на Купалу потомство обладает повышенной жизнестойкостью. В этом контексте неоязычники, прежде всего, и оценивают женщину как воплощение плодородной силы природы. По словам одного из нынешних лидеров русского неоязыческого движения Доброслава, “женщины, призванные к деторождению – воплощению Предков, ближе поэтому к миру Духов-Предков и находятся с этим миром в особых отношениях” [13].

Доброслав призывает неоязычников бережно относиться к Природе. Он сознательно исповедует экоцентризм и выступает против искусственного нарушения законов природы, чем, на его взгляд, грешит христианский антропоцентризм [59. С. 7–9; 71; 60. С. 1–2]. Сам он исходит из того, что “славяне – дети ле-

са”. Он одухотворяет лес, наделяет его сознанием и учит любить природу и, прежде всего, деревья и цветы, как женщину. И это не метафора. Более всего Доброслав ценит радость жизни здесь и теперь, именно жизнь человека на Земле представляет истинную и базисную ценность. Основой мира является для него плотская любовь, и в центре его учения лежит поклонение животворящему мужскому половому органу, “мужественному символу солнечного начала”. Поэтому ритуальные действия предписывается производить в форме буйных эротических игрищ вокруг вырезанного из дерева вертикального столба, символизирующего мужской член – “Ярую силу”. Его-то и называют “Хер”.

Этот ритуал должен побуждать участников к совокуплению как священнодействию во славу бога Рода, означающему физическое и нравственное здоровье, выражение творческой мощи Матери-Природы, не позволяющей погибнуть “славянскому Роду-племени”. Фаллический культ в такой степени окрашивает отношение Доброслава к миру, что в колокольне Ивана Великого, расположенной в Кремле, он видит “исполинский необрезанный торжествующий русский хер” [87; 88. С. 77–78]. Доброслав устраивает праздник Купалы-Солнцеворота не 24 июня, как многие другие неоязычники, а 25 июня. Суть этого праздника Доброслав видит в поклонении огню (сыну Ярилы-Солнца) и воде (ее он связывает с Матерью Сырой Землей), что подчеркивает единение язычников с природой. Чтобы это единение было очевиднее, оно связывается с совокуплением мужского солнечного начала с женским земным. Потомство, зачатое во время этого ритуала “во славу Рода” (на земле или лучше на кургане, что якобы приобщает к праотцам), Доброслав называет самым жизнестойким [71].

Однако в реальности ритуал, похоже, происходит совершенно иначе, чем предписывает Доброслав в своих брошюрах. Со слов очевидца, в июне 2000 г. на праздник Купалы-Солнцеворота к Доброславу съехались, в основном, молодые парни в возрасте около двадцати лет; женщин почти не было. Многие из участников вполне профессионально демонстрировали знание борцовских навыков и боевых искусств. Попрыгав через костры, они встали в хоровод, пустили по кругу братину с водой и начали кричать “Смерть жидо-христианам”. Затем вода сменилась пивом, и, покончив с этим, язычники завершили ритуал разрубанием в щепки “гроба христианской Богоматери”. Из этих щепок они разожгли новый костер и затем ходили по его углям. Говорят, что, вместо гроба они иной раз разрубают христианские иконы [89]³³ (см. также: [90]). Тем самым, праздник из воспевания Природы превратился в демонстрацию грубой силы, направленной против “врагов русского народа”.

Неоязыческий патриотизм

Таким образом, на поверку стержнем русского неоязычества служит, прежде всего, идея служения Родине и Роду, т.е. своему народу. Например, Велимир призывает ковать чувство патриотизма, которое бы питалось образом Родины-Матери, “великой богини России” [64. С. 34–35]. С той же позиции оценивается и человеческий труд, призванный служить не личным, а общественным интересам. Труд – это, по мнению Кандыбы, прежде всего “служение Родине и обществу”, а едва ли не самым тяжким преступлением является измена Родине [37. С. 52,

³³ Благодарю Николая Буткевича, обратившего мое внимание на этот сюжет.

436]. С этой позиции он трактует и учение о Добре и Зле. Последние здесь откровенно объективируются: автору кажется очевидным, что Добро и Зло – это не субъективные понятия, а объективная реальность. Добро – то, что развивает Космос, Зло – то, что его разрушает. Добро связано с духовным началом, Зло – с материальным. Лишь подавив в себе материальные побуждения и в полной мере развив духовные, можно начать победоносную борьбу с Мировым Злом. Только духовная жизнь ведет к бессмертию [37. С. 53–56].

Из этой концепции вытекают два существенных принципа, касающихся всего человечества и его судьбы. Во-первых, как настаивает Кандыба, человечеству в целом и русскому народу в первую очередь предстоит в будущем превратиться в “лучистое бессмертное человечество из Света, не имеющее формы и занимающее собою всю Вселенную”³⁴ [37. С. 88, 381]. Очевидно, это произойдет после того, как принцип духовности (Добро) одержит окончательную победу над принципом материальности (Зло). Внимательный анализ рассуждений автора позволяет понять, в каких условиях это может случиться. Ведь автор не только называет по имени это объективированное Зло, но и призывает к его физическому уничтожению путем превентивного ядерного удара [37. С. 355]. Это показывает, что принцип любви занимает весьма ограниченное место в этических построениях Кандыбы, несмотря все его заклинания по поводу “блага всего сущего” [37. С. 382].

Во-вторых, он сознательно отказывается от идеи греховности “избранного народа”, в качестве которого у него фигурируют русские. Последних он представляет “священным народом, осуществляющим общекосмическую цель всего Божественного Мироздания” [37. С. 88]. Описывая мировые катастрофы, случившиеся в прошлом, он, в отличие от Библии, вовсе не ассоциирует их с наказанием за грехи. Мало того, Кандыба обвиняет христианство в том, что оно извратило подвиг Христа, приписав ему якобы искупительную жертву. На самом деле Христос, по его словам, боролся с искажившей древнерусскую религию “фарисейской церковью”, за что она и обрекла его на мучительную казнь [37. С. 227; 38. С. 215–216]. Так искупительная жертва за грехи человечества превращается под пером Кандыбы в символ борьбы за чистоту учения.

И это не случайно. Делая стержнем “Русской Религии” борьбу с мировым Злом, Кандыба по необходимости идеализирует русский народ. Русские в его изложении служат идеальным народом, абсолютным носителем Божественной идеи: “Русский воин духа всегда прав, так как все, что он делает, – это священная борьба с мировым Злом на духовном уровне” [37. С. 56]. Впрочем, призывы к ядерной войне заставляют подозревать, что духовным уровнем борьба не ограничится. В любом случае “Русская Религия”, по Кандыбе, представляет русских “сверхчеловеками”. “Освященная Русской Религией воля русского человека – это самая большая сила в природе”, – утверждает Кандыба. И именно русский народ призван смести Зло с лица Земли и установить Царство Божие [37. С. 57, 92].

Как же автор представляет себе объективированное Зло? В соответствии с зороастрийским дуализмом, ему кажется безусловным положение о двухполюсном мировом пространстве, где происходит вечная борьба Севера и Юга. Север ассоциируется с исконной прародиной человечества, “нордическим раем”, а так-

³⁴ Эта идея особенно ярко высвечивает источники рассуждений автора, связанные с оккультизмом и русским космизмом начала века (см.: [61. С. 194]).

же с Духом, Светом, чистотой, вечностью, тогда как Юг – с материализмом, тьмой, смешением, обделенностью; “Юг – это царство материи, биологии и инстинкта, которое разлагает северную древнерусскую чистоту традиции...” Мало того, Север будто бы несет Югу духовность, но тот от нее упорно отказывается; возникает “сакральное противостояние”, и ответственность за это Кандыба возлагает на Юг. В нашу эпоху центры противостояния поменяли свое местоположение, и теперь, – вещает Кандыба, – их следует связывать с Западом и Востоком. “Сущность Востока в его противостоянии Западу – это примат Духа над животной материей, окончательная победа Света, Справедливости и Чистоты над тьмой животной западной жизни, произволом инстинктов и грязью низкого эгоизма” [37. С. 90–92]. Мало того, Кандыба пытается сконструировать некий “русско-азиатский” союз, направленный против Запада. Любое преступление против русского, буддиста или мусульманина он рассматривает как “дьявольский вызов Богу” [37. С. 88]. Он с нетерпением ожидает русского героя, который, придя к власти, выгонит из России всех “паразитов” или же немедленно их казнит [38. С. 146].

Конечно, далеко не все русские неоязычники столь радикальны, как Кандыба, но идея защиты народа и страны от коварного врага, как наваждение, пронизывает все их сочинения. Для украинских неоязычников такая идея также оказывается более значимой, чем охрана природной среды. Из семи заповедей, содержащихся в их “Волховнике”, шесть посвящены защите своего народа, его языка и культуры как от прямых вражеских посягательств, так и от чужеродного культурного влияния, т.е. имеют выраженную изоляционистскую ориентацию. И лишь одна из заповедей говорит о защите природной среды. Никаких других моральных норм украинские неоязычники, похоже, не знают [91. С. 2].

Гражданское общество?

Итак, неоязыческое движение необычайно разнообразно и делать какие-либо обобщения о нем чрезвычайно трудно. В нем есть как поиски духовности, так и политическая составляющая, как стремление возродить народную обрядность, так и занятие боевыми искусствами с целью подготовки воинов, как здоровый патриотизм, так и поиски врага. Питательной средой для русского неоязычества был и остается “рост ностальгии по советскому”, постоянно фиксировавшийся социологами с 1990-х годов [92]. За отсутствием позитивной национальной идеи, способной компенсировать тяготы переходного периода, многие люди готовы искать утраченную опору в великой истории и образе “самобытной культуры”, которые якобы сами по себе способны вернуть им веру в великое будущее. Если, как еще в 1926 г. показал К. Хейес, национализм в эпоху своего расцвета превратился в своеобразную светскую религию [93. Р. 100–125], то в последние годы мы наблюдаем обратную картину, когда религия превращается в национализм. Это – религия спасения, обещающая спасение не индивиду, а нации, обретающей божественные черты. Предыдущие два столетия показали, что политические учения, будь то национализм или марксизм, не справились со своей задачей: мир не стал ни безопаснее, ни здоровее, ни богаче. Вера людей в счастливое будущее потеряла свое рациональное основание. Однако она сама оказалась прочнее, чем оправдывающие ее рационалистические учения. Действительно, без веры в воздаяние непостижимые утраты и безмерные страдания, перенесенные ради “счастливого будущего”, теряют свой смысл.

Поэтому сейчас она возвращается к своему исходному состоянию и снова приобретает религиозное обличие. Это уже в который раз показывает нам, что люди нуждаются не столько в “правде”, сколько в мифе, наполняющем их жизнь глубоким смыслом.

Если при своем возникновении в 1970–1980-х годах неоязычество отличалось высокой степенью политизации, то в течение последнего десятилетия многим духовным лидерам этого движения более важным кажется развитие ритуала и “языческого богословия”, т.е. систематизация верований и создание оригинальных учений. Этим, в особенности, отличаются московские волхвы.

Движения, подобные неоязыческому, показывают глубокое разочарование людей, и прежде всего молодых, в способности государственных структур наладить нормальную жизнь. Отсюда стремление дистанцироваться от государства и даже от современного российского общества³⁵. В то же время в деятельности неоязычников можно обнаружить зачатки гражданского общества. Ведь, не рассчитывая на государство, они активно занимаются предпринимательской деятельностью, учреждают образовательные структуры и мастерские по созданию своей атрибутики, воздвигают идолов и заводят капища, разрабатывают свой собственный праздничный цикл, никак не связанный с государственным. Не их вина, что эти инициативы порой принимают весьма странные формы. Окончание революционных преобразований и сложение новой бюрократической номенклатуры при резком сужении каналов социальной мобильности фактически лишают многих социально активных людей права и возможности участия в принятии важнейших решений, определяющих их жизнь. Не желая мириться с этим, они выбирают альтернативные пути, одним из которых и служит неоязычество. Именно оно с его манихейским взглядом на мир, циклической концепцией времени и традиционалистским взглядом на ход истории дает им приемлемое объяснение происходящих социальных изменений, кажущихся им катастрофическими. А определяя “народ” как органическое и даже расовое сообщество и идеализируя его, оно придает новый смысл их жизни и возвращает утраченную идентичность. В то же время эта идентичность имеет оборонный характер и по необходимости включает образ врага. Вот почему ей в той или иной мере присуща ксенофобия. Русское неоязычество находится на распутье, и перед ним открываются две дороги – либо продолжать культивировать ксенофобию, что ведет к неонацизму, либо сместить акцент на экологическую безопасность, феминистские идеи и раскрепощение человека от чрезмерного пресса современной массовой культуры, как это уже сделали многие западные неоязыческие группы. Какой путь изберет русское неоязычество, покажет будущее.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Robinson B.A.* What is a “Pagan”? (www.religioustolerance.org/paganism.htm)
2. *Георгис Д. Ж.* Круг Языческой Традиции // *Эволюция*. 2003. № 1.
3. *Сперанский Н.* Слово почитателям древней культуры. Троицк, 1996.
4. *Прибыловский В.* Русское неоязычество – квазирелигия национализма и ксенофобии // *Верховский А., Михайловская Е., Прибыловский В.* Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль церкви. М., 1999.
5. *Благовещенский С.* Тавам Ыра и Квась не прошли в парламент // *Век*. 2001. № 47.

³⁵ Один из трубадуров русского неоязычества даже предлагает уйти в костромские леса и заняться там созданием новой этнической общности язычников (см.: [94]).

6. *Гайдук А.* Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге (<http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm>).
7. *Прокофьев А.В.* Современное славянское неоязычество (<http://paganism.ru/neo-pag.htm>).
8. *Lane Ch.* The Rites of Rulers. Cambridge, 1981.
9. *Kertzer D.I.* Ritual, Politics, and Power. New Haven, 1988.
10. *Шнирельман В.А.* Интеллектуальные лабиринты. Очерки идеологий в современной России. М., 2004.
11. *Емельянов В.Н.* Настоящая “Память” жива // Русская правда. 1994. № 3.
12. *Известник* // Вестник Традиционной культуры. М., 2003. Вып. 1.
13. *Доброслав.* Язычество: закат и рассвет (<http://dobroslav.tk>).
14. *Bourdieu P.* Language and Symbolic Power. Oxford, 1992.
15. [www.rodnovery.ru / veche2.htm](http://www.rodnovery.ru/veche2.htm).
16. *Доброслав.* Русский ответ на “еврейский вопрос” (<http://dobroslav.tk>).
17. http://rain.prohosting.com/lut/intervju_vadima.htm.
18. <http://www.paganism.ru/slavansk.htm>.
19. *Hayes C.J. H.* Nationalism – a Religion. New York, 1960.
20. *Apter D.E.* Political Religion in the New Nations // Old Societies and New States. New York, 1963;
21. *Bellah R.N.* Civil Religion in America // Daedalus. 1967. Vol. 96. № 1.
22. *Bellah R.N.* The Broken Covenant. American Civil Religion in time of Trial. New York, 1975.
23. *Bellah R.N., Hammond Ph.E.* Varieties of Civil Religion. San Francisco, 1980.
24. *Ahlstrom S.E.* Civil Religion // Eerdman’s Handbook of Christianity in America. Grand Rapids, 1983.
25. *Доброслав.* Наш Храм – родная природа (<http://dobroslav.tk>)
26. *Лозко Г.С.* Етнічна релігія як наукове поняття // Сварог. 1998. № 8.
27. *Шилов Ю.А.* Победа. Киев, 2000.
28. *Лозко Г.С.* Українське язичництво. Київ, 1994.
29. *Калиев Ю.А.* Современное язычество мари: проблемы и перспективы // Марийская религия и культура. Материалы научно-практической конференции “О роли языческих обрядов в повышении национального самосознания”, сентябрь 1995. Йошкар-Ола, 1998.
30. *Рыжакова С.И.* Dievturiba. Религиозно-национальная идея и ее реализация в Латвии // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.
31. Three Interviews with Alain de Benoist // Telos. 1993–1994. № 98–99.
32. *Рыжакова С.И.* Ромува. Этническая религиозность в Литве. М., 2000. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 136).
33. *Лозко Г.С.* Українське язичництво і сучасність // Сварог. 1997. № 6.
34. <http://www.rodnovery.ru/ustav.html>
35. *Лозко Г.С.* Що означає слово “язичництво”? // Сварог. 1998. № 8.
36. *Кандыба Д.В.* Русский гипноз. М., 1995.
37. *Кандыба В.М.* История русской империи. СПб., 1997.
38. *Кандыба В.М., Золин П.М.* История и идеология русского народа. СПб., 1997. Т. 1.
39. *Петухов Ю. Д.* Дорогами богов. Этногенез и мифогенезис индоевропейцев. Решение основной проблемы индоевропеистики. М., 1998.
40. *Lowenthal D.* The Timeless Past: some Anglo-American Historical Preconceptions // The Journal of American History. 1988. Vol. 75. № 4.
41. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
42. *Казаков В.С., волхв Богумил (Гасанов Д.А.).* Мир славянских богов. Калуга, 1997.
43. *Jordan P.* The Atlantis Syndrom. Gloucestershire, 2001.
44. *Гусев О.М.* Возвращение бога // За русское дело. 1996. № 4.
45. *Асов А.И.* Мифы и легенды древних славян. М., 1998.
46. *Thapar R.* Interpreting Early India // *Thapar R.* History and Beyond. New Delhi, 2000.
47. *Богород А.* Календар в історії народу // Сварог. 1997. № 5.
48. Сварог. 1997. № 5.
49. *Лозко Г.С.* Основи українського календаря // Сварог. 2003. № 13–14.
50. *Хиневич А.* Не злите домового // Омский вестник. 1993. 30 XII.
51. *Яшин В.Б.* “Церковь православных староверов-инглингов” как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.
52. *Кандыба В.М.* Эмоциональный гипноз как научный феномен. СПб., 1997.
53. *Якутовский Г.* Русская нация гибнет закономерно (<http://www.magic.boom.ru/naciy.html>).
54. *Черкасов И.* Се Русь – Сурья. М., 1998.

55. Аринушкин А., Черкасов И. Зов Гипербореи. М., 1998.
56. Сперанский Н.Н. Дарна или учение о жизни в Природе. Троицк, 1999.
57. <http://slavya.ru/delo/kurgan/korg.htm>.
58. Луговой Е. Сатанизм или “волхование” // Советы Бабы Яги. 1998. № 1 (10).
59. Добровольский А.А. Арома-Йога. Красногорск, 1994.
60. Доброслав. Природные корни русского национального социализма // Русская Правда. Спецвыпуск. 1996. № 1 (3).
61. Хагемайстер М. Русский космизм в 20-е годы и сегодня // Страницы. 1998. Т. 3. Вып. 2.
62. Белов А. Славяно-горицкая борьба. Изначалие. М., 1992.
63. Белов А. Триглав // Атака. 1995. № 72.
64. Сперанский Н.Н. и др. Русский языческий манифест. М., 1997.
65. Щербаков В.И. Встречи с Богоматерью // Утро Богов. М., 1992.
66. Щербаков В.И. Тайны эры Водолея. М., 1996.
67. <http://kozak.iatp.org.ua/>
68. Український світ. 1996. № 1–3.
69. Белов А. Справедливость – высшая моральная категория язычества // Наука и религия. 1991. № 9.
70. Белов А. Поклонение Перуну // Наука и религия. 1992. № 11.
71. Доброслав. Царь мира // Атака. 1995. № 99.
72. Егоров А. Посвящение // Мифы и магия индоевропейцев. М., 1995. Вып. 1.
73. Егоров А. В Урале Русь отражена // Наука и религия. 1996. № 5.
74. Шибин П. У истоков великой трагедии. М., 1998.
75. Рыжова Г. Русская борьба // Московский журнал. 1994. № 5.
76. Прибыловский В. В. Русские язычники // Экспресс-хроника. 1998. 21 II.
77. Асеев О.В. Славянское неоязычество в современной России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1999. № 1.
78. Верховский А., Папп А., Прибыловский В. Политический экстремизм в России. М., 1996.
79. Мороз Е. Л. Язычники в Санкт-Петербурге // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.
80. Возвращение богини // Наука и религия. 1998. № 3.
81. Асов А.И. Амазонки были славянками // Наука и религия. 1998. № 3.
82. Зобнина С. В. Мужское и женское в языческой этике и обрядовой практике (<http://slavya.ru/articles/mw2.htm>).
83. Волхв и целитель // Наука и религия. 1992. № 10.
84. Белов А. Станьте частью окружающего вас мира // Наука и религия. 1992. № 6–7.
85. <http://pres.slavya.ru>
86. <http://slavya.ru/rings/viewtopic.php?t=668>.
87. Доброслав. Слово волхва // Советы Бабы Яги. 1996. № 3 (7).
88. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Справочник. Белгород, 1997.
89. “Слава русскому херу!” Под барабанный бой и под красным знаменем // Вятский наблюдатель. 2000. 7 VII.
90. Булдакова В. Доброслав, Светобор, Любомир, Твердолик ... (неоязычники на перепутье веков) // Бинокль. Вятский культурный журнал. 2000. № 7.
91. Сварог. 1998. № 8.
92. Дубин Б. “Противовес”: символика Запада в России последних лет // Pro et Contra. 2004. Т. 8. № 3.
93. Hayes C.J.H. Essays on Nationalism. New York, 1966.
94. Щеглов А.М. Языческая заря (<http://slavya.ru/articles/eos.htm>).

© 2005 г. *Е. БАРТМИНСКИЙ*

ПОЛЬСКИЙ ЯЗЫК КАК СИМВОЛ НАЦИОНАЛЬНОЙ САМОБЫТНОСТИ

Проблема национальной самобытности и роли языка в деле ее сохранения вновь оказалась на повестке дня в Польше, когда начались дебаты о месте наций в составе Европейского союза. Для определения национальной идентичности поляков культура имеет решающее значение, поскольку концепт нации, сформировавшийся в Польше в результате трагических разделов и отсутствия суверенитета в течение двух веков (1795–1918 и 1939–1989), зиждется прежде всего на культурных знаках [1]. Язык при этом составляет основную культурную ценность [2]. Растущая глобализация во всех областях жизни, осязаемая в Польше с момента падения коммунизма, создала новую ситуацию, воспринимаемую частью общества как угрозу национальной самобытности. Эта обеспокоенность выразилась в желании отстоять основу идентичности, что отразилось в “Законе о польском языке”, принятом Сеймом в 1999 г. Конгресс польской культуры, состоявшийся в 2000 г., поставил задачу осмыслить состояние культуры и иерархию культурных ценностей в канун вступления Польши в Европейский союз. Стало необходимо пересмотреть собственные культурные достижения в общеевропейском контексте, выработать стратегию, способную их утвердить и развить, найти способ пропагандировать свою культуру в условиях плюрализма, когда происходит ее встреча с другими национальными традициями. Выяснилось, что национальная самобытность представляет собой скорее понятие, которое еще предстоит определить или даже сконструировать, чем однозначную историческую реальность. То же самое относится и к языку, игравшему и продолжающему играть главную роль в сохранении национальной идентичности.

Я сосредоточусь на рассмотрении двух проблем.

Первая касается прошлого: каково значение языка в формировании и сохранении национального сообщества поляков? в какой степени на него повлияли специфические исторические условия и не является ли язык лишь исторически обусловленным элементом национальной мифологии? как язык отражает более общие, международные закономерности?

Второй вопрос касается будущего: исходя из каких внутренних ресурсов национальный язык может надеяться выжить в условиях глобализации и плюра-

лизм? какую роль предстоит играть языкам малых и средних народов в условиях доминирования международных языков?

Я сформулирую два положения.

1. В течение трех периодов нашей истории польский язык по-разному выполнял свою функцию инструмента национальной самоидентификации. Первый период: мирная эпоха первой шляхетской многонациональной и многоязычной Речи Посполитой, когда существовало понятие “шляхетской нации”, наделенной политическими правами. Второй период: исчезновение Польши с карты мира, когда само существование нации оказалось под угрозой, а поляки подвергались притеснениям (русификация, германизация) со стороны держав – участниц разделов. В этот период самобытность проявлялась лишь в языке и культуре. И третий, современный период, когда в мире происходит интенсивное нивелирование по образцу американской массовой культуры, когда доминирует английский язык. Основные пограничные даты – 1795 (третий раздел Польши) и 1918 гг. (обретение национального суверенитета).

2. Есть два способа описать “идентифицирующую” роль национального языка. В первом случае важна его эмблематическая функция, сам факт говорения на родном языке, а не на каком-нибудь другом. Во втором – подчеркивается его ментальная функция: встает вопрос о имманентной ценности языка, о той картине мира, которую он воссоздает, о ценностях, содержащихся, сохраняющихся и передающихся данным мировоззрением.

Со времен И. Гердера и В. фон Гумбольдта философы и социологи анализируют взаимоотношения между языком и нацией (см.: [3]), но при этом описательный подход зачастую подменяется идеологическим. В то же время их важно различать (см.: [4]).

Определяя термины “народ (нация)” и “этнос” (последнее понятие шире первого), польские словари и энциклопедии практически всегда упоминают язык. Они рассматривают его как один из многих, но не единственный признак нации. Такова точка зрения А. Клосковской [1] и словаря современного польского языка: “совокупность людей, живущих на одной территории, говорящих на одном языке, имеющих общую историю, культуру, общие политические и экономические интересы” [5. S. 1176]; данный подход разделяют многие лингвисты [6].

Исследователи, исповедующие более широкие взгляды, основанные на сравнительном методе (см.: [3]), убеждены, что отдельный язык не является необходимым условием формирования нации и возникновения национальной самобытности. Лингвистическая общность не тождественна национальной, поскольку язык не наследуется биологически, овладение им происходит в процессе обучения и социализации, а во взрослом состоянии язык может быть выбран сознательно. Аргументы в пользу такого подхода хорошо известны.

Прежде всего, на одном языке могут говорить две нации. Международные языки, как, например, языки бывших империй – испанский, английский или русский, используются сегодня разными народами. На английском языке создана национальная ирландская литература, русским пользуется большая часть белорусского и украинского народов.

В бывшей Югославии два народа, хорваты и сербы, создали единый язык, использующий два алфавита – латиницу и кириллицу, что не помешало возникновению у каждого народа своего национального чувства, определяемого особыми историческими, культурными и религиозными факторами.

Бывает и так, что один народ говорит на двух или даже нескольких языках. Такова еврейская диаспора, где связь между индивидами основана на религии и историческом сознании. В Европе можно упомянуть Швейцарию, Бельгию, Испанию и др. [7].

Наконец, национальный язык может игнорироваться частью нации: не все поляки говорят по-польски. Количество людей, определяющих себя как принадлежащих к польской нации, достигает 50 млн, из них 10 млн живут почти в 80 странах, в то время как число людей, владеющих польским, значительно меньше. На востоке автохтонное польское население Литвы, Белоруссии и Украины, которое оказалось за границей после 1945 г., так же как и депортированное в Казахстан и Сибирь (район Иркутска), в настоящее время пользуется русским или украинским языком [8]. В США только 30% лиц, назвавших себя поляками, говорят по-польски [9]. Но это не означает, что они перестали чувствовать себя поляками. Следует также добавить, что после 1989 г. значительные группы граждан Польской республики заявили о своей принадлежности к национальным меньшинствам (немцы, украинцы, белорусы, а также силезцы из Верхней Силезии и района Ополя), другими словами, они определяют себя как не-поляки. Те же тенденции проявились и в других странах Центральной и Восточной Европы [10].

В Чехии использование немецкого языка в течение многих веков не противоречило национальному чувству, и только в XIX в. чешское возрождение связало вопрос о национальном духе с употреблением чешского языка.

В Хорватии, стране многоязычной с начала Нового времени, только латынь, имевшая широкое распространение, обеспечивала единство нации, тогда как национальные языки ее разъединяли. Еще в XIX в. национальная литература продолжала создаваться на латыни, и ситуация изменилась лишь с началом национального движения за освобождение.

То же можно сказать про историю Польши.

Польское самосознание начало формироваться в средние века; тем не менее латынь продолжала оставаться языком культуры даже после появления произведений на народном языке в эпоху Речи Посполитой. В XVI в. в эпоху расцвета польской культуры всякий образованный польский дворянин, отстаивая право польского языка на употребление в общественной сфере, охотно пользовался обоими языками. Примером могут служить многие писатели XVI в., способствовавшие развитию национальной культуры: Ян Кохановский, Станислав Оржеховский, Мартин Кромер, Себастьян Клонович. Величайшие ученые того времени Николай Коперник, Ян Замоиский, Анджей Фрыч-Моджевский, Казимеж Сорбевский писали на латыни. Эта ситуация характерна и для XVIII–XIX вв., когда наравне с латынью стал использоваться французский язык, особенно привлекавший польскую аристократию.

В эпоху могущества Речи Посполитой, многонационального государства, польский стал международным языком, на нем говорили и другие народы: литовцы, белорусы, украинцы (русины), немцы, евреи. Умение говорить на польском открывало доступ к общественной сфере всем гражданам.

Пока национальные движения XIX в. и славянское возрождение не выдвинули требование использовать национальные языки, связь между языком и нацией в Центральной и Восточной Европе оставалась относительно свободной. Поляки питали уважение к своему языку и хотели его усовершенствовать, но он не рассматривался как критерий принадлежности к нации. Национальной Речи Посполи-

той была полиэтничная и поликонфессиональная шляхта, состоявшая из граждан, обладавших политическими правами внутри государства.

Язык превратился в польский национальный символ только после утраты суверенитета (1795 г.), после раздела нации, насчитывавшей несколько миллионов, в котором участвовали три государства: Пруссия, Россия и Австрия, в контексте постепенного формирования национальной идеологии (национализма) в Европе. Одной из причин возникновения польского языкового патриотизма была реакция против насильственной германизации и русификации на протяжении XIX в. Возникновению формулы “родина – польский язык” предшествовало последовательное возрастание важности языкового критерия в определении нации. Параллельно утверждалось новое понимание нации, основанное на национальной культуре, языке, исторической памяти, а не на идее государства и юридических институтов, которые воспринимались как навязанные извне и служащие подавлению. Самобытность сохранялась в небольших коллективах – в семье и среди соседей.

В коллективной памяти поляков до сегодняшнего дня живы многие даты истории борьбы держав-участниц разделов против польского языка и попытки поляков сохранить, развить его, использовать в общественной жизни, повысить его престиж.

Раньше всего борьба с польским языком началась в отошедшей к Австрии части и закончилась только в конце XIX в.; в прусской и русской частях она приняла более острые формы.

После присоединения Силезии в 1776 г. Фридрих Великий запретил польский язык в церкви и школах. В Померании в 1834 г. перестали издавать даже двуязычный букварь. В районе Познани германизация проводилась особенно жестко в эпоху Kulturkampf Бисмарка, постепенно она была распространена на школы и общественные институты. В 1887–1897 гг. польский язык был окончательно отменен в школах даже как факультативный предмет, а с 1900 запрещена была также и катехизация на польском языке.

В русской части Польши русификация проводилась волнами, следовавшими за восстаниями (1830 и 1863 гг.). Русский язык заменил польский в государственных учреждениях в 1832 г.; тогда же были закрыты Варшавский университет и часть средних школ. С 1866 г. преподавание велось на русском; в 1872 г. польский был запрещен как язык общения между учениками, что повлекло установление строгого полицейского надзора. Либерализация наметилась после революции 1905–1907 гг., в ходе которой ученики объявили забастовку с требованием вновь ввести обучение на польском языке.

Борьба за сохранение польского языка принимала разные формы и проявлялась в разных сферах (литература, журналистика, наука). В 1800 г. было основано Варшавское общество друзей науки, объединившее историков и языковедов, желавших сохранить культурные признаки нации, в том числе язык и обычаи. Здесь возникла концепция языка как основы восстановления национальной общности. Многие поэты и писатели (К. Годебский, Ф. Венжык, К. Бродзинский, Ф. Моравский и др.) способствовали ее распространению.

Познанский философ Кароль Либельт был самым горячим сторонником идеи “лингвистического патриотизма” и разработчиком национальной идеологии. В своей диссертации “Любовь к родине” (1844) он сформулировал радикальный тезис, согласно которому “нация жива, пока жив ее язык”, “без национального языка нет нации”, поскольку “язык – это кровь, текущая в жилах на-

ции”, или “священная кровь матери – отчизны”. В такой атмосфере появление брошюры Ежи Кжывицкого “Польша и Россия в 1872 г.”, где полякам рекомендовалось полностью подчиниться России, в том числе и путем отказа от национального языка, вызвало бурный протест среди поляков [11. S. 467].

Со второй половины XIX в. начался период сакрализации национального языка, вызванной двумя обстоятельствами. С одной стороны, существовала неразрывная связь между польским языком и католической церковью (проповеди, песнопения, молитвы), с другой – этому способствовала романтическая философия языка и понимание языка как дара Божьего. Не случайно, что в районе Познани бурный отпор вызвала попытка заменить польский язык немецким на уроках катехизиса (1901 г.). Кроме того, раскол польской католической церкви, произошедший в США, и создание Польской католической церкви были вызваны в числе прочего и желанием сохранить польский язык в религиозной жизни.

Польский язык в качестве языка молитвы и религиозного обряда дольше всего сохранялся на окраинах Российской империи. Ежегодные паломничества в Ченстохову позволяли укреплять связи, в том числе и языковые, между поляками разных стран. В 1882 г. там собралось полмиллиона верующих из Литвы, Украины, Галиции, Силезии, Великопольши и Померании. В этой связи необходимо подчеркнуть роль католической церкви и религиозных общин, особенно активных среди поляков, живущих за границей.

Польский литературный язык переживал расцвет именно в период утраты национальной независимости, когда благодаря книгам и газетам, распространявшимся бродячими разносчиками, он становился могучим фактором единения раздробленной нации, как это было в Германии накануне объединения. Благодаря великой романтической поэзии Мицкевича и Словацкого, а также романам Крашевского, Пруса, Ожешко и Сенкевича, в XIX в. польский язык стал достоянием всех социальных слоев, независимо от места проживания, подданства и профессии, он помог им осознать ценность их культуры, обычаев и истории. Этот польский язык обогащался за счет разговорного повседневного языка, использовал и диалекты, и был, можно сказать, языком “демократическим”, доступным большому числу людей и активно развивавшимся.

В то же время официальный язык находился под контролем оккупантов, не благоприятствовали условия и развитию научного языка.

Литература, и в ее самых высокохудожественных образцах, и массовая, и публицистика на польском языке смогли затронуть широкие слои населения благодаря образовательным институтам и их разнообразной легальной и нелегальной деятельности: Общество народного образования (1872), а позднее Народное чтение (1880), занималось преподаванием в деревнях, букварь Конрада Прушинского (1875) предназначался самоучкам, Польская Матица (1880) организовывала и содержала начальные и профессиональные школы в разных краях (Львов, Чешынская Силезия, Гданьск, Варшава). Подобные многочисленные инициативы обеспечивали языку его консолидирующую роль в разных регионах и в разных социальных слоях.

Теоретическое осмысление языка как культурного достояния и средства общения помогало защитить польский язык от иноязычных влияний. С середины XIX в. публикуется множество языковых справочников, пособий и списков характерных грамматических ошибок. Авторы ставили перед собой задачу бороться прежде всего с ошибками, возникающими под влиянием немецкого и русского языков. Эта деятельность приобрела систематический характер после

создания в 1901 г. в Кракове специализированного журнала “Руководство по языку” (“Poradnik językowy”), из которого в 1913 г. выделился “Польский язык” (“Język polski”); оба журнала издаются до сих пор – первый в Варшаве как орган Общества охраны языка, второй в Кракове как орган Общества друзей польского языка.

Предпринимались и исследования в области грамматики и синтаксиса, начатые еще в XVIII в. по инициативе короля Станислава Понятовского и постоянно стимулируемые патриотическими чувствами. Последнее обстоятельство довольно скоро породило конфликт между социально-образовательной установкой и научной ценностью этих исследований: патриотический пафос Онуфрия Копчинского, автора “Граматики для национальных школ” (1778–1781) и “Граматики польского языка” (1817), вызвал критику Йозефа Мрозинского (1784–1839), первого польского специалиста Нового времени в области грамматики. То же произошло и с учебниками, опубликованными в XIX в. и ставшими объектом строгой критики со стороны З. Клеменевича. Ученики Л. Малиновского (1839–1898) и сотрудники Краковской Академии наук, среди которых был Ян Нечислав Бодуэн де Куртене, предшественник структурализма и основатель словаря старопольского языка, вывели полонистику на европейский уровень (ср. коллективный труд “Польский язык и его история с учетом других языков, распространенных на польской территории”, опубликованный в Кракове в 1915 г. [12]).

Основополагающее значение имели лексикологические труды, поскольку именно лексика необходима для выражения всего богатства понятий и интерпретации окружающего мира. Выход “Словаря польского языка” Самуэля Б. Линде в 1807–1814 гг. стал важным не только научным, но и политическим событием. Несмотря на неблагоприятный контекст, в период раздела были опубликованы еще два других словаря польского языка: в Вильнюсе и Варшаве. Историки подтверждают решающую роль польского языка в деле сохранения национального духа. С. Смолка характеризует его как “столп национального существования”, а И. Жарновский в книге “Язык и речь были нашей родиной” пишет: “Язык и речь, по мнению Словацкого, были нравственной отчизной, когда не стало политической отчизны, они стали не только фактором, скрепляющим те части страны, которые оказались разъединены в результате разделов, но также и связующим звеном между разными слоями и классами нации” [13. S. 263].

Романтическая концепция языкового патриотизма присутствует в бытовом сознании поляков и сегодня. Этому способствовала и трагическая ситуация, сложившаяся в ходе войн. Во время оккупации (1939–1945) и позже под советским господством (1944–1989) чужую нацию определяли через язык, проецируя на него стереотип чужака. “Наш язык” и “язык врага” были диаметрально противоположны, и патриотический долг состоял в том, чтобы проявлять враждебность по отношению к немецкому или русскому языку и всячески избегать заимствований из них. И только обретение независимости изменило отношение к ним: утратив свой идеологический смысл, они стали теперь сугубо прагматическими.

В эпоху борьбы с иностранным гнетом за сохранение нации роль языка свелась к символу, эмблеме, опознавательному знаку. Важна была преданность национальному языку, сам факт владения польским языком был самодостаточным. Не было попыток выявить связи между языком и культурой, верованиями,

системой ценностей. Ментальная концепция языка или трактовка его как выражения определенной ментальности или мировоззрения выходят на первый план только в ситуации политического суверенитета. Надо, однако, подчеркнуть, что для носителей языка эти две функции – “эмблематическая” и “ментальная” не исключают друг друга; речь идет скорее об иной иерархии и ином функционировании в разных социокультурных сферах. Элементы языка могут восприниматься как знаки, направленные вовне, в социальную сферу, или как знаки, имеющие внутренние, культурные функции; они открывают путь к картине мира, общей для носителей языка, к системе ценностей, свойственных данному языку, ментальности его носителей.

Этот культурный аспект языка привлекает особое внимание в ситуации культурного плюрализма и растущей глобализации. Массовое обучение иностранным языкам, прежде всего английскому, а также языкам соседей, немецкому и русскому, происходит параллельно с осознанием ценности родного языка. В соответствии с законом 1999 г. о польском языке он “составляет основу национальной самобытности и является достоянием национальной культуры”; “сохранение культуры и ее развитие возможны только путем охраны языка”. Помимо определения статуса польского языка как государственного и порядка его использования в системе народного образования в законе предусмотрены меры по применению польского языка в общественной и законодательной сферах и в области торгового обмена на территории Польши; закон обязывает государственные органы и общественные организации защищать язык, он также санкционирует деятельность Совета по польскому языку при Польской Академии наук.

На первом плане оказалось восприятие польского языка как элемента национальной самобытности, как средства для выражения сложных понятий и оттенков чувств, способного гибко реагировать на новые ситуации. Таким образом, семантический и функциональный потенциал языка, связанный с национальными традициями, отражает специфический польский менталитет и позволяет сохранить характерное для нации видение мира.

Рассматриваемый в данной перспективе польский язык предстает как уникальное явление, отражающее общий исторический опыт, как общественный инструмент, позволяющий систематизировать и интерпретировать окружающую действительность, а для молодежи и внешнего наблюдателя это своего рода архив истории и культуры, “культурная идиома”. Изучение языка, осмысленное в таком духе, способствует развитию самосознания нации, самопознанию социума.

При указанном подходе можно наметить несколько путей: поставить вопрос о связи между языком и сферой аксиологии, суждениями и ценностями; об истоках культуры, отражаемой языком; о специфической категоризации мира, выражающейся в семантике, и т.д.

Я ограничусь несколькими примерами.

Данные лингвистики, особенно этимологический и семантический словари, позволяющие выстроить систему представлений и коллективные понятия, дают возможность в историческом плане выявить место польского языка в группе славянских языков, а в синхронном – его место в семье европейских языков.

Польская самобытность, воспринимаемая через призму языка, восходит, с одной стороны, к славянским истокам (а еще раньше – индоевропейским), христианским, античным (греко-римским), а позднее – западноевропейским, а с дру-

гой – отражает оригинальное шляхетское и, в меньшей степени, крестьянское или буржуазное влияние.

Славянское языковое наследие, хорошо изученное благодаря лингвистам [14; 15; 16], содержит общие концепты (тогда как более частные понятия сформировались позже), выраженные словами, относящимися к религиозной сфере (*бог, черт, вина, грех, истинный, ложь, рай и ад, молиться, чудо*), экзистенциальной (*жизнь, смерть, время, состояние*), ментальной и психической (*память, разум, мысль, воля, чувство, любовь* и пр.) и особенно семейной и социальной (*отец, мать, брат, сестра, мачеха, сосед, друг, родство, род, сейм, враг*), не говоря уже о лексемах, описывающих конкретные предметы и восходящих к праславянской и праиндоевропейской эпохе (*рука, нога, сердце, плуг, серп, рожь, дуб, волк, ворона, ветер, река, вчера, день и ночь* и т.п.).

Такие концепты, как *красота, добро*, а также *гражданин, государство* и *право*, глубоко укорененные в польской ментальности, имеют античное, греческое и римское происхождение.

Иудео-христианские корни, существенные для религиозной и этической сфер, прослеживаются в концептах: *вера, надежда, любовь, смирение, гордость, справедливость* и *милосердие*.

Рыцарские, шляхетские традиции проявляются в группе концептов, связанных с социальной сферой: концепты свободы, равенства, демократии и терпимости, долга по отношению к обществу, гостеприимства, также концепты чести и патриотизма, определяемого религией (лозунг “Бог, честь, родина”).

Идеи прогресса, социальной справедливости, труда и науки, гражданского общества, прав человека имеют западноевропейское происхождение.

Народное и крестьянское наследие выявить сложнее, оно меньше всего известно; оно восходит к наиболее архаическому пласту, где центральное место занимают семья и земля, как и идея человеческого существа, проявляющего солидарность в отношениях с другими людьми и со всем миром [17].

Христианское историческое наследие, как античное (греко-римское), так и западное, сохранилось в коллективной памяти, обновленной, обогащенной новыми элементами. Особый лексический слой интернационализмов – лексика с европейской коннотацией – в современном польском языке составляет 7% базовой лексики и является характерным знаком соответствующих исторических референций [18]. Изучение этого слоя позволяет выявить те наднациональные культурные ареалы, к которым принадлежит польский язык, показать направления исторических чаяний, пути распространения философских, политических и социальных идей. Более 90% слов, определяемых М. Вандрушкой как общеевропейские [19], присутствуют в польском языке, что свидетельствует о его европейском характере.

Эти международные слова проникают в польский язык с тем большей легкостью, что у них двойная референция: они отсылают одновременно и к английскому языку, и к античности. Некоторое количество недавних англицизмов (*komputer, kontener, menadżer, seks, fan, pop*) восходят к античным истокам, общим для многих европейских языков.

Дублирование исконных слов международными лексемами (и наоборот), как, например, *osoba/persona, pamiętniki/memuary, naród/nacja*, свидетельствуют об особой культурной и коммуникативной ситуации: с одной стороны, дубликаты дают свободу выбора в процессе высказывания и дифференциация происходит по признаку собственный/иностраный в зависимости от адресата близкого или

далекого, иностранца/поляка, а с другой – они позволяют освоиться с иным, чужим. С помощью заимствований, которые чередуются с польскими словами, иностранное осваивается родным языком, делается своим.

Надо подчеркнуть, что инородные элементы ассимилируются польским языком, другими словами, они подвергаются многочисленным трансформациям и обогащаются. В конкретной исторической ситуации описанный процесс дает весьма оригинальные результаты и отличает, вместе с картиной мира, которую он выражает, польский язык от соседних языков.

Так, в религиозной сфере, польское представление о Боге сформировалось на основе представлений о Боге как “подателе благ”, которое этимологи возводят к персидскому источнику, и было характерно для древних славян, однако, оно трансформировалось под влиянием иудео-христианской модели, по которой Бог есть свет, творец и судья людским поступкам. Образ Иисуса Христа близок полякам своими страданиями и идеей бескорыстной любви. Божья мать, которая стала объектом всеобщего поклонения, была воспринята благодаря связи этого образа с идеей жизни и культом женщины-матери, матери-земли, родной земли, родины, родства.

Можно было бы привести немало других примеров. Упомяну лишь некоторые.

Польское понятие *родины* сформировалось в Польше, как и во всей Европе, под влиянием латинской *patria*, но оно отличается от французской *patrie*, немецких *Heimat*, *Vaterland* и русских *отечества* и *родины*. В нем доминируют языковые и культурные коннотации, а не военные или государственные (как во Франции). Польская родина (*ojczyzna*) символически изображается как любящая и страдающая жена и как мать, ожидающая, что дети уберегут и защитят ее.

В мировосприятии, запечатленном в польском языке, *свобода* связывается с социумом – “свобода родины”, “свобода нации”, “свобода Польши” и вызывает целый ряд стереотипных ассоциаций, связанных с борьбой за права коллектива, например: “бороться за свободу”, “за вашу и нашу свободу”, “умереть за свободу нации” и т.д.

Народ также имеет иные, чем во французском языке, коннотации: это понятие относится прежде всего к крестьянству, которому приписывают мудрость и силу, но которое в то же время отделяют от культурного и политического сообщества. Понятие *нации*, культурное, а не политическое, сформировалось под влиянием шляхетства и сменившей его в XIX в. интеллигенции.

Анализ составляющих концепта *солидарность* с историко-генетической точки зрения показывает, что, став в 1980-е годы ключевым словом политической жизни, он отсылает к истокам народным (крестьянским), христианским и специфически польским, связанным с протестом гданьских рабочих против коммунистической власти и с требованием соблюдения прав человека.

Если сравнить с социокультурной лексикой противоположное семантическое поле, а именно лексику, относящуюся к природе, космосу, ситуация будет во многом сходной: мифологизированные представления древних славян, связанные с огнем, солнцем и землей как активными элементами, были переработаны в духе христианских представлений и символов и под влиянием историко-культурной ситуации Польши. В “Словаре народных символов и стереотипов”, публикуемом в Люблине [20], содержится полная документация на эту тему.

Безусловно, в языке доминируют собственные оригинальные элементы. Решающее влияние на картину мира и ее концептуализацию оказывает граммати-

ческая система с категориями рода, числа, лица и т.д. Невозможно рассмотреть эту проблему в рамках данной статьи, как невозможно представить здесь многоуровневую структуру семантических полей. Отметим только, что эти элементы смысла выделяются и выстраиваются в иерархии, распределяясь в соответствии с семантическими оппозициями *человеческий/нечеловеческий, одушевленный/неодушевленный, сакральный/профанный* и т.д. Этот феномен отражает также ситуацию социокультурной коммуникации. Приведем, наконец, красноречивый пример элементарных формул обращения, относящихся к языковому этикету. Четкая тенденция часто использовать обращения *пан, пани* отражает прошлую и нынешнюю культурную ситуацию. Строго определенные формулы обращения используются в элементарных языковых актах (приветствия, поздравления) и дифференцируются в соответствии с существенными для социальной польской действительности критериями: возрасту, полу, общественному положению и степени близости между участниками коммуникативного акта. Фамильярное обращение на ты и использование 2-го л. ед. ч. глагола соответствуют нейтральным формулам “пан” и “пани” с использованием 3-го л. ед.ч., а в особых случаях и 2-го л. мн.ч. (в армии) с обращением “товарищ” (обязательным в коммунистической Польше после 1945 г.). Функционирование этих формул существенно отличается от ситуации в других лингво-культурных сообществах, о чем свидетельствуют русский, немецкий или французский языки (см.: [21]). Формулы вежливости четко отражают некоторые типичные социальные ситуации, обязательные поведенческие сценарии, но в то же время в конкретных ситуациях они выступают инструментом, позволяющим отдельным носителям языка создать подобные ситуации лингвистическими средствами.

Перевод с французского Г.И. Кабаковой

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Kłoskowska A. Kultury narodowe u korzeni. Warszawa, 1996.*
2. *Smolicz J. Język jako wartość podstawowa kultury // Język polski w świecie / Pod red. W. Miodunki. Warszawa; Kraków, 1990.*
3. *Bobrownicka M. Relacje język – naród w myśli i praktyce Słowian zachodnich i południowych // Kategoria narodu w kulturach słowiańskich / Pod red. T. Dąbek-Wirgowej i A.Z. Makowieckiego. Warszawa, 1993.*
4. *Bartmiński J. Język nośnikiem tożsamości narodowej i przejawem otwartości // Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa / Pod red. L. Dyczewskiego. Lublin, 1996.*
5. *Słownik języka polskiego / Pod red. W. Doroszewskiego. Warszawa, 1963. T. 4.*
6. *Puzynina J. Struktura semantyczna narodu a profilowanie // Profilowanie w języku i w tekście / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego. Lublin, 1998.*
7. *Tortosa J. M. Polityka językowa a języki mniejszości. Od Wieży Babel do Daru Języków / Przekł. A. Rurarz. Warszawa, 1986.*
8. *Kurkowa Z. Język polski w ZSRR // Język polski w świecie / Pod red. W. Miodunki. Warszawa; Kraków, 1990.*
9. *Brożek A. Liczebność ludności polskiej i pochodzenia polskiego w jej największych skupiskach osiedlenia // Język polski w świecie / Pod red. W. Miodunki. Warszawa; Kraków, 1990.*
10. *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich / Pod red. T. Dąbek-Wirgowej, A.Z. Makowieckiego. Warszawa, 1993.*
11. *Polska na przestrzeni wieków / Pod red. J. Tazbira. Warszawa, 1995.*
12. *Język polski i jego historia. Z uwzględnieniem innych języków na ziemiach polskich // Encyklopedia polska. Kraków, 1915. T. 2, 3.*
13. *Żarnowski J. Ojczyznę był język i mowa. Warszawa, 1978.*

14. *Lehr-Spławiński T.* Język polski jako zwierciadło kultury narodu // *Lehr-Spławiński T.* Szkice z dziejów rozwoju i kultury języka polskiego. Lwów; Warszawa, 1938.
15. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.
16. *Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européenes. Paris, 1969.
17. *Thomas W.I., Znaniecki F.* Chłop polski w Europie i w Ameryce. Warszawa, 1976. Т. 1 (англ. изд. 1918).
18. *Maćkiewicz J.* Wyrazy międzynarodowe (internacjonalizmy) we współczesnym języku polskim // Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Т. 2: Współczesny język polski / Pod red. J. Bartmińskiego. Wrocław, 1993.
19. *Wandruszka M.* Die europäische Sprachengemeinschaft. Deutsch – Französisch – Englisch – Italienisch – Spanisch im Vergleich. Tübingen, 1990.
20. Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, zast. redaktora S. Niebrzegowska. Т. 1: Kosmos. Cz. 1: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. Lublin, 1996; Cz. 2: Ziemia, woda, podziemie. Lublin, 1999.
21. *Wierzbicka A.* Język, umysł, kultura. Warszawa, 1999.



© 2005 г. *Й. АХТЕРБЕРГ, М. ПОРЕМБСКА*

К ВОПРОСУ О ВИТАЛЬНОСТИ КАШУБСКОГО ЯЗЫКА: ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ В ГЛОДНИЦЕ

“Нижнелужицкий и кашубский могут рассматриваться как вымирающие (=нефункционирующие)”. Недавно этим лапидарным высказыванием О. Кронштайнер [1. S. 136] снова напомнил о господствующем еще со времен А. Гильфердинга [2] *opinio communis* славистики о кашубском языке. Этот тезис находит поддержку, кроме того, в тревожных данных Х. Хаармана [3. S. 62], который насчитывает всего 4500 носителей кашубского языка. Экспериментально подтвержденная информация об употреблении кашубского языка тем не менее нигде не представлена, хотя уже давно востребована в исследованиях [4; 5].

Даже в последние годы, когда усилиями в первую очередь А.Д. Дуличенко [6] удалось повысить уровень науки о славянских литературных микроязыках, внимание к ним, как в исследованиях, так и в преподавании, уделяется лишь время от времени. Если даже говорам лужицких сербов, защищаемым официально как язык национального меньшинства, трудно укорениться в университетской славистике [7], то ситуация с кашубским в вопросе о политическом статусе кашубов или в дискуссии о лингвистическом статусе их языка (самостоятельный язык наряду с польским или диалект польского? [8]) намного сложнее и деликатнее [9; 10].

В оценке состояния кашубского языка современными исследователями наблюдается стремление найти поддержку у именитых славистов прошлого, таких, как А. Гильфердинг [2], С. Рамулт [11], Ф. Лорентц [12], и проецировать прошлое в настоящее. До последнего времени господствовало мнение, что количество говорящих по-кашубски постоянно уменьшается [3. S. 469], что языковая территория все больше сокращается [13. S. 9], что наблюдается общий языковой регресс кашубского [14. S. 285; 4. S. 12] и что с 80-х годов XX в. первичная социализация молодого поколения происходит на основе польского языка [15. S. 5; 16. S. 165].

В некоторых современных работах [14; 4] недооценивается то обстоятельство, что после преобразований 1989 г. языковая ситуация в Кашубии принципиально изменилась: кашубская интеллигенция инициировала процесс оживления (ревитализации) языка [17. S. 9]. Кашубский язык стал языком преподавания в некоторых школах (созданы университетский учебник и оригинальный бук-

Ахтерберг Йорг, Порембска Марлена – научные сотрудники факультета славистики университета Эрланген–Нюрнберг (Германия).

варь), на нем ведется литургия в церкви, он все чаще используется в средствах массовой информации¹; отчетливые симптомы возвращения к жизни своего “приговоренного к смерти” языка кашубы видят в языковом поведении детей [5. S. 185]. Таким образом, признаки оживления кашубского этнолекта нельзя отрицать [18. S. 63]. В последние два десятилетия продолжается процесс формирования кашубского литературного языка², который, согласно одним исследователям, находится в фазе зарождения (*in statu nascendi*) [19. S. 323; 20. S. 236]; согласно другим, существует уже со времени создания алфавита Цейновы в 1843 г. [8. S. 92].

Чтобы точнее охарактеризовать языковую ситуацию у кашубов и прогнозировать ее развитие, необходимы обстоятельные междисциплинарные полевые исследования. Однако, хотя вопрос о жизнеспособности кашубского языка интенсивно обсуждается в польской науке [18; 21–23], количество практических исследований в этой области невелико [14; 5], к тому же они носят преимущественно социологический характер и рассматривают язык как один из многих признаков этнической идентичности. Заполнить эту научную лакуну стремятся исследователи Кашубского Института и университета в Гданьске, а также Института славистики в Эрлангене. Совместные проекты предусматривают описание автохтонных кашубов в Польше и кашубов-эмигрантов в Германии. С социологической и исторической точки зрения кашубы активно изучаются гданьскими исследователями [5; 15; 18; 24–26], с лингвистической – известными польскими учеными Й. Тредером и Е. Брезой [8; 19; 22; 27], а также в последние годы специалистами из Эрлангена [28–32].

В 2000 г. М. Порембска в рамках своей магистерской работы под руководством проф. К. Штайнке (ун-т Эрланген–Нюрнберг) провела в Глоднице фронтальный опрос об отношении кашубов к своему языку после политических перемен. В 2003 г. в своем диссертационном проекте исследовательница распространила опрос на другие части Кашубии. В общей сложности в четырех регионах северной, южной, западной и центральной Кашубии на основе стандартной анкеты должно быть фронтально исследовано языковое поведение около 1500 кашубов. До сих пор в двух первых районах, в общинах Стшепч, Сераковице, Липница и в Гданьске, было опрошено около 650 человек. Поскольку обработка анкет, заполненных весной 2003 г., еще не закончена, приводимые в настоящей статье данные отражают результаты первого обследования, проведенного весной 2000 г. в Глоднице.

Выбор не случайно пал на Глодницу, маленькую деревню в 50 км западнее Гданьска. Этому анклаву уже давно приписывается особая роль в кашубском языковом и культурном ландшафте. Глодницу, названную в журнале “*Spiegel*” (1995. № 51. S. 147) “бастионом кашубской культуры”, пишущий на диалекте Я. Джежджон считает местом, избранным богом для сохранения кашубского языка и культуры от вымирания [33. S. 101]. Здесь уже в 1991 г. была создана первая общеобразовательная школа, в которой польский и кашубский введены как равноправные языки преподавания. Поэтому именно в Глоднице имело

¹ Тредер в своей энциклопедии [8] посвящает несколько коротких статей сферам актуального употребления кашубского в СМИ и учреждениях: кашубский в интернете, в костеле, в прессе, на радио и телевидении, в школе.

² Опыты нормирования кашубского языка предпринимались задолго до политических преобразований 1989 г.

смысл выяснить, произошло ли в действительности в последние десять лет возрастание роли кашубского языка среди молодого поколения.

После того как была опрошена первичная целевая группа – дети из общеобразовательной школы в Глоднице, а также их семьи, нам удалось распространить исследование на весь район, охватываемый школой. Были созданы вопросники, проведены наблюдения и беседы, на основе которых предполагалось описать жизнеспособность кашубского языка.

Под термином жизнеспособность (витальность) [34. S. 329] мы понимаем жизненную силу, сопротивляемость, а также способность к развитию языка меньшинства в конкуренции с доминирующим языком в многоязычном обществе. Языковое поведение меньшинства в условиях полилингвизма относится к компетенции контактной лингвистики и таких ее разделов, как психо- и социолингвистика языковых контактов [35. S. 518]. Поэтому в качестве исходного пункта исследования была выбрана модель *этнолингвистической жизнеспособности* [36], используемая не только в западноевропейской научной традиции [37–40], но и в славянской социолингвистике [41–47. С. 265; 48–50]. Ср. следующее определение термина: “Жизненность языка зависит от целого ряда объективных (социальных, культурных, демографических, экономических), а также субъективных факторов – этническое самосознание, ценностные ориентации носителей языка. Более того, некоторые ученые, особенно за пределами России, склонны считать субъективные факторы наиболее значимыми в процессе сохранения языков национальных меньшинств” [50. С. X]. Тем самым можно прибегнуть к опробованному на практике междисциплинарному подходу, согласно которому *status quo* языкового меньшинства вначале изучается в зависимости от внеязыковых переменных.

Модель этнолингвистической жизнеспособности, предложенная в [36] и усовершенствованная в [51], учитывает три группы факторов: 1) демографические (абсолютная численность, соотношение рождаемости и смертности, число смешанных браков, иммиграция, эмиграция); 2) институциональные (формальные и неформальные институты, регулирующие языковой узус: политика, образование, армия, промышленность, бизнес, культура, спорт, религия); 3) статусные (социо-исторический, экономический, социальный, лингвистический статус).

Для оценки жизнеспособности этнолекта была предложена пятиступенчатая шкала: высокая степень, умеренно высокая, умеренная, ниже умеренной и низкая (*high, medium-high, medium, low-medium* и *low*) [36], и составлена универсальная анкета [52], что создало основу для изучения жизнеспособности как раздела контактной лингвистики.

В настоящей работе внимание сконцентрировано на одной из трех названных групп факторов – на изменениях в сфере институциональной поддержки языка. Именно здесь признаки оживления (ревитализации) должны ощущаться раньше всего. Ни демография, ни статус кашубов не могут серьезно измениться за короткий срок, прошедший со времени политических перемен; обе эти сферы характеризуются невысокими показателями витальности: от средней до низкой степени. Мероприятия, направленные на возрождение языка, связаны в основном со сферой *институциональной поддержки и регулирующих факторов*. Поэтому анкеты касаются в первую очередь ее.

Речь идет о том, в какой степени исследуемый социум пользуется своим языком как официальным способом коммуникации в государственных, региональных и общественных институтах и средствах массовой информации, обладает ли

этот язык (диалект) поливалентностью и полифункциональностью. Несмотря на то, что кашубский этнолект в известной мере избавился от недооценки, повышение его престижности до сих пор нельзя назвать значительным [5. S. 207 ff.].

Средствам массовой информации, и прежде всего телевидению, принадлежит особая роль, однако, некоторые кашубские журналы и газеты, а также теле- и радиoprogramмы выходят в эфир всего лишь раз в неделю. Более перспективной для жизнеспособности кашубского языка, чем употребление в СМИ, можно считать его безусловно возрастающую функцию носителя этнокультурных ценностей. В культурной жизни региона кашубский язык снова играет заметную роль: регулярно проходят литературные викторины для взрослых, конкурсы декламации для детей и молодежи; представления кашубских фольклорных и театральных групп, звукозаписи кашубской музыки, выставки изделий народных промыслов, презентации кашубской народной традиции в музеях и ресторанах привлекают внимание туристов. Многочисленные культурные акции и инициативы поддерживают языковую самобытность региона и способствуют положительному восприятию кашубского языка в самой Кашубии.

Учитываемые в анкете факторы различаются по их формальному или неформальному характеру. Под “неформальным регулированием” понимается то, в какой мере социуму удается организовать себя “снизу”, защитить свои частные и общественные интересы и представить себя в различных институтах. “Формальное регулирование” факторов – это способность группы вмешиваться “сверху” в решения правительства и в сферы индустрии, культуры, средств массовой информации, образования, религии и т.п. Для кашубского языка в ходе его возрождения обозначилось повышенное стремление к праву голоса и самореализации как “снизу”, так и “сверху”.

В политической жизни кашубский язык представлен слабо; в государственном секторе услуг, индустрии и торговле или в армии он употребляется лишь в том случае, если это позволяет ситуация общения, чаще всего неформальная, и знание языка говорящими. В связи с этим возрастает значимость (как на локальном, так и на надрегиональном уровне) элиты общества, представляющей весь этнос и пользующейся общим признанием, а также отдельных авторитетных личностей, способных пробуждать интерес общества к собственному языку и культуре.

Угасание кашубского языка было остановлено благодаря возрастающему использованию его в церкви. Так как кашубы выделяются среди других групп населения особой религиозностью, употреблению кашубского в церкви придается ведущая роль в повышении престижа диалекта. Фундаментом для дальнейшего развития кашубского как литургического языка считается перевод Библии и создание кашубских молитвенников в 1990-е годы. Кроме того, произведения кашубской литературы переводились и переводятся на другие языки так же, как и классики мировой и детской литературы – на кашубский. Поэзия и проза на кашубском развиваются в последнее время с особой интенсивностью и содействуют письменному распространению диалекта, несмотря на то, что по кашубски читают все же редко.

Отчетливым знаком внимания к кашубскому языку в научных исследованиях и преподавании стало учреждение в университете Гданьска кашубского лектората; в этих целях уже в 1992 г. была разработана концепция учебника кашубского языка [53]. С недавнего времени ученики и учителя общеобразовательных школ успешно используют первые учебники [54; 55]. В дальнейшем

будет создан институт повышения квалификации, задача которого – подготовка учителей кашубского. Однако в первую очередь необходимо уделять внимание базовым знаниям, чтению и письму на родном языке, поскольку кашубский функционирует прежде всего как устный язык.

Обратимся теперь непосредственно к ситуации в Глоднице. В оценке жизнеспособности кашубского в Глоднице мы учитывали ряд дополнительных факторов. Это *характерная сфера (домен) употребления языка, языковая компетенция, а также культурное сознание и престиж этнолекта.*

С марта по май 2000 г. мы беседовали с информантами об их биографии, а также проводили устные и письменные опросы в стандартизированной форме (на польском языке). После предварительного теста для проверки анкетных данных, в особенности полученных от детей, применялись параллельные тесты в форме внешнего наблюдения (по [56. S. 48 ff.]), чтобы свести к минимуму случайность выводов [57. P. 209].

В общей сложности было опрошено 86 человек, т.е. практически все жители Глодницы, причем данные 77 человек вошли в статистический анализ. Распределение опрашиваемых по социальным параметрам выглядит следующим образом: дети и молодежь школьного возраста составляют более половины (54%). В тестируемой группе, почти полностью состоящей из местных кашубов, оба пола представлены одинаково. Для опроса выбирались школьники, домохозяйки, рабочие и владельцы сельских хозяйств с начальным образованием, которые были разделены на молодое поколение (дети школьного возраста) – 41 человек, среднее (их родители) – 22 человека и старшее (их дедушки и бабушки) – 14 человек.

Изучение языковой ситуации в Глоднице показало, что нельзя говорить ни о драматическом процессе вытеснения этнолекта польским языком, ни о гибели кашубского языка. Хотя польский проник во все сферы жизни, кашубский завоевывает свои позиции и все чаще используется практически во всех ситуациях повседневной жизни.

Признак пола не оказывает существенного влияния на языковое поведение: кашубский язык одинаково популярен среди мужчин и женщин. Традиционно женщины проявляют больший интерес к фольклору и художественной литературе, тогда как мужчины с большим вниманием следят за течением политической жизни по кашубским журналам.

В противоположность этому фактором *возраста* обусловлены значимые различия в ответах на вопросы, поэтому он находился в центре нашего внимания при интерпретации результатов исследования в таких областях, как *языковая компетенция, территория употребления языка, а также культурное самосознание и престиж.*

Исследование *языковой компетенции* тестируемых демонстрирует типичную картину рецессивных диалектов. Различия между навыками устной и письменной речи сильно зависят от возраста, особенно они заметны в чтении и письме. В то время как представители старшего поколения отличаются “кашубской неграмотностью” – только около 40% могут читать и 20% писать, то среди молодого поколения почти 90% владеют чтением и письмом благодаря изучению кашубского языка в школе.

В отношении знания польского языка большинство старших информантов обладает недостаточными навыками и говорит на смешанном польско-кашубском языке. Молодое поколение благодаря средствам массовой информации,

особенно телевидению, обладает более высокой компетентностью не только в письме и чтении по-кашубски, но и в устной и письменной польской речи.

Принимая во внимание, что большая часть информантов не может ни писать (45%), ни читать (35%) по-кашубски, роль кашубского языка в чтении и письме следует назвать скромной. Лишь каждый третий представитель старшего поколения вообще знаком с кашубскими книгами, в том числе детскими, при этом молодое поколение с его 85% поднимает уровень всей группы до 60%. Дети и молодежь знакомятся с кашубской литературой не дома, а в школе. Если родители или дедушка с бабушкой знакомы с кашубскими книгами, то часто только потому, что им в руки попадают книги их детей или внуков. Половина тестируемой группы не имеет кашубских книг, а если имеет, то благодаря молодому поколению. Только пятая часть среднего поколения и менее десятой части старшего имеют книги на кашубском, в то время как среди молодого поколения три четверти имеют хотя бы одну собственную книгу.

Нередко опрашиваемые высказывали большое сожаление о том, что у них не было возможности научиться читать по-кашубски. Неоднократно нам сообщали о неудачных попытках самостоятельного изучения правил чтения, поскольку кашубский – цитируем одно высказывание – воспринимается как “язык, на котором довольно трудно читать”. Среди представителей старшего поколения только одна пятая хотя бы раз читала кашубскую книгу. То, что чтение легче дается детям, доказывает показатель в 85%, благодаря которому более половины жителей Глодницы читает или читали кашубские книги.

В этой ситуации кашубские газеты и журналы не играют большой роли в жизни испытуемых. Только каждый третий знает кашубские печатные издания, и только каждый пятый читает их. Поскольку кашубских журналов для молодежи нет, она устремляется к изданиям на польском языке, и совсем не удивительно, что в этом случае доля ее позитивных ответов минимальна и составляет 5%. Таким образом, восприятие кашубского в средствах массовой информации ограничивается, главным образом, аудиовизуальной сферой. Кашубские передачи на радио и телевидении пользуются существенно большей популярностью – почти все опрашиваемые регулярно слушают и смотрят их. После того, как стало ясно, что в Глоднице читает или пишет по-кашубски в основном молодое поколение (хотя очень хорошие навыки в сфере устной речи представлены повсеместно), необходимо более точно установить, когда, где, и как часто жители используют кашубский.

Чтобы выяснить, в какой степени польский язык вытеснил этнолект в качестве повседневного языка, мы рассматривали, пользуясь методикой Фишмана [58. S. 50 ff.], сферы *семья, дружба, школа/работа* и *религия*. Тестируемые опрашивались по четырехступенчатой шкале, отражающей частоту (*почти всегда, часто, редко, почти никогда*) использования кашубского в вышеупомянутых речевых ситуациях.

Наши исследования показали, что кашубский как разговорный язык абсолютно доминирует, хотя и представлен в каждой из этих областей не автономно, а наряду с польским. В отличие от трех первых сфер – *семья* (88%), *дружба* (90%), *школа/работа* (87%), где кашубский употребляется почти всеми говорящими, его употребление в сфере *религия* (22%) ограничивается только пятой частью жителей Глодницы. Сигнификантом при этом всегда является зависимость употребления кашубского от возраста.

Пропорционально возрасту увеличивается количественное употребление кашубского. Так происходит у старшего поколения, которое в первых трех сферах использует почти исключительно кашубский этнолект. Среднее поколение применяет кашубский в меньшей степени, но также в основном как первичный язык. Дети выбирают частично кашубский, частично польский. Так как частота употребления языка зависит от сфер применения и возраста, далее необходимо в деталях выделить особенности тестируемых с точки зрения специфики поколений.

В общей сложности 88% тестируемой группы указали, что используют кашубский в семье, причем доля позитивных ответов в зависимости от поколения повышается от 83% до 91 и 100%. Более трех четвертей (78%) опрошиваемых говорят по-кашубски дома *почти всегда* или *часто*, только 10% *редко* и 12% (*почти*) *никогда*. При этом старшая группа *почти всегда* употребляет в этой области кашубский до 100%, средняя до 77% и самая молодая – почти наполовину. Соответственно каждый третий ребенок сообщает, что пользуется кашубским дома *редко* (20%) или (*почти*) *никогда* (17%). В некоторых семьях наблюдается языковое поведение, которое Беренд [59. S. 66] назвал “многоязычным диалогом”: среднее и старшее поколение говорит по-кашубски, молодое отвечает по-польски. Это особенно актуально для семей с детьми, посещающими школы в других городах, где доминирует польский язык. Ученикам только в школе объясняют, что в тех случаях, когда они на вопрос, заданный по-кашубски, отвечают по-польски, речь идет о двух различных идиомах.

Тем не менее в семьях этнолект однозначно манифестируется как доминирующий язык. Более трех четвертей (80%) всех родителей используют в разговоре со своими детьми кашубский, аналогичное явление актуально для общения братьев и сестер между собой (75%). Супруги, по-видимому, говорят между собой почти исключительно по-кашубски (94%). Более половины внуков (54%) используют кашубский в разговорах с бабушками и дедушками, разговор с родителями по-польски также остается скорее исключением, так как 86% всех опрошенных общается с ними по-кашубски.

Со своими друзьями почти 90% всех опрошенных говорят по-кашубски, причем и здесь усиленное употребление этнолекта коррелирует с возрастом (83% – 95% – 100%). Доля тех, для кого кашубский является наиболее часто используемым в кругу друзей языком, превышает половину (57%). Лишь каждый третий (33%) в тестируемой группе употребляет кашубский как второй язык – т.е. *редко* – и только каждый десятый (*почти*) *никогда* (10%).

Здесь также ясно прослеживается зависимость частоты использования языка от возраста. В то время как почти все говорящие старшего (93%) и среднего (82%) поколений в исследуемой области *почти всегда* пользуются кашубским, у молодого поколения соответствующая оценка приближается к нулю. Более четверти детей обращается к кашубскому *часто* (27%) и более половины (56%) *редко*. Правда, почти пятая часть из них (17%) (*почти*) *никогда* не говорит в кругу друзей по-кашубски. В среднем поколении, напротив, доля тех, кто с друзьями *почти всегда* говорит по-кашубски, достигает 82% и увеличивается среди старшего поколения до 93%.

Тем самым в неформальных сферах *семья* и *друзья* в обеих старших возрастных группах в противоположность молодой не проявляются различия. Принципиальным стало, однако, следующее наблюдение: дети не меняют свое языковое поведение в зависимости от окружения или языковой ситуации, хотя они используют свой говор существенно чаще дома, чем вне его.

Доказательством жизнеспособности кашубского в Глоднице, без сомнения, является то, что преобладающее большинство тестируемой группы (87%) употребляет кашубский даже *на работе* и *в школе*, причем переменная *возраст* колеблется незначительно (83% – 91% – 93%). Каждый третий информант говорит в этой формальной области даже *почти всегда* (33%) по-кашубски, а еще каждый четвертый (23%) *часто* использует кашубский. Исключительно польский, напротив, использует десятая часть всех опрошенных (13%).

Значимые различия в этом контексте снова проявляются в корреляции переменных *возраст* и *частота*. В то время как на работе кашубский использует *почти всегда* более половины среднего поколения (59%) (и еще 27% *часто*), а более старое поколение употребляет его почти без исключения (86%), ни один из детей ни разу не сообщил, что говорит по-кашубски в школе *почти всегда* (0%).

Из-за пропагандируемого двуязычия в школе дети придерживаются *code-switching*, чтобы обучаться на обоих языках. Тем не менее три четверти детей указывают, что предпочитают польский. Правда, каждый четвертый ребенок (27%) говорит также *часто* по-кашубски и еще каждый второй (56%) *редко*. Выясняется, что кашубский достаточно часто употребляется в школе, но в сравнении с польским с меньшей интенсивностью.

В соответствии со статистикой языковое поведение детей *в школе* идентично языковому поведению *с друзьями*. В обеих сферах употребления языка по-кашубски говорят *редко* (56%) или (*почти*) *никогда* (17%). Это показывает, что дети используют языки скорее в зависимости от ситуации и субъектов общения, особенно, если их друзья одновременно являются их школьными товарищами. По нашим наблюдениям, дети выбирали тот же язык общения в школе, что и вне школы.

В Глоднице во всех трех сферах употребления языка по-польски говорит пятая часть молодого поколения. Представители старших поколений, напротив, почти никогда не употребляют здесь польский. Небольшие различия проявляются у них только в сфере *работа*, где кашубский употребляется немного реже, поскольку многие люди ездят на работу в крупные города или работают вместе с поляками, которые не владеют кашубским. Дети, скорее всего, обращаются к польскому языку, руководствуясь соображениями удобства и автоматизма, предпочитая пробовать себя в одном из языков или выбирать в определенных ситуациях и с определенными людьми один и тот же язык.

В сфере *религия* отчетливо проявляются более низкие оценки кашубского, в этой сфере однозначно доминирует польский язык. Хотя молитва актуальна для всех тестируемых, только четверть опрошенных (22%) молится по-кашубски – при этом прежде всего молодое поколение (37%). У представителей других поколений молитва на кашубском составляет исключение (5 – 7%).

Усиленное употребление диалекта как сакрального языка у детей можно объяснить главным образом ежедневными молитвами на кашубском в школе. Кашубы старшего возраста ассоциируют церковь с польским языком, не молятся на кашубском и скептически относятся к расширению сферы употребления кашубского в сфере религии. Стереотип кашубского как бытового языка, который будто бы не создан для высоких сфер, кашубы преодолевают с трудом. Это мнение настолько устойчиво, что даже кашубская поэзия почти не содержит религиозных мотивов [60. S. 38]). Симптоматичны неудавшиеся попытки В. Бобровского проводить на кашубском традиционную майскую литургию (*majówka*), на которую собираются жители Глодницы. Свободными от предубеждений оказались только дети. Они не восприняли молитву на кашубском как что-то нео-

бычное, поскольку с первого дня занятий в школе начинают день кашубской молитвой и после обеда заканчивают его таким же образом, хотя вечером, перед сном, молятся по-польски.

Ассоциация церкви и молитвы с польским языком особенно характерна для информантов старшего поколения, так как она восходит к языковой ситуации у кашубов во времена власти немцев. Немецкий был официальным языком школы и делопроизводства, кашубский – языком семьи и польский – языком церкви и религиозного преподавания.

Последние статистические данные говорят о том, что 85% старшего поколения при покупках в местных магазинах используют кашубский (в магазине расположенного неподалеку города на это отваживается только четверть) и что 45% взрослых подтверждают употребление своего этнолекта в местных органах власти и при посещении врача.

Знание традиционной кашубской культуры, в особенности легенд, сказок и т.п., остается ограниченным. Только две трети опрошенных (68%) ответили утвердительно на этот вопрос, причем это в большей степени дети, чем родители или еще более старшее поколение (85% – 36% – 64%). При этом молодое поколение, согласно нашим данным, знает сказки на 88% из школы; лишь пятая часть указывает источником знания родителей (20%) или дедушек и бабушек (22%) (возможны перекрестные упоминания). Видимо, старшее поколение потеряло в свое время интерес к собственным обычаям или он был насильственно подавлен, и элементы этнической культуры не передавались следующим поколениям. Вместе с тем активное участие кашубов в фольклорных мероприятиях, театральных инсценировках, встречах и вечерах свидетельствует о том, что интерес к собственной культуре присутствует у всех поколений,

Единственная в своем роде попытка закрепления регионального языка в системе образования в Глоднице была поддержана населением. Большинство информантов (83%) высказались за обязательное преподавание кашубского. При этом обозначился перевес опрошенных лиц мужского пола, которые почти без исключения (94%) выступили за это; реакция поколений отличается мало (88% – 77% – 79%). Эта установка социума обусловлена влиянием местной элиты, в данном случае учителей кашубского. В школах региона, где таким директорам, как Бобровский, удалось показать преимущества двуязычного воспитания, к обязательным занятиям кашубским относятся в большинстве случаев позитивно. Когда в сентябре 2000 г. школе в Глоднице угрожало закрытие, ее активно защищали; сформировались “группы давления” (*pressure group*), и они даже добились учреждения более высоких ступеней обучения. Свыше трех четвертей всех родителей в Глоднице считают важным, что их дети учатся читать и писать по-кашубски. Остальные полагали эти навыки избыточными и считали достаточным, если их дети будут читать и писать только по-польски.

На вопрос, принуждают ли их к употреблению польского языка, положительно ответило только 15%. Такое принуждение может исходить от родителей, братьев и сестер, учителей, дедушек и бабушек, дальних родственников и школьных друзей. Иногда даже дедушки и бабушки вынуждены отказаться от этнолекта в разговоре со своими внуками, поскольку этого хотят родители.

Об ущемлении кашубского в самой группе в прямом смысле слова, несмотря на все, не может быть речи, хотя и престижным кашубский также не является. И тем не менее можно говорить о культурном возрождении кашубского меньшинства и росте культурного самосознания кашубов в Глоднице.

Прогнозы развития позитивных тенденций, обозначившихся в Глоднице в возрождении кашубского, применительно ко всей языковой территории кашубов являются в настоящее время предметом дальнейшего, более объемного исследования.

Перевод с немецкого М. Кондратенко

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Kronsteiner O.* Sind Burgenländischkroatisch, Kaschubisch, Niedersorbisch und Russinisch eigene Sprachen? // *Die slavischen Sprachen* (63). Salzburg, 1999.
2. *Гильфердинг А.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря. СПб., 1862.
3. *Haarmann H.* Soziologie der kleinen Sprachen Europas. B. 1: Dokumentation. Hamburg, 1973.
4. *Labuda G.* O potrzebie badań nad społecznością kaszubską // *Kaszubi. Monografia socjologiczna.* Rzeszów, 1990.
5. *Synak B.* Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Gdańsk, 1998.
6. *Дуличенко А.Д.* Славянские литературные микроязыки. Вопросы формирования и развития. Таллин, 1981.
7. *Im Wettstreit der Werte.* Sorbische Sprache, Kultur und Identität auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. Bautzen, 2003.
8. *Treder J.* Język kaszubski. Poradnik encyklopedyczny. Gdańsk, 2002.
9. *Steltner U.* Sprache und Literatur der Kaschuben // *Polen, Deutsche und Kaschuben: Alltag, Brauchtum und Volkskultur auf dem Gut Hochpaleschken in Westpreußen um 1900.* Marburg, 1997.
10. *Steinke K.* Dialekt oder Sprache? Zu einigen aktuellen Kontroversen in der Slavia // *Ars Philologica. Festschrift für Baldur Panzer zum 65. Geburtstag.* Frankfurt-am-Main, 1999.
11. *Ramułt S.* Statystyka ludności kaszubskiej. Kraków, 1899.
12. *Lorentz F.* Geschichte der pomoranischen (kaschubischen) Sprache. Berlin, 1925.
13. *Neureiter F.* Geschichte der kaschubischen Literatur. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. München, 1978. (=Slavistische Beiträge 117).
14. *Iskierski J.* Problematyka etniczna wybranych społeczności lokalnych mikroregionu puckiego: tożsamość, więź, język // *Kaszubi. Monografia socjologiczna.* Rzeszów, 1990.
15. *Synak B.* Tożsamość kaszubska dziś i jutro // *Pomerania* (9). Gdańsk, 1990.
16. *Kaszubi. Monografia socjologiczna.* Rzeszów, 1990.
17. *Neureiter F.* Geschichte der kaschubischen Literatur. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. München, 1991. (=Slavistische Beiträge 272).
18. *Synak B.* Die kulturelle und ethnische Identität der Kaschuben im Wandel. Eine soziologische Skizze // *Letopis.* 1999. Bd. 46.
19. *Breza E.* Merkmale der kaschubischen Literatursprache // *Language minorities and minority languages in the changing Europe.* Gdańsk, 1997.
20. *Zieniukowa J.* Z problemów etnolingwistyki // *Jędrzejko E.* Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy. Katowice, 1998.
21. *Latoszek M.* Pomorze. Zagadnienia etniczno-regionalne. Gdańsk, 1996.
22. *Treder J.* Język, piśmiennictwo i kultura duchowa Kaszubów // *Borzyszkowski J., Mordawski J., Treder J.* Historia, geografia, język i piśmiennictwo Kaszubów. Gdańsk, 1999.
23. *Zieniukowa J.* On the languages of small multicultural ethnic groups – the case of Sorbian and Kashubian // *Language minorities and minority languages in the changing Europe.* Gdańsk, 1997.
24. *Borzyszkowski J.* Kaszubi o sobie i swoim języku – dawniej a dziś // *Problem statusu językowego Kaszubszczyzny.* Gdańsk, 1992.
25. *Borzyszkowski J., Mordawski J., Treder J.* Historia, geografia, język i piśmiennictwo Kaszubów. Gdańsk, 1999.
26. *Obracht-Prondzyński C.* Kaszubi między dyskryminacją a regionalną podmiotowością. Gdańsk, 2002.
27. *Breza E., Treder J.* Zasady pisowni kaszubskiej. Gdańsk, 1975.
28. *Porębska M.* Untersuchungen zur Vitalität des Kaschubischen. Eine empirische Studie in Głodnica. Unveröffentl. Mag.-Arbeit. Erlangen, 2000.
29. *Porębska M.* Bastion kultury kaszubskiej // *Pomerania* (11). Gdańsk, 2001. S. III–V.
30. *Steinke K.* Aspekte der ethnolinguistischen Vitalität staatenloser Minderheiten (Am Beispiel der Banater Bulgaren, der Altgläubigen und der Kaschuben) // *Slavistica Vilnensis.* Kalbotyra 50 (2). 2001.

31. *Steinke K.* Zum Begriff "Vitalität" in der Soziolinguistik // *Gajda S.* Język w przestrzeni społecznej. Opole, 2002.
32. *Steinke K.* Zur Typologie der sprachlichen Vitalität slavischer Minderheiten. // Funktionale Beschreibung slavischer Sprachen. Beiträge zum XIII. Internationalen Slavistenkongress in Ljubljana. München, 2003.
33. *Bobrowski W.* Kaszubska szkoła na Głodnicy // *Jana Drzeżdżona* nie dokończony tryptyk społeczny a edukacja regionalna. Gdańsk, 1995.
34. *The Ecology of Language. Essays by Einar Haugen / Selected and Introduced by Anwar S. Dil.* Stanford, 1972.
35. *Nelde P.H.* Migrantensprache // *Lexikon der romanistischen Linguistik. B. 7: Kontakt, Migration und Kunstsprachen. Kontrastivität, Klassifikation und Typologie.* Tübingen, 1998.
36. *Giles H., Bourhis R.Y., Taylor D.M.* Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations // *Language, Ethnicity and Intergroup Relations.* London, 1977.
37. *McConnell G.D., Gendron J.-D.* International Atlas of Language Vitality. Quebec, 1993–1998. Bd. 1–4.
38. *Ethnolinguistic Vitality / Eds. R. Landry, R. Allard.* Berlin et al, 1994. (= *International Journal of the Sociology of Language*, 108).
39. *Broeder P., Extra G.* Language, Ethnicity and Education. Case Studies on Immigrant Minority Groups and Immigrant. *Minority Languages*, Clevedon et al., 1999. (= *Multilingual Matters*, 111).
40. *Assessing Ethnolinguistic Vitality. Theory and Practice. Selected papers from the Third International Language Assessment Conference.* Dallas, 2000. (= *Summer Institute of Linguistics. Publications in Sociolinguistics*, 3).
41. *Štrukelj I.* Nekatero razsežnosti etnolingvistične vitalnosti // *Uporabno jezikoslovje / Ed. I. Štrukelj.* Isola, 1989. Bd. 2.
42. *Achterberg J., Porębska M.* Analiza witalności kaszubszczyzny na podstawie empirycznych badań na Głodnicy // *Slavia Occidentalis* (в печати, 2005).
43. *Dubisz S.* O języku środowisk polonijnych // *Język – kultura – społeczeństwo.* Warszawa, 1990.
44. *Wąsik Z.* Systemowe i ekologiczne właściwości języka w interdyscyplinarnych podejściach badawczych. Wrocław, 1997. (= *Studia Linguistica XVIII, Acta Universitatis Wratislaviensis.* 1948).
45. *Šatava L.* Zachowanie a rewitalizacja identity a řeče etniskich mjeńšin. Aktualne trendy a prócovanja. Bautzen, 2000.
46. *Занрудскі С.М., Лаўжаль Г.М.* Суб'ектыўная этнамоўная жыццёваць і этнічная ідэнтыфікацыя // *Беларуская мова ў другой палове ХХ стагоддзя. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 22 – 24 кастрычніка 1997 г.).* Мінск, 1998.
47. *Беликов В.Л., Крысин Л.П.* Социолингвистика. М., 2001.
48. *Белоусов В.Н.* Социально-лингвистические факторы витальности русского языка в межнациональном общении // *Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. Тезисы докладов международной конференции.* Москва, 23–25 октября 2001 г. М., 2001.
49. *Кибрик А.Е.* О факторах, отрицательно влияющих на жизнеспособность языков малочисленных народов // *Русский язык и языки народов Крайнего Севера. Проблемы описания контактных явлений. Тезисы докладов Всесоюзной научно-практической конференции (Ленинград, 12–14 марта 1991 г.).* Ленинград, 1991.
50. *Письменные языки мира. Языки Российской Федерации. Социолингвистическая энциклопедия / Ред. В.М. Солнцев, В.Ю. Михальченко М., 2000. Т. I.*
51. *Bourhis R.Y.* Reversing Language Shift in Quebec // *Can Threatened Languages Be Saved? Reversing Language Shift Revisited: A 21st Century Perspective.* Clevedon, 2001 (= *Multilingual Matters*).
52. *Bourhis R.Y., Giles H., Rosenthal D.* Notes on the Construction of a "Subjective Vitality Questionnaire" for Ethnolinguistic Groups // *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 2 (2), Clevedon, 1981.
53. *Cybulski M., Wosiak-Śliwa R.* Kaszubski język literacki. Podręcznik dla lektoratów. Gdańsk, 1992.
54. *Bobrowski W.* Kaszëbsczë abecadło. Gdańsk, 2000.
55. *Pioch D.* Kaszëbë. Zemia i lëdze. Gdańsk, 2001.
56. *Schlobinski P.* Empirische Sprachwissenschaft. Opladen, 1996.
57. *Labov W.* Sociolinguistic Patterns. Pennsylvania, 1972.
58. *Fishman J.A.* Soziologie der Sprache. Eine interdisziplinäre sozialwissenschaftliche Betrachtung der Sprache in der Gesellschaft. München, 1975.
59. *Berend N.* Sprachliche Anpassung. Eine soziolinguistisch-dialektologische Untersuchung zum Rußlanddeutschen. Tübingen, 1998.
60. *Kucharska J.* Poszukiwania tożsamości kulturowej ludności kaszubskiej w Polsce i Kanadzie. Łódź, 1993.

ИЗ СЛОВАРЯ “СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ”¹

В 2005 г. параллельно с подготовкой к печати четвертого тома словаря началась работа над последним, пятым томом. Публикацию тематических подборок предварительных вариантов статей к этому тому решено начать с темы народной зоологии. Эта тема до сих пор не фигурировала в наших журнальных материалах, поскольку она, казалось бы, исчерпывающе исследована на материале языка и устной традиции славян в фундаментальной монографии А.В. Гуры “Символика животных в славянской народной традиции” (М., 1997), а в аспекте книжной культуры – в монографии О.В. Беловой “Славянский бестиарий. Словарь названий и символики” (М., 2000). Материал и наблюдения, содержащиеся в этих двух работах, легли в основу большинства статей о животных в вышедших томах словаря. Тем не менее эта область традиционной славянской народной культуры не закрыта. В последние годы появилось немало интересных трудов, вводящих в научный оборот новый эмпирический материал и предлагающих новые подходы к изучению народных представлений о животных (см., в частности: Етнокультуролошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1997. Књ. III; Природа у обичајима и веровањима; Живјелны свет. Тэматычны слоўнік. Мінск, 1999; Козлова Т.В. Идеографический словарь русских фразеологизмов с названиями животных. М., 2001; Кодови словенских култура. Птице. Београд, 2003. Бр. 8 и др.). Публикуемые ниже статьи посвящены как неплохо в целом изученным персонажам животного мира (пчела, росомеха), так и менее популярным сюжетам народной зоологии (свинья, собака, рога).

ПЧЕЛА – насекомое, пользующееся особым почитанием и наделяемое женской и богородичной символикой.

Пчелу воспринимали как чистую, **божью тварь**, называли *божьей угодницей* (рус.), *божьей мудростью* (укр. волын.), *божьим червем* (пол. *boży robak*), наделяли святостью (укр. буковин., серб.) и считали большим грехом ее убивать (пол. люблин.), так как свечи из ее воска дают свет в церкви. Ср. русскую загадку: “Всех людей питает и в церкви освещает” (олонец.) [1. С. 150]. Верили, что пчела жалит только грешника (рус., бел.), что в улей с пчелами никогда не бьет

¹ Продолжение. Начало см.: 1993. № 6; 1994. № 2, 5; 1995. № 3; 1996. № 5; 1997. № 4, 6; 1998. № 6; 1999. № 6; 2001. № 2, 6; 2002. № 6; 2003. № 6; 2004. № 6.

Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (05-04-04161а).

гром (укр. ровен.). Сербьы убеждены, что дьявол не ест меда и не терпит запаха воска (хомол.). Некоторые болгарские легенды связывают происхождение пчелы с потом Иисуса.

Согласно русским, белорусским и украинским **этиологическим легендам**, пчелы обязаны Богу самим своим происхождением, в отличие от шмелей, шершней или ос, которых сотворил дьявол, соперничавший с Богом. В сербских, македонских и болгарских легендах пчела передает Богу сведения, выведенные у дьявола, за что Бог спасает пчелу от увечий, причиненных преследующим ее дьяволом, и делает ее помет сладким. В болгарских легендах пчела выступает посредницей между Богом и дьяволом, узнавая у дьявола, как Богу уменьшить сотворенную им землю, чтобы накрыть ее небом. О небесной природе пчелы и ее посреднической роли между земным и небесным мирами свидетельствует мотив малопольской сказки: работник делает из жала пчелы, вырванной из пасти волка, лестницу, по которой взбирается на небо (катовиц.).

Народные представления выявляют связь или родство пчелы с **мухой**. У русских и украинцев пчеловоды обычно называют пчелу *мухой*, а поляки считают мух пчелами дьявола. По польскому поверью, Бог создал пчел, а у завистливого черта, попытавшегося повторить его творение, получились мухи (калиш., серадз., ченстохов.). Согласно западноукраинской легенде, жадная баба, не желавшая помочь путникам (Богу с апостолами), ударила по голове св. Петра, от чего в его ране завелись черви, которых Бог выскреб и поместил в дупло старого дерева. На обратном пути св. Петр обнаружил в дупле мух, вырабатывавших какую-то сладость. Так возникли пчелы и мед (львов., гуцул.). Ср. связь пчел с мухами в русской примете: обилие мух осенью предвещает большое количество пчелиных роев будущим летом (казан.).

Легенда из Витебской губ. приписывает пчелам **человеческое** происхождение: народ рогатых людей с железными зубами, не знавший веры в бога, пошел войной на православных и отнял у них много земли. В наказание за нежелание вернуть им землю Бог сделал царицу рогатых людей *разводницу-загадницу* пчелиной маткой, а ее народ пчелами (Себежский у.). Пчелиный рой может символизировать человеческую семью: кому приснится рой пчел, у того будет большая семья (укр. ровен.). В Черногории и Герцеговине существует поверье, что пчелы между собой говорят так же, как члены семьи, но делают это тайком, чтобы никто не узнал секрета их чудесной работы. В Лике (Хорватия) верят, что разговор пчел, как и скота, можно подслушать в полночь под Рождество, надев одежду наизнанку, но в результате можно онеметь, так как это грех, и никому нельзя рассказывать услышанное. У многих восточных, западных и южных славян о пчеле не говорят, как о скотине, что она сдохла, а говорят, как и о человеке, “умерла”. Нередко считается также, что у пчелы такая же душа, как и у человека.

Такое отношение к пчеле в значительной мере определяется поверьями о **душе** в облике пчелы, известными в разных славянских зонах. Так, в Харьковской губ. душа представляется в виде пчелы или пара. Войдя в тело человека, она растет вместе с ним, питаясь паром от той пищи, которой питается человек. В Болгарии в Духов день молящиеся слушают, как жужжат мухи и пчелы, считая, что это души их умерших близких. С этими представлениями связана и роль пчел как предвестниц смерти в толкованиях снов (у украинцев, белорусов, реже у поляков).

По народным представлениям, пчелы водятся только у добрых людей, а злых не любят (бел. слуц.). Они обладают способностью **связывать людей духовным родством**. Белорусы верят, что пчелы сближают добрых людей. Общие пчелы у двух разных хозяев соединяют их братскими узами. Такие пчелы хорошо роятся и дают много меда и воска (слуц.). Братские отношения между хозяевами возникают в том случае, когда от одного из них рой опустится в улей другого или когда на свадьбе новобрачным дарят половину своих пчел. Духовное родство, основанное на совместном владении пчелами, рассматривается как священное, данное самим Богом. Роль пчел в сближении людей проявляется у белорусов также в старинном обычае изготавливать общую для односельчан братскую свечу, которая хранится поочередно у всех жителей деревни. Близкий по смыслу обычай известен и в польском Поморье: если один из двух соседей, имеющих пчел, умрет, то другой должен пойти к его пчелам, постучать палочкой по ульям и три раза сказать им: “Pszczołki, waju społownik zmar” (Пчелки, ваш хозяин умер). Тогда пчелы останутся на своем месте [2. С. 384].

Пчела символически соотносится с образом **Богородицы**. Народная традиция наделяет пчелу не только чистотой и святостью, но также девственностью и безбрачием. В белорусских заговорах ее называют *дзявица-пчалица* (могилев.). В русской жатвенной песне “ярая пчелка” символизирует “красную девку” (псков.). Согласно белорусской легенде, пчелами стали слезы прекрасной девы, сидевшей на камне посреди моря (Борисовский у.). В загадках пчелы описываются как незамужние девицы или монашки: “Сидят девицы в темной темнице, вяжут сетку без иглы, без нитки”; “Сидит монашенка, вяжет сеточку” (самар.) [1. С. 149]. В украинских и белорусских сказках пчела хитростью избегает свадьбы со шмелем: откладывает ее на осень, когда отошавший шмель умирает. Мотив непорочного зачатия встречается в сербских поверьях о пчелах. Считается, что самим Богом установлено размножение пчел без спаривания: пчелиная матка просто откладывает яйца, из которых появляются на свет пчелы (Ужицкий окр.). Тот же мотив отражен и в русских загадках о пчеле: “Не девка, не вдова, не замужня жена, детей выводит”; “Живет не девка, не баба, не солдатка, не вдова и не мужняя жена; мужа у ней нет, а детей много” (самар.) [1. С. 151]. Среди пчеловодческих праздников особенно выделяется день Зачатия св. Анны. На Кубани в этот день пчеловоды просили в молитвах о зачатии пчелиных роев, которое сравнивали с зачатием св. Анны, родившей Пресвятую Деву: “Анна зачала деву Пресвятую Богородицу... так и вы, мои пчелы, зачинайте дело во имя Божие, часты рои, густые меды” [3. С. 22]. В южной Болгарии пчеловоды отмечали также день Игнатия Богоносца, который христиане связывали с началом родовых мук Богородицы (р-н Пештеры).

Известна сербская легенда из Хомоля о происхождении пчел из слез матери, которая оплакивала загубленного, а потом воскресшего сына. Здесь образ матери представляет собой прямую аналогию образу Богоматери. Соотнесенность пчелиной матки с Божьей матерью видна и в их языковых наименованиях: *матка* и *Матерь*. Царская символика роднит ее с Царицей Небесной: в украинской молитве к пчелиной матке обращаются “царица-матка”, а в русской легенде в пчелиную матку Бог превращает царицу рогатых людей, живших некогда на земле. В заговорах пчелиную матку называют, как Богородицу, Марией. Культ Богородицы присутствует в пчеловодческих обрядах. В южной Болгарии Богородице приписывают занятие пчеловодством и считают ее покровительницей пчел и их владельцев, а на Успение Богородицы для хорошего

приплода пчел в церкви угощают освященным медом. Пчеловоды молятся о пчелах, возложив свечу на икону Богородицы (могилев.), обращаются к пчелам с богородичной молитвой (пол. остроленк.). Сходная символика пчелы имеется и в западноевропейской традиции, где пчелы и ульи символизируют Деву Марию как источник всяческой сладости.

Пчелам свойственна также брачная **эротическая символика** и символика плодovitости. Пчелиный укус может выступать в качестве символа коитуса. Он символизирует дефлорацию у кашубов: о забеременевшей девушке говорят, что ее *pščoła ugręzła* (пчела укусила) [4. S. 34]. У белорусов укус пчелы, приснившийся молодой девушке, предвещает беременность. В Малопольше известна поговорка: “Kieł sie pscou roją, to sie dziewcsynu ch^oopaków boją” (Когда пчелы роятся, девки парней боятся) [5. S. 209]. Предметы, бывшие в контакте с пчелами, девушки используют в любовной магии: умываются отваром листьев с дерева, на которое сел первый в этом году рой (укр. львов., киев.), или водкой, в которую была помещена пчелиная матка (бел. борисов.), оставляют в ночь на Юрьев день на ульях свои рубашки, а утром надевают их, чтобы парни стонали по ним, как гудят пчелы в улье (серб. болевац.). В гомельском Полесье с эротической символикой пчел связаны свадебные пожелания молодым: “Каб маладая пчаліла” или “Маладую нада апчаліць”, а также обычай после брачной ночи: если невеста оказалась “честной”, отец жениха полностью “выдирал” всех пчел, какие только есть у него возле дома, и угощал медом прежде всего родителей невесты.

Тема **воды**, отраженная в представлениях, связывающих пчел с водяным, дополняется мотивом воды в легендах о пчелах (дева на камне посреди моря, плачущая слезами-пчелами) и в пчеловодческих заговорах (крещение ульев морской водой, омовение пчелиной матки). Вода всякого рода (непочатая, краденая, взятая из разных мест, святая, “громовая” и т.д.) широко применяется в пчеловодстве, в магических целях используется также рыба, а в заговорах пчелы уподобляются рыбам. Символическая связь воды с медом наблюдается у сербов: утром на Рождество берут ртом воду из источника и опрыскивают ею ульи, чтобы меда было, “как воды”, или поливают ульи водой с песком из реки, говоря: “Како ја преливао водом, тако ви мене на лето медом! Колико песка у води, толико пчела у кошници нек да Бог и данашњи свети Божић!” (Как я поливаю водой, так и вы меня летом медом! Сколько песка в воде, столько чтоб и пчел в ульи дал Бог и сегодняшнее святое Рождество!) (Стари Влах и Златибор) [6. С. 225].

Признак **множественности** символически соотносит пчел с песком, звездами, снегом, каплями дождя, слезами, искрами огня и т.п. Так, косовские сербы во время первого весеннего грома сыплют перед ульями песок, чтобы они наполнились пчелами. У украинцев много звезд на небе в рождественскую ночь сулит много пчел летом (ровен.). В украинских загадках звезды загадываются через пчел: “Їхав Яшка-семеряшка, за ним бджолы гу-лю-лю! (месяц и звезды)” [7. С. 385], а выющиеся возле улья пчелы уподобляются метели: “Коло уха завывруха, а в уси ярмалок” (житомир.). Снег на Новый год (у русских) или на св. Трифона (у болгар) предвещает хорошее роение пчел. Сон о пчелах толкуется как предвестье снега или дождя (бел., серб.), слез (полес. ровен., брест.) или пожара (в.-слав., пол.). Искры огня символизируют пчел в крещенском гадании: куда полетят искры, оттуда весной прилетят пчелы. У сербов обилие искр от “бадняка” (рождественского полена) предвещает обилие пчел. С огненной символикой

пчел связан также восточнославянский обычай на Благовещение, в Вербное воскресенье или на Пасху высекать на пасеке огонь из “громовой стрелки” и зажигать им ладан для окуривания ульев и свечу перед иконой Зосимы и Савватия.

Пчелы метафорически сближаются с рогатым **скотом** в загадках. Например: “Стоит хлевец, в нем 5 тысяч овец” (краснояр.) [8. С. 198]. Ср. параллель овцы – пчелы в обычае косовских сербов: чтобы пчелы начали роиться, пчеловод просит пастуха выпустить овец из загона и пригнать их к ульям.

Птичья символика пчелы присутствует в загадках о пчеле, летящей через церковь, в которой горят восковые свечи: “Лэтів птах через попов дах и каже: тут моя сыла вся огнэм сила” (бел. пинск.) [9. С. 171]. Божьими или райскими пташками называются пчелы в украинских и белорусских заговорах. В некоторых веснянках пчела, как и многие птицы, выступает в качестве **вестницы весны**, например: “Ты пчолачка ярая, / Ты вылети с-за моря, / Ты вынеси ключики, / Ключи золотые; / Отомкни летичко, / Замкни зимушку” (смол.) [10. С. 322].

© 2005 г. А.В. Гура, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. СПб., 1901.
2. *Kolberg O. Dzeł a wszystkie*. Т. 39: Pomorze. Wrocław; Poznań, 1965.
3. *Топоров В.Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
4. *Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. Т. 1–7. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. Т. 5.
5. *Wierzchowski Z. Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1890. Т. 14.
6. *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 2. (Српски етнографски зборник. 1958. Књ. 72).
7. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865. [Репринт:] М., 1994. Т. 1.
8. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков / Издание подготовили М.Я. Мельц, В.В. Митрофанова, Г.Г. Шаповалова. М.; Л., 1961.
9. *Буллаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический сборник. СПб., 1890 (Записки Императорского географического общества по Отделению этнографии. Т. 13. Вып. 3).
10. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1977. Вып. 13.

РОСОМАХА – животное, родственное ласке и другим куньим, отчасти надеваемое общей символикой этих пушных зверей, и одновременно демонологический персонаж, имеющий черты сходства с русалкой.

По мнению О.Н. Трубачева, славянское название росомахи этимологически родственно названию горностая в других индоевропейских языках [1. С. 505]. Как ласке, кунице, выдре, белке и лисице, росомахе присуща **женская символика**. Подобно некоторым другим пушным животным этой группы, особенно выдре и ласке, у росомахи обнаруживается сходство с **русалкой**: по особенностям ее облика (женская внешность, нагота, распущенные волосы), функциям (расчесывание волос, нападение на молодых людей, похищение детей, ходящих в

жито), локусам (обитание в жите, появление у воды) и генезису (происхождение из “заложной” покойницы – утопленницы). В связи росомахи с душами умерших (в данном случае утопленницы) проявляется ее **хтоническая символика**, характерная в группе пушных зверей также для ласки, горноста, соболя, барсука и бобра.

В качестве женского демонического существа росомаха выступает в белорусских и севернорусских поверьях. В Слуцком у. Минской губ. *расомаху* представляют в виде голыи женщины, сидящей на бобровой хатке с плачущим маленьким ребенком на руках и расчесывающей щучьим гребнем свои распущенные волосы. Завидев людей, она ныряет с ребенком в воду. Росомахой становится женщина, которая умертвила своего ребенка и утопилась сама. Однажды местный житель подкараулил росомаху и накинул ей на шею свой крест, за что она его поблагодарила и исчезла – тем самым бог простил ей ее грехи (“даравай ёй грахі і зьяў з яе пакуту”) [2. С. 262–263]. Мотив распущенных волос, роднящий росомаху с русалкой, нашел отражение и в языке: в Гомельской обл. женщину с распущенными, неприбранными волосами называют *росомахой*, говорят о ней *роспейсаласа, як росомаха* [3. С. 316]. По свидетельству П.М. Шпилевского (не вполне надежно в деталях), *расомаха* у белорусов полчеловек-полужверь; она вся покрыта шерстью и живет в конопле, откуда выходит только ночью и нападает на молодых людей [4. С. 18].

На северо-западе Белоруссии (р-н Вилейки Минской обл.), чтобы дети не бегали по ржаному полю, их пугали сидящей во ржи русалкой или росомахой (*расомака*). Аналогичные поверья, свидетельствующие о близости росомахи и русалки, зафиксированы в западной зоне Русского Севера. В Карелии и Ленинградской обл. *росомаха* – девка с длинными черными волосами, живущая во ржи или в лесу, которой пугают детей. В ее облике присутствует устойчивый признак русалки – распущенные волосы. Например, в Карелии, чтобы дети не топтали рожь, их пугают живущей там росомахой: “Такая з длинными волосами схватит и утащит. Рож качаецца, там и кажэцца, што россомаха бежит. Тёмно-каштановая, цвета ржы спелой, и как будто руками она машэт” [5]. Сходство между росомахой и выдрой дополняется еще и тем, что ими обеими пугают детей. Например, чтобы дети не ходили к реке, им говорили: “Видра тэбэ ухопыть” [6].

© 2005 г. А.В. Гура, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1987. Т. 3. Изд. 2, стереотипное.
2. Сержпутоўскі А. Прымкі і забабоны беларусаў-паляшукі. Мінск, 1930 (Беларуская этнаграфія ў досьледах і матар’яхах. Кн. 7).
3. Тураўскі слоўнік / Склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін. Мінск, 1985. Т. 4.
4. Древянскі [Шпилевскі П.М.] Беларускія народныя прадставленія // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Кн. 1 (отделение литературное).
5. Кондопожский р-н, запись Л.В. Зубовой.
6. Ровенская обл., зап. А.В. Гуры.

СОБАКА – животное, наделяемое в народных представлениях двойственной символикой и различными демоническими функциями и часто выступающее в паре с кошкой.

Собака и кошка как домашние животные метафорически соотносятся с парой диких зверей – волком и медведем. Собака выступает символическим соответствием волку. Волка считают собакой лешего, св. Георгия или св. Саввы. Соотнесенность собаки и волка проявляется в сербской легенде о сотворении собаки Богом, а волка – дьяволом. Наряду с известными быличками о заклятии колдуном человека на определенный срок в волка существуют аналогичные рассказы и о заклятии человека в собаку. Сходство обнаруживается и в оберегах от волка и от собаки при встрече с ними.

Пара собака и кошка фигурирует во многих словесных формулах, в поверьях, легендах и т.п. Например, для отвращения от себя сглаза и порчи произносят заклинание: у русских – “На пса уроки – на kota помысл”, у поляков – “Na psa urokі, na kota suchoty” (На пса сглаз, на kota чахотка). Собака и кошка сопоставляются по принципу мужской – женский, например, в русской поговорке: “Кошка да баба в избе, мужик да собака на дворе”. В белорусской корильной песне с бесхвостым псом сравнивают холостого мужчину, а по русскому поверью, тот, кто любит кошку, будет жену любить. Русские говорят: “Собака обжора, а кошка сластена”; “Собаку можно целовать в морду, а не в шерсть, кошку – наоборот”.

Собака и кошка часто объединяются или, наоборот, противопоставляются друг другу в представлениях о чистоте или нечистоте этих животных. Русские, например, считают: “Собака не то, что кот, животное нечистое”. При этом распространен взгляд на собаку как на друга человека. У болгар собака благословенное животное, а кошка – проклятое: собака плачет, а кошка радуется смерти хозяина; собака заливает водой огонь, который кошка в аду раздувает под его котлом.

Символическая амбивалентность собаки и кошки и двойственность отношения к ним проявляется в наделинии их как божественными, так и дьявольскими чертами. Характерна в этом отношении роль собаки в русских легендах: по одной – она создана Богом из грязи, которой дьявол обмазал сотворенного Богом человека, – чтобы охранять человека от дьявола; по другой – была стражем на границе ада и рая. Происхождение как собаки, так и кошки связывается с божественной рукавицей. В болгарской легенде собакой стала рукавица, брошенная Богом. По мнению украинцев, собаке и кошке нельзя есть освященного в церкви, иначе они сдохнут, ослепнут или уйдут из дома и одичают. Однако у поляков на Пасху им дают освященного хлеба. Распространены поверья об обращении ведьмы в собаку и кошку, о появлении черта и вампира в собачьем и кошачьем обликах. У некоторых восточных славян в образе собаки или кошки, особенно черных, персонифицировалась “коровья смерть” или холера. Кроме того, облик собаки может принимать водяной, полевой, банник и др. При этом собака – обычная или отмеченная особыми признаками (первородная, родившаяся в субботу, черная, “четыреглазая”, т.е. с пятнами над глазами) – обладает способностью видеть нечистую силу и отпугивать ее.

Собака и кошка имеют отношение к грому. Русские верят, что черные собака и кошка оберегают дом от молнии, но и считают опасным присутствие их в доме во время грозы. Поляки и македонцы выгоняют собаку и кошку из дома во время грозы, полагая, что они притягивают молнию и что они тем опаснее, чем

длиннее у них хвосты. Подобные воззрения обусловлены способностью черта обращаться в этих животных.

Собаку и кошку роднят и черты домашнего покровителя, сближающие их с лаской. Украинцы отождествляют с лаской последнего, тринадцатого щенка в помете (так называемый женский щенок, укр. *зинське щеня*), который, после того как женщина целый год держала его у себя за пазухой, становится злым и способным защищать от ведьмы [1. С. 49]. По польскому поверью, черные собака, кошка и петух, живущие мирно друг с другом, оберегают дом от нечистой силы, по русскому – от грозы и вора. Украинцы верят, что счастье в дом приносит приبلудная собака. У восточных славян нередки рассказы об обращении домового в собаку. В таком виде его можно увидеть в углу двора на Пасху. Выбор масти скота, определяемый чаще всего домовым или окраской ласки, диктуется иногда и цветом шерсти собаки или кошки: какой масти собаку или кота встретит хозяин во время обхода своей усадьбы в Чистый четверг, такой масти следует держать скот (у украинцев). Под основание дома закапывают живых собаку и кошку той масти, какой желают иметь скотину (у русских). Домовой в виде большой собаки, увиденный на чердаке после пасхальной заутрени, сам говорит, какой масти скотину нужно держать (у украинцев).

Бытье собаки в приметах предвещает смерть, мор, болезнь, голод, войну, пожар, кражу, нищету.

© 2005 г. А.В. Гура, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Материалы для этнографии Херсонской губернии / Собрал И.В. Бессараба. Пг., 1916 (Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Пг., 1916. Т. 94. № 4.).

СВИНЬЯ – домашнее животное, с которым в народных представлениях славян связаны многочисленные легендарные сюжеты, поверья, гадания и т.п.

В повествовательной традиции широко бытуют э т и о л о г и ч е с к и е л е г е н д ы о с в и н ь е как изначально “нечистом” животном.

Один из таких сюжетов – легенда о родстве иноверцев (иудеев, мусульман) со свиньей распространена в различных версиях практически у всех славянских народов (как у православных, так и у католиков) и служит объяснением тех или иных “конфессиональных” особенностей представителей указанных вероисповеданий (подробнее см. [1; 2; 3]). При этом основным внешним показателем “жидовской веры” (иудаизма) или “турской веры” (мусульманства) для славян-христиан становится неупотребление в пищу свинины иудеями и мусульманами (на этом, собственно, и базируется стереотипное представление о родстве и даже тождестве этих двух религий).

В европейской (в том числе западно- и восточнославянской) фольклорной традиции сюжет о родстве евреев со свиньей бытует в форме стандартного сюжета (см., например: [1; 4. С. 450; 5. С. 715; 6. С. 4; 7. С. 8; 8. С. 10; 9. С. 161–162] и др.). Евреи, желая испытать Христа, спрятали под корыто (под бочку, в печь и т.п.) свою родственницу (мать, тетку) или беременную женщину (женщину с ребенком) и попросили угадать, что находится под корытом. Христос ответил: “Свинья с поросятами”. Когда евреи подняли корыто, вместо женщины они об-

наружили там свињу. “С тех пор свињу называють жидовской теткой, и жи́ды не едят свиного мяса, как своего тела” [10. С. 53].

Более развернутую версию сюжета представляет белорусская традиция (при этом в рассказ о превращении еврейской матери в свињу включаются мотивы, перекликающиеся с апокрифическим “Евангелием Детства” – Христос жестоко наказывает физическими увечьями тех, кто не подчиняется ему). В легенде из окрестностей Слуцка “Аткуль узялася сьвіньня?” евреи поймали Христа и стали издеваться над ним, но одного только взгляда Христа было достаточно, чтобы наказать обидчиков: “Маўчыць Хрыстуос, а туолькі як зірне на тагó, хто ягó біў, дак у таго и атсòхне рука”. Испуганные евреи предлагают Христу отгадать, кого они спрятали в сундук (они посадили туда свою мать). Христос ответил, что “была там жыдоуòка, а цепер – сьвіньня”. Евреи засмеялись, но тут из “скрыни” выскочила толстая сви́нья и бросилась на них. Все разбежались, “застаўса туолько Хрыстуос да тыёе жыды, у каторых атсòхли руки. И пачалі яны маліцца Хрысту да казаць: віеруем, Госпадзі! Памажы нам. – Сжаліўса Хрыстуос і сцаліў ім рукі” [11. С. 97]. Сви́нья же так и осталась, и с тех пор евреи не едят свинины, они “отреклісь” от сви́ньи, “бо сьвіньня – іх матка. Выракліса жыды сваёе маткі да так яё неўзьлюбілі, што калі ўбачаць сьвіньню ў хаці, як моляца, та кідаюць маліцца да просяць, каб людзі выгналі з хаты сьвіньню” [11. С. 97–98].

Зафиксирован сюжет и на Смоленщине, в Ельнинском уезде: евреи спрятали от Христа свою тетку: «Аткрыли корыб – думали увидать сваю тетушку, ажно запраўду свиння на их такая страшенная, як лось – “у-ух, у-ух!”. Са страху жи́ды уси свае пантохвильки растиряли. С тех пор яны ня молютца у хати, кали там свиння находитца, а просяють:

– А ўзу, паза́льста, выгыньтя сви́нню!» [12. С. 243].

Данный сюжет до настоящего времени является элементом живой фольклорной традиции в украинско-белорусском Полесье. Приведем только несколько примеров.

«Як ходиў уже Исус, ну так он пошоў людей исцелять. Хто слепый, хто кривый, то уже он зрòбит так, шоб ба́чиў. То жыды кажуть: “Не верим! Раз ты такий знахорь, то угадай, шо под тим корытом есть”. Жыдоўку запэ́рли под корыто. То он каже: “Свиння с поросятами”. И з той жыдоўки зробилась свиння с поросятами. Одвэрнули корыто – то свиння с поросятами» (с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., зап. О.В. Белова).

«Яны [евреи] взяли падлажыли пад карыто жыдоўку и спрашивають:

– Што тут?

– Свиння и парася.

Аткрыли, а там свиння и парася. И от еўрэи свинины не едят, гавòраць: “То наша тётка» (с. Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., зап. О.В. Белова).

«Колы Исус Христос ходыў по свити, проповедовал, и люды не вирилы, жыды, шо то пророк. Ну, воны взяли пид корыто положили людыну, жыдиўку. И сказаны на ёгó: “А ну, того, як шо ты ўгада́еш, хто там лэжыть, пид тым корытом, значыть, ты пророк Божый”. А вони кажуть на ёгó: ўгадай! А вин сказаў йим, шо свиня лэжыть с поросятамы. Ну, воны сталы ў долòни плэскаты, шо вин нэ ўгадаў, а сказаў, шо свиня с поросятамы. Вони открывають корыто, а там свиня лэжыть с поросятамы. Та людына, жыдиўка, пэрэтворылася ў сви́ню. От того вони не едят [свинины]. И тэлят вони не ядыть с за́да, тылько пэрэдка́, бо, кажэ, там... хрэст [на спине]. И рыбы, шчучки, не едят. Бо, кажэ, ў голови то-

жэ хрэст [т.е. кость в форме креста]» (с. Речица Ратновского р-на Вольнской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В связи с рассмотренным сюжетом упомянем и польско-украинско-белорусское поверье, бытующее и в наши дни: считается, что, если мужчина вступит во внебрачную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут хорошо плодиться свиньи. А по смоленскому поверью, если свиньи не велись, следовало пожертвовать в синагогу 2 или 3 копейки, и “будуть весца свиньи, парасить памногу, и повод будить хороший” [12. С. 243].

Сюжет с превращением в свинью можно сопоставить с сюжетом апокрифического “Евангелия Детства”, причем в его восточной (арабской, восходящей к древней сирийской) версии. Согласно этому источнику, ребенок Иисус наказывает своих сверстников, которые, не желая играть с ним, прячутся от него в доме. Стоящие у дверей женщины уверяют Иисуса, что детей там нет – “под кровлей” только барашки, и Иисус призывает “барашков” выйти к своему пастырю – превращает детей в барашков. Сходный мотив изложен также в древнесербской версии “Евангелия Детства” – апокрифического Евангелия от Фомы (XIV–XVI вв.): дети, запершись в хлеву, на вопрос Иисуса “кто там?”, отвечают “свиньи!” и по заклятию Иисуса превращаются в свиней (подробнее см.: [3. С. 261–262]).

Мотив “родства” иноверцев с нечистыми животными нашел отражение и в средневековой ритуалистике. Согласно свидетельствам западноевропейских источников, с XIV в. известна специфическая процедура приведения еврея к присяге: клянущийся должен был встать босиком на свиную шкуру так, чтобы пальцы его касались сосков на шкуре [13. С. 123–124]. Сходное описание было зафиксировано в Белоруссии, в окрестностях Слуцка. В 1920-е годы крестьяне рассказывали, что только в одном случае евреи “поминают” свинью, а именно – когда присягают у раввина в синагоге. Они становятся на свиную шкуру и говорят: “Прысягаю табе, Аданай, прысягаю табе, Шадой, што гэто праўда, як праўда то, што гэто мая матка”. Такая клятва считается нерушимой, и еврей никогда не солжет “пад хараймам, як стаиць на сьвиной шкуры” [11. С. 98].

Что касается мусульман, то доказательство их родства с “нечистыми” животными было актуально для южнославянской традиции, которая разрабатывала иную схему сюжета: например, согласно болгарской легенде, турки происходят от свиньи и собаки, которые были мужем и женой (Тетевенский округ [14. С. 280]; ср. также [15. АЕИМ 150 II. Л. 13]; окрестности г. Габрово [16. Кн. 11 (1894). С. 69–70]). Поэтому турки не едят свиного мяса и почитают собаку (окрестности г. Ловеч на севере Болгарии). По верованиям болгар, после смерти плохие турки становятся свиньями (ю.-зап. Болгария, Санданский округ [17. АИФ 77 III. Л. 245–246]). В окрестностях Дупницы (зап. Болгария) считали, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных – в собак, которые сидят на плетеных циновках у ворот христианского рая [16. Кн. 30 (1914). С. 17].

Запрет на употребление мусульманами свинины объясняется по-разному. Легенды из окрестностей Пловдива и Кырджали (юж. Болгария) повествуют о том, что раньше турки (“кызылбашы” и “мохамеданы”) свинину ели, но только один бок – тот, что сверху, когда свинья лежит. Но однажды свинья улеглась в грязь, и турки забыли, какой бок она испачкала. С тех пор они брезгают есть свинину (окрестности г. Пловдив [17. АИФ 5 II. Л. 75]; окрестности г. Кырджали [17. АИФ 19 III. Л. 224]). Согласно поверьям сербов из области Височкой Нахии, мусульмане не едят свинину, так как однажды свинья потерялась о мечеть. Моти-

вазия проясняется при обращении к предшествующим сюжетам: мусульмане не заметили, какой бок у свиньи стал “чистым” [18. С. 198].

Запрет на употребление мусульманами свинины имеет и “рациональное” объяснение. По болгарским легендам, Мухаммед запретил своим единоверцам есть свиное мясо, так как оно быстро портилось в жарком климате и люди от него болели (с.-вост. Болгария, Разградский округ [17. АИФ VIII 12. Л. 30]; ю.-вост. Болгария, окрестности Кырджали [17. АИФ 19 III. Л. 224]; сев. Болгария, г. Ловеч [15. АЕИМ 909 II. Л. 270]).

Пищевой запрет может быть связан и с проклятием, наложенным на свиней. Согласно легенде из Странджи (вост. Болгария), пророк Илия и Мухаммед состязались в способностях творить чудеса. Илия ударил в камень жезлом – и потекла вода. Мухаммед решил перехитрить Илию, закопал в песок мех с водой, чтобы в нужный момент ударить в это место жезлом. Но свиньи вырыли мех и разорвали кожу, вода вытекла, Мухаммед не смог явить чудо и был посрамлен [16. Кн. 57 (1983). С. 881]. Аналогичный сюжет бытует и среди украинцев Причерноморья, что может быть результатом этнокультурных контактов с болгарскими переселенцами [19. С. 5–6].

Образ свиньи оказывается значимым и при оценке происхождения “чужого” этноса или “чужой” религии. Болгары в окрестностях Хасково (юж. Болгария) считали, что на Новый год (*Василовден*) цыгане украшают свиную голову, поют и танцуют в честь того, что “свинето е изрило цигането на бял свят” (свинья выкопала цыган на белый свет) [17. АИФ 285 II. Л. 165]. Есть и версии-“перевертыши”: согласно легенде из окрестностей Смоляна (юж. Болгария), свинья произошла от цыгана, который свалился в могилу на кладбище [15. АЕИМ 661 II. Л. 7].

Другой комплекс этиологических сюжетов связан с представлением о том, что свинья является животным, благословенным Богом и потому разрешенным в пищу христианам. Это легенды о том, как свиньи вместе с другими животными (коровами, овцами) прятали Христа во время бегства Святого семейства в Египет или накануне распятия, скрывая от преследователей его следы или местопребывание [20. С. 321–322, 349–350]. Так, на Волыни рассказывали, что христианам дозволено есть свиней, так как свиньи “зарыли” скрывающегося от евреев Христа в сарае и легли при дверях. Преследователи подумали, что здесь свиной хлев, и прошли мимо [21. С. 321]; ср. комплекс сюжетов о благословенных и проклятых животных в связи с новозаветными этиологическими легендами. По легенде из Владимирской губ., прежде “нечистая” свинья дозволена христианам в пищу по большим праздникам (на Пасху, на Рождество и на Крещение), потому что она зарыла Христа в сено и преследователи не нашли его. [20. С. 348]. Согласно поверьям гуцулов, свиньи прикрыли убежавшего от преследователей Христа землей, поэтому и предписано освящать солонину на Пасху [20. С. 349]. В Покутье считали, что свинья заслуживает “посвящения” (имеется в виду освящение поросенка на Пасху) за то, что она зарывала следы Христа, когда его вели на распятие (видимо, с целью облегчить его участь); курица же, наоборот, разгребала следы, делала их видимыми – за это курицу на Пасху не освящают [22. S. 171–172].

Как “нечистое” животное свинья связана с нечистой силой и демоническими персонажами. Согласно восточнославянским быличкам, в свинью часто оборачивается ведьма, чтобы проникнуть в хлев к соседям и навести порчу на скот. Облик свиньи могут принимать оборотни.

Разведение свиней в народном быту окружено целым комплексом действий и ритуалов, направленных на оберег и обеспечение плодовитости животных. Купленного поросенка трижды ударяли о печь, чтобы он был таким же здоровым, как печь, а взрослую свинью обливали помоями, чтобы лучше “велась” (Западная Галиция [23. S. 38]). Покупая поросенка, жители речичского Полесья следили, чтобы продавец ловил животное за задние ноги, иначе оно не приживется на новом месте [24. S. 73]. С той же целью помещали купленного поросенка в мешок головой вперед (укр.) [10. С. 53]. Продавцы, в свою очередь, осыпали поросят солью, чтобы покупатели шли к ним так же охотно, как идут за солью (пол.) [25. S. 202].

Когда начинали закармливать кабанчика, ему давали съесть трех черных тараканов (бел.) [26. С. 55]. Чтобы обеспечить приплод свиней, следовало украсть борону и положить ее “на хлеб” (на зерно?) – “так и сыпнуть поросята” (укр.) [10. С. 53], или же бросить в хлев соски от забитой свиньи (пол.) [25. S. 202].

Нельзя бить поросую свинью – она съест своих поросят; если свинья долго не поросится, беременная женщина должна покормить ее зерном из подола своей рубахи через порог, или же следует скормить свинье запеченную в хлеб нитку с множеством узлов; к опоросившейся свинье в течение трех дней не должен подходить никто, кроме хозяйки – тогда свинья станет пороситься по три раза в год; нельзя указывать на поросят пальцем или пересчитывать их – они падут от поросячьего родимца (бел.) [27. С. 158]. Белорусы считали, что поросенка, который сразу после рождения подойдет к материнскому вымени, обязательно съест волк [27. С. 157]. Такой поросенок после кормления всегда “благодарит” свою мать хрюканьем [28. S. 197].

По поверьям поляков, свиньи не ведутся у того, кто обувается, сидя на кровати или на припечке [29. S. 166]; белорусы считали, что у хозяев, которые обуваются, сидя на печи, свиньи роют пашни и луга [27. С. 158]. Если свиньи не велись, хозяйка в канун Рождества или Пасхи зажигала в костеле лампадки с жиром, вытопленным из своего кабана (пол., Мазовше) [25. S. 202].

Для избавления от порчи и сглаза свиней обращались к первому встречному. Если это был мужчина, он должен был снять обувь, встать на лавку и дать кусок веревки, которой подпоясывал штаны; если женщина – она должна была дать несколько волосков. Эти предметы поджигали и дымом окуривали свиней, после чего хозяин обтирал их своими штанами (пол.) [29. S. 167].

Чтобы летом свиньи не делали потравы, в витебской Белоруссии выпускали их из хлева только после восхода солнца, а выпуская свиней из хлева в первый день Рождества, в Новый год или на Крещение, бросали им в глаза снег [27. С. 236].

Забой свиней не осуществляли в день недели, на который пришелся в этом году праздник Покрова или же в дни, в названиях которых есть буква “р” – иначе в сале заведутся “рыбаки” (черви) (бел.) [27. С. 159]. При убое свиней нельзя было вспоминать родственников (животное долго будет подавать признаки жизни) или покойников (мясо и сало быстро испортятся) (бел.) [27. С. 159]).

В народной ветеринарии больной свинье привешивали на шею кусочек веревки, на котором висело копченое мясо, добавляли в пищу кровь убитого поросенка, поили отваром однолетней осины (бел.) [27. С. 182]).

В народной медицине белорусов средством излечения от сглаза (“урока”) считалось положить “осуренного” ребенка в свиной хлев, пока там сохранилось тепло животных, или поместить ребенка под корыто у порога свинарника и перегнуть свиней через корыто [27. С. 36]. В случае детской бессон-

ницы воду после купания ребенка выливали в свиной хлев, чтобы дитя крепко и спокойно спало (бел.) [27. С. 25].

Со свиньями (их поведением и свойствами, в первую очередь плодовитостью) связаны различные приметы и поверья. В роли животного-“полазника”, предвещающего благополучие на предстоящий год, свинья выступает в восточной Сербии (Ресава) [30. С. 104]. Во время святочных гаданий о замужестве девушки вставали на свежее пепелище, где смолили к Рождеству свинью (бел.) [27. С. 53]. В Галиции девушки шли в свинарник в Сочельник и говорили: “хук за рок [т.е. за год], хук за два, хук за три”, постепенно повышая голос; когда свинья хрюкнет, через столько лет девушка выйдет замуж [29. S. 167]. В качестве символа плодовитости разукрашенная свиная голова украшала свадебный стол в Рязанской и Тверской губ. [30. С. 98]. В Пермской обл. бесплодные женщины употребляли в пищу свиное молоко, чтобы вызвать беременность [30. С. 98]. В Сербии (Левач и Темнич) после рождественского поста мясом свиньи разговлялись в первую очередь дети, “чтобы жирели и были здоровы как свиньи” [30. С. 121]. Если тесто в квашне не поднималось, выпеченный хлеб еще теплым отдавали свиньям и считали, что после этого “квашня исправится” (бел.) [27. С. 94].

Свиньи роют землю – к смерти (укр.) [10. С. 53]. Если свиньи роют твердую землю, будут умирать старики, если мягкую – мор нападёт на молодежь (Западная Галиция) [23. S. 38]. Если свинья выкопает яму перед домом и ляжет в ней головой к кладбищу, в доме следует ожидать покойника (бел.) [27. С. 158]. Свиньи роют землю на дорогах – к голоду (бел.) [27. С. 158].

Свинья чешется об угол дома – к перемене погоды (бел.) [27. С. 158]. Свиньи и поросята визжат и таскают солому во рту, зарываются в солому – к дождю, холоду, ненастью (пол.) [29. S. 167], (бел.) [27. С. 158]. О характере зимы гадали и по форме свиной селезенки: если селезенка ровная, предстоящая зима будет ровной, утолщение на конце означало суровую зиму, тонкая селезенка предвещала оттепели (бел.) [27. С. 160].

Видеть свинью во сне означает встретиться с врагом (бел.) [26. С. 41].

© 2005 г. О.В. Белова, канд. филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Fabre-Vassas C.* The Singular Beast: Jews, Christians and the Pig. New York, 1997.
2. *Белова О., Петрухин В.* Об одном “конфликтном” сюжете в славянской книжности и фольклоре // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. № 2–3.
3. *Белова Ольга В., Петрухин Владимир Я.* Генезис “чужих” в свете фольклорной этимологии // *Etnolingwistyka / Red. J. Bartmiński.* Lublin, 2004. Т. 16.
4. *Трусевич И.* Поверья и предрассудки // *Киевлянин.* 1865. № 111.
5. Белорусские песни, собранные П.В. Шейном // *Записки Императорского Русского географического общества.* СПб., 1873. Т. 5.
6. *Драгоманов М.* Малороссийские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
7. *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.
8. Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. I–II.
9. *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje watków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
10. *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.
11. *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданя беларусаў Слуцкага павету. Л., 1926.
12. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
13. *Görög-Karady V.* Ethnic stereotypes and folklore // *Folklore Processed.* In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki, 1992.

14. Ловешки край. София, 1999.
15. Архив Этнографического института и музея Болгарской Академии наук. София.
16. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
17. Архив Института фольклора Болгарской Академии наук. София.
18. *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949.
19. *Дикарев М.* Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2.
20. “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
21. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1914. Вып. 1.
22. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963. Т. 31: Pokucie. Cz. 3.
23. *Kosiński W.* Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1904. Т. 7. Cz. 2.
24. *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.
25. *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białyсток, 1964.
26. Сергпуптоускі А. Прымі і забабы беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
27. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах <...> в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
28. *Federowski M.* Lud Białyoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
29. *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. Т. 5.
30. *Трахов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, 2003 (Palaeoslavica. XI. Supplementum 1).

РОГ, р о г а – апотропей и символ мужского начала, силы, изобилия, плодovitости в обрядности и поверьях; атрибут нечистой силы, мифических животных и элемент ряжения. На рога домашних животных – коров, волов, баранов вешают (а также привязывают или затыкают внутрь) предметы, оберегающие самих животных или магически влияющие на благополучие дома, семьи, хозяйства.

У славян поверья, связанные с концептом *рога изобилия*, восходят к глубокой древности. По свидетельству Саксона Грамматика (XII в.), арконский идол Свентовита держал в правый руке турий рог, который ежегодно наполнялся вином. Во время торжественного служения жрец брал из руки идола рог и, если видел, что вина в нем сильно убавилось, предсказывал бесплодный год, если же напиток усыхал мало, то это предвещало урожай. В соответствии с этими знаками жрец давал советы народу быть щедрее или скромнее в употреблении хлеба, затем выливал старое вино к ногам истукана и наполнял рог свежим, громко испрашивая у бога счастья, побед и богатства народу. Окончив речь, жрец осушал рог за один раз, наполнял его снова и вставлял в руку идола [1. Т. 1. С. 377].

В современных славянских фольклорных текстах, народных поверьях и ритуалах сохраняются устойчивые представления о **плодоносной символике** рогов домашних и диких животных. В лужицкой сказке повествуется о том, как корова дает сироте из одного рога есть, а из другого – пить; аналогично в хорватских сказках нелюбимому пасынку помогает вол, советуя в случае голода снять его правый рог, внутри которого напитки и яства; пасынок следует его совету и вскоре становится здоровее и сильнее, чем родной сын мачехи, которого она обильно кормила. В Полесье широко распространен мотив рождественских колядок, связанных с пожеланием урожая и имеющих эротические коннотации: “где коза рогом, там жита стогом”; “дзе коза рожком, там жита стожком” и под. [2]. Характерно, что в случае отказа хозяев отблагодарить колядчиков часто звучит угроза “взять быка за рога”, “вывести вола за рога”, “выкрутить вола

правый рог”, “выкрутить *кру́тый рог*” и т.п., что предполагает лишение хозяев достатка и благополучия. В сербских рождественских ритуалах этот мотив реализуется на акциональном и вербальном уровнях: неплодоносящее фруктовое дерево ударяют рогом жертвенного животного (барана) со словами: “Я тебе рогом, а ты мене родом!” (Я тебя рогом, а ты меня – родом!) [3. С. 42; 4. С. 50], ср. также ритуальные игры болгарских “кукеров”, бодающих рогами бесплодных женщин; восточнославянские святочные игры с ряженой козой, нападающей на девушек. На Новый год сербы насаживают на правый рог вола специальный калач, по падению которого определяют, каков будет урожай следующего года; рога вводимого для этого в дом вола нередко обливают вином или водкой [3. С. 147; 4. С. 361, 382]. У восточных славян закапывание в навоз рогов (а также костей) животных считается залогом плодovitости скота. Отметим также, что в украинских и южнорусских областях встречается объяснение ребенку того, “откуда берутся дети”: “Корова на рогах принесла” [5. С. 182; 6. С. 91]. У болгар известны специальные головные уборы “с рогами” для замужних женщин, а также ритуальные прически *на рога* (с рожками) у девушек, танцующих обрядовый хором в отдельные весенние праздники [7. С. 299].

С символикой плодovitости тесно связаны представления о сверхъестественной силе рогов, способности служить **оберегом**. По народным космологическим воззрениям южных славян, вся земля держится на рогах вола, быка, буйвола или оленя; если животное тряхнет головой, то начинается землетрясение. В полесском с. Барбаров (Мозырский р-н Гомельской обл.) рассказывают, как при приближении градоносной тучи “знающий” человек велел вывести волов и поставить их “рогами к хмаре”, чтобы не пропустить на поля “Илью на золотом колесе”, ведущего тучу. Волы якобы зацепили Илью рогами и не пускали дальше глубокого рва, где и выпал крупный град в большом количестве [2]. Соответствующие верования в силу воловьих рогов известны в Драгачево в западной Сербии. Там воловьи рога сберегали и при приближении градоносной тучи бросали их ей навстречу, чтобы она повернула в противоположную сторону [8], ср. также обратную ситуацию в сербской легенде о “бабе Марте”, погубившей преждевременно выгнанных весной на пастбище козлят, ягнят, несмотря на их предполагаемую силу, заключенную в девяти (*јарчићи-деветорошчићи*) или пяти (*јањчићи-петорошчићи*) рогах (Драгачево, Босния). В Болгарии в качестве оберега использовали рога жертвенных животных: их вешали на изгородь во дворе, чтобы защитить дом и скот от магии и порчи (Странджа), оставляли на чердаке при строительстве нового дома (окрестности Ловеча) [7. С. 299–300]. В разных славянских регионах оберегом от порчи и нечистой силы считались также олени рога (болг., рус.), например в Костромской области, чтобы домовый не портил скотину, достают и прибавляют во дворе олений рог [9. С. 196]. Сербы использовали рог черной овцы для изготовления ручки специальной бритвы, предназначенной для целительства с помощью заговоров, для защиты села и полей от непогоды и болезней, насылаемых демоническими персонажами [4. С. 382]. По украинским поверьям, силу талисмана имеют некие золотые рожки, найденные рано утром на Ивана Купалу под двумя колосками на одном стебле [10. С. 397].

Издавна известны поверья о **целительных свойствах** рогов реальных и мифических животных. В XVII в. рог единорога считался обладающим силой исцелять тяжкие недуги и поддерживать хорошее здоровье в течение всей жизни: так, по преданию, царь Алексей Михайлович соглашался за три таких рога за-

платить огромную сумму денег; говорили, что эти рога светились и имели длину до шести пядей [1. Т. 2. С. 556]. Так называемые “змеиные рожки” толкли в порошок и подмешивали к питью больных лихорадкой, эпидемическими вирусами, падучей и др. (рус.), клали в воду и поили ею людей, укушенных змеею (рус., болг.) [6. С. 356]. В полесских заговорах от зубной боли часто упоминается рог месяца (“золотой”, “костяной”); в заговорах от любой болезни – рог, сидящий в гнезде на дубе:

“...А у том дубе было гнездó,
а у гнездé рог.

И ён пье и гуляе,

из Парасьи болéзнь угоняе” (с. Золотуха Гомельской обл.) [2].

При болезнях роженицы, имеющих демоническую природу, женщину окуривали подожженным рогом козы (болг.) или жертвенного животного (болг. родоп.) [7. С. 224, 300]. У сербов в Хомоле к домам в деревне прибывали кусочек козьего или воловьего рога, клали туда ладан и в случае эпидемии поджигали содержимое рога вместе самим рогом, веря, что от этого дыма и неприятного запаха убегает любая болезнь. Вместе с тем рога могут быть и предметом порчи: например, в полесских селах их подбрасывали жертве вместе с яйцами (с. Стодольичи Гомельской обл.).

В Полесье (гомель., брест., ровен.) и у южных славян (макед., ю.-зап.-болг.) распространены поверья о **чудесных рожках** “главного змея” (или ужа, прожившего десять, двенадцать лет), золотых (либо “желтых”), светящихся или красных, которые приносят богатство, счастье и здоровье их обладателю. В Полесье также полагают, что они наделяют человека сверхъестественным знанием. В источниках XIX в. отмечается, что, по представлениям украинцев, заполучить такие рожки от царя-ужа можно, если при встрече с ним расстелить на дороге красный пояс или платок: увидев красный цвет, мифический змей сбрасывает их; завладевшему золотыми рогами змея следует закопать их под двумя дубами, один из которых засохнет, а другой покроется зеленью: “рог, зарытый под первым деревом, – несчастливый, мертвящий, а зарытый под другим – счастливый оживляющий” [1. Т. 2. С. 544–545], подобные магические действия при выборе “хорошего” рога зафиксированы и в полесском селе Щедрогор (Ровенской обл.): рожки закапывают и сверху сажают *нушчу* (деревья) – рог, над которым дерево засыхает, выбрасывают [2]. Иногда считается, что “плохой” рог может быть использован для порчи: если ковырнуть им в каком-нибудь доме, там все пойдет неблагополучно (с. Озерск Ровенской обл.). По полесским поверьям, рожки царя-ужа можно добыть, если расстелить перед ним белый платок или освященные на Пасху скатерть, полотенце, связанный из красной шерсти и освященный пояс или обернуть его таким поясом, либо бросить в змея чем-либо красным и убежать “против солнца”, чтобы он не увидел человека. При добывании столь драгоценного талисмана следует также опасаться, чтобы главный уж не засвистел и не созвал на помощь всех других ужей, тогда рожки придется оставить. По поверьям из села Барбаров (Гомельская обл.), на разостланный платочек нужно положить хлеб и сказать: “За хлеб купиу, за хлеб аддай”, после чего уж сбросит рога и уползет, а у их обладателя все будет вестись в хозяйстве [2]. Македонцы Прилепа в день Благовещения отправляются на поиски норы, из которой в этот день должна выйти змеиная царица. Считается, что там следует положить подстилку, и на ней она оставит свои ослепительно яркие рожки или же драгоценные камни. В близком регионе, юго-западной Болгарии, при

появлении змей весной женщины кладут на землю свои повязки, чтобы получить блестящие рожки змей, приносящие счастье и удачу [6. С. 324].

В **скотоводстве** рога домашних животных (коров, волов, баранов и пр.) являются значимым объектом продуцирующих и особенно – апотропеических действий. Так, с целью обеспечить приплод и здоровье скота в северной и центральной Болгарии в первый день весны к рогам животных было принято привязывать пучки красной пряжи и красные нитки; сербы для повышения надоев молока украшали рога коров венками из травы, которая называется *млецац* (букв. ‘молочник’). В различные весенние праздники (на Троицу, праздники пастухов) рога домашних животных украшали венками из полевых цветов и зеленью. В болгарских селах на рога домашним животным насаживали маленькие булочки в праздники, специально посвященные скоту (день св. Власия и др.), а также при первой пахоте и севе [7. С. 300].

Чтобы скотина велась, у русских было принято оставлять на рогах новокупленной коровы веревку или привязывать ей на рога нитку. Белорусы при покупке коровы повязывали ей на рога платок новой хозяйки, чтобы люди не сглазили животное. Аналогичные магические действия предпринимаются при случке скота и при отеле. Для успешной случки в Полесье на рог корове вешают горлышко от бутылки, привязывают пояс от мужских штанов или обматывают их рубцом с женской рубашки. Корову-первотелку наряжают молодухой: привязывают ей на рога части женской одежды (пензен.), кусок полотна (костром.), белую тесемочку (кирилло-белозерск.), оторванный подол хозяйской рубашки (черниг.). В с. Хоробичи (Городнянский р-н Черниговской обл.) хозяйка, завязывая подол своей рубашки на рога корове крест-накрест, говорит: “Даю тебе, Марта, своего рубца, штоб давала молока до конца” [2]. Если молоко у коровы убывало, то ей на рога вешали кулечек с освященными хлебом и солью или со щепкой от дерева, пораженного молнией (брест.). В Покутье отелившейся корове проворачивают тонким сверлом дырку в роге, капают туда ртуть (“живое серебро”) и затыкают отверстие кусочком дерева [11. Т. 31(3). S. 151].

Аналогичные магические действия совершаются с целью защиты скота от порчи и болезней. Так, в Житомирской области во время мора скота ткали за одну ночь обыденные полотенца и привязывали на рога скотине [2]. В Полесье, защищая коров от порчи (полес. *штоб урокы не прыстаўали*), им на рога привязывали куски от мужских штанов, сильно запутанные суровые нитки (в том числе специально сделанные “сорочьи лапы”), неровный край или лишние нитки основы (житомир. *отворóтка*), ленту (“для отвода глаз”), шнурки, тесемки, веревочки, узелок с кусочком сретенской свечи, угольком, освященной солью, освященный хлебом, травами (например самосейным маком), закапывали в рога ртуть; красной тряпкой вытирали вымя и место между рогов. Характерно заклинание, которое произносили, вталкивая корову задом в хлев: “Шо ў заду [т.е. вымя, молоко], то моё, а шо на рогах, то ворогам” (с. Выступовичи, Житомирская обл.). Сербы от сглаза привязывали к рогам скота или вворачивали в рог кусочек дерева – тиса, вешали на рога специальный талисман (*занис*). Словаки Замагурья в канун Пасхи, охраняя скот от злых сил, натирали рога животных салом. От болезни на рога корове вешали чеснок (полес.).

Многие действия такого типа предпринимались в день первого выгона скота, чтобы защитить его от нечистой силы, болезней и несчастных случаев в течение всего летнего периода пребывания на пастбище. В северо-восточной Сербии (область Хомоле) при первом выгоне отары на пастбище самому старому

барану, идущему впереди других животных, прилепляли на правый рог зажженную свечу [3. С. 76]. В Полесье, выгоняя первый раз коров на пастбище, хозяйки вешали им на рога завернутые в тряпочку кусочек пасхального кулича, ладан, освященную соль, уголек (или *печыну* – кусочек кирпича от печки), платок хозяйки; обматывали рога верхней частью мужских штанов. В с. Грабовка Гомельской области, чтобы корова не возвращалась с пастбища домой, хозяйка приводит ее туда, привязав к рогам оборку от своей юбки, на пастбище снимает ее с рогов и привязывает на куст или пенек со словами: “Як сія абóрачка мата́ецца вокру́г кúстика (ци пня), так и мая карóвачка пусть вакру́г ста́да мата́ецца” [2]. На Русском Севере в рог забитой скотины закладывали волосы, соль, селитру и затем самый старший пастух закапывал рог на пастбище при первом выгоне скота, “штоб никто скотину не трогал” (с. Тихманьга, Каргопольский р-н, Архангельская обл.). Чтобы скотина не была бодлива, поляки Западных Бескид перед первым весенним выгоном посыпают рога животных землей из кротовых нор [6. С. 268].

Рога, как и другие предметы, имеющие отдаленное сходство со змеями (палки, веревки), могут играть роль в магической защите скота от змей: например, сербы из окрестностей Болеваца и в Хомоле не брали скотину за рога на Благовещение – праздник, когда, по поверьям, из земли выходят змеи, чтобы в течение лета они не кусали животных.

По народным представлениям, магическими свойствами обладают не только рога животных, но и **насекомых, моллюсков**. Так, на северо-востоке Польши для лечения зубной боли используют рога жука-оленя [11. Т. 42. S. 316]; в Келецком воеводстве дают жуку-оленю переползти через крестец коровы, когда первый раз ведут ее к быку, чтобы случка прошла удачно [6. С. 503]. По поверьям лужичан, если причинить жуку-оленю вред, то на своих рогах он принесет в дом угли и подожжет его [6. С. 88]. У сербов принято пришивать рожки жука-оленя к шапочке маленького ребенка в качестве оберега [4. С. 382]. Полагают также, что магическими свойствами обладают рога улитки: по поверьям из западной Сербии, чтобы заговоры и заклинания в течение года имели силу, следует весной при виде первой улитки дотронуться до ее рожек (*стукнути у рогове* ‘попятить рога назад’) средним пальцем левой руки и проговорить: “Сту мркоња рогове у кошару. Како ти стукó рогове, тако нек се од моје руке стукне бо́лка” (Спрячь, серый [вол], рога в хлев. Как я осадил тебе рога, так пусть от моей руки отпрянет назад болезнь) (зап. Т. Петрович в области Раджевина, с. Бела Црква).

Рога считаются необходимым атрибутом разных **мифических животных**, среди которых наиболее часто встречается так называемый “главный”, “старший” над всеми змеями змей или уж: полес. *цар-вуж*; “атаман вужо́у с золоты́ми рога́ми”; “гла́уный вуж з рага́ми, блишча́стые такие”; “ва́лыкий змий ста́рший, и ро́жки нэва́лычки на голови́”. По полесским поверьям, если человек не видит змею семь лет, то у нее вырастают на голове рожки, а на теле – крылья и перья, и она превращается в летающего змея. Считается также, что *слывэнь*, старый уж с желтыми рожками, не ползает, а “прыгает на хвосте”. Полагали, что если старый большой уж с красными рожками укусит человека, то человек умирает. В Полесье известны также представления о маленьком домашнем уже с красными рожками, которого запрещалось убивать [2]. По поверьям южных славян, уж – покровитель поля, спасающий посевы от града, также имеет рога или драгоценный камень на голове [12. С. 229].

У южных славян происхождение вредоносных змееподобных мифических персонажей связывается с бычьим, бараньим или козым рогом, с которым якобы срастается отрубленная голова змеи и затем передвигается вместе с ним, нападая на людей и скот [6. С. 300]. По поверьям македонцев, *ламя* – мифический змей-дракон женского пола – происходит из отрубленной головы змеи, надетой на рог буйвола [13. С. 89].

Широко известны фольклорные образы чудесных животных: *тур-золотые рога*, в которого чародейка превращает Добрыню; *олень-золотые рога* как символ света, сияния, солнца в русских свадебных песнях, сербских колядках. По поверьям болгар Странджи, мифический хозяин реки (*стопан*) в облике серны со свечами на рогах купается по ночам в реке [12. С. 229].

По белорусским этиологическим легендам, **пчелы** произошли от рогатых людей с железными зубами, наказанных Богом за воинственность и непослушание. Народ этот не знал веры в Бога. Когда им стало тесно в своем царстве, они отвоевали у православных много земли. Те взмолились Богу, который велел царице рогатых людей вернуть землю православным, но она не послушалась, и Бог в наказание сделал ее пчелиной маткой, а ее народ – пчелами [6. С. 452–453].

Среди различных **демонологических персонажей**, необходимым атрибутом которых являются рога (часто вместе с другими зооморфными признаками – хвостом, копытами, реже – перьями, крыльями), наиболее распространенным образом является черт. По народным поверьям, черти могут принимать различные облики, при этом они искусно прячут свои рожки и длинные хвосты, но в ситуации разоблачения можно заметить, например, “адни рѣбры з рагáми”, или “и хвыст, и рѣгы, и копытѣ” (полес.) и т.п., ср. табуированные наименования черта: рус. *рогатый*, серб. *рогоња*. Черногорцы называют также и ведьму: *рогуља, рогуша*. У сербов известен мифологический персонаж *подне рогато* ‘рогатый полдень’ – демон с шерстью на ногах, как у козы, и маленькими рожками на голове, который показывается в полдень под деревьями грецкого ореха. Рога считаются атрибутом разных других мифических персонажей: “шашков”, имеющих черты и домового, и банного, и черта (псков.), колдуна (рус.), “караконджулы” (балк.-слав.), водяного, например, в черниговском Полесье: “На колѳдец не дывѣсь – там водовѣк рогами зацепит да затынет” (с. Хоробичи). У людей, связанных с нечистой силой или наказанных за какой-либо проступок, вырастают рога: у “знающих” людей, не желающих передавать свои знания перед смертью; у человека, убившего ласточку (полес. с. Грабовка, Гомельская обл.). У южных славян считается, что дьявол, а также вампир, “устрел”, выпивающие кровь у домашнего рогатого скота, прячутся между рогами животных (в.-серб., болг.).

Рога (животных, а также их имитация) широко употребляются как атрибут **ряженных** в различные календарные праздники, реже – на свадьбе. Известны святочные маски козы (в.-слав.), “гуроня” (словац.), “курента” (словен.), “кукеров” (болг.), “оалы” (серб.) и др., при изготовлении которых используются различные предметы для устройства рогов: палки, ухваты и под. У сербов рога приделывали к шапке увеселяющего свадьбу персонажа *чауш*.

С рогами связаны различные ритуальные и бытовые **шутки**, имеющие преимущественно продуцирующую семантику. В Полесье во время святочного ряженья “козú гуляли и про козú спевáли:

Ого-го́ коза́,
Ого-го́ сера́,
Де ро́ги дела́,
На соль проела́".

После этого “козу” толкали, и тряпки, из которых она была сделана, рассыпались (с. Выступовичи, Житомирская обл.). Во время жатвы отстающему жнецу говорили, что его “каза дагонить и на роги падыметь” (с. Хоробичи, Черниговская обл.). В Псковской обл., когда свадебный поезд подъезжал к дому невесты, там устраивали угощение и перед застольем “били кринки”, говоря, что тем самым невесте “рога обламывают” [14. С. 235], ср. также распространенное эротическое значение шуточных выражений *рогоносец*, *рога наставить* и т.п., употребляемых в быту и относящихся к супружеской измене.

В святочных гаданиях рога коровы могут служить как символом богатства, так и бедности. В Полесье девушки с закрытыми глазами трогают в хлеву корову: если хватаются за рога, то считают, что жить будут богато, за хвост – бедно (гомель.). Вместе с тем существуют и другие интерпретации этого гадания: схватиться за рога означает бедную жизнь, за хребет – среднюю, за заднюю часть – богатую (гомель., брянск.), что связано с семантикой рогов как “голой” части тела коровы, непокрытой шерстью.

© 2005 г. А.А. Плотникова, канд. филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3.
2. Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Электронная версия.
3. *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
4. *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1998.
5. *Гаврилук Н.К.* Міфологічні формули на тему “походження дітей”: Досвід систематизації українських текстів та інослов’янські паралелі // Мистецтво, фольклор та етнографія слов’янських народів. Київ, 1993.
6. *Гура А.В.* Символика животных в славянских народных верованиях. М., 1997.
7. *Българска митология.* Енциклопедичен речник. София, 1994.
8. *Толстые Н.И.* и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других славянских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
9. *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
10. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
11. *Kolberg O.* Dziela wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. Т. 1–60.
12. *Странджа.* Материална и духовна култура. София, 1996.
13. *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.
14. *Гадло А.В., Верняев И.И., Егоров С.Б., Чистяков А.Ю.* Этнография Северо-Запада России (Южные окрестности Петербурга – Приладожье – Центральные районы Псковщины). СПб., 2004.



© 2005 г. Р. П. УСИКОВА

В.М. ИЛЛИЧ-СВИТЫЧ И МАКЕДОНСКО-РУССКАЯ ЛЕКСИКО-
ГРАФИЯ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА

*Статья написана в честь семидесятилетия
выдающегося российского ученого
В.М. Иллича-Свитыча*

Для выдающегося ученого В.М. Иллича-Свитыча занятия македонистикой не были в центре научных интересов. Можно даже сказать, что В.М. Иллич-Свитыч работал над “Македонско-русским словарем” в свободное от основной работы время, но он был талантливым ученым и все его труды были талантливы. Словарь объемом в 30 тыс. заглавных слов вышел из печати в Москве в 1963 г. [1] (далее – ИСТ), это было первое полное лексикографическое описание македонского литературного языка 1945–1960 гг., т.е. начального периода его развития. Так случилось, что через сорок лет в Москве вышел другой “Македонско-русский словарь” объемом более 40 тыс. слов, составленный российскими славистами-македонистами – Р.П. Усиковой, З.К. Шановой, М.А. Поварничиной и Е.В. Верижниковой [2] (далее – МРС). Это издание фактически представляет собой сокращенный, но обновленный лексически и лексикографически вариант трехтомного “Македонско-русского словаря”, содержащего более 65000 заглавных слов, терминологических словосочетаний и фразеологизмов, который был создан этим же авторским коллективом в Скопье в 1997 г. [3] (далее – МРР). Тираж этого трехтомного “Македонско-русского словаря” в Скопье был моментально распродан, – вероятно, был мал, а в нашей стране вообще не продавался.

Все перечисленные российские македонско-русские словари лишь частично могли опираться на лексикографические описания македонского языка, созданные в Македонии самими его носителями. Так, “Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања” [4] (далее – РМЈ) в трех томах полностью вышел уже после словаря Иллича-Свитыча и Толовского (к моменту издания ИСТ был опубликован лишь первый том РМЈ в 1961 г.). Трехтомный словарь македонского языка с сербохорватскими толкованиями (РМЈ) переиздавался много раз, но без поправок и дополнений, поэтому к моменту создания трехтомного “Македонско-русского словаря” 1997 г. и тем более МРС 2003 г. в значительной мере уже устарел.

В отличие от трехтомного МРР, московское издание (т.е. МРС) не содержит, к сожалению, обилия примеров, фразеологизмов и пословиц, словаря сокращений и отдельного географического словаря. Лексикографически МРС также несколько отличается от МРР, так как сделан довольно экономно: в основном корпусе заглавных слов даны наиболее важные словообразовательные морфемы, например глагольные приставки с примерами, не повторяющимися далее в тексте; отдельным списком приводятся продуктивные суффиксы существительных (обозначений лиц женского пола, деминутивов и т.п.), прилагательных и глаголов с примерами, которые также отсутствуют в основном тексте словаря; опущены автоматически образуемые отглагольные существительные с суффиксом *-ње*, обозначающие процесс действия, и вторичные имперфективы с суффиксом *-ува*, наречия, образуемые автоматически от прилагательных, большинство существительных на *-ост*, исключены архаичные лексемы и диалектизмы и некоторые другие слова. В отличие от ИСТ, в МРР и МРС дается глагольное управление, зачастую меняющее значение лексемы. Заметим, что МРР был создан для македонских пользователей, а МРС предназначен для русскоязычных читателей, изучающих македонский язык или работающих с ним.

Наша главная задача – показать на материале македонско-русских словарей, созданных российскими учеными в 1963 и 2003 гг., как и насколько изменился лексический состав македонского литературного языка за 40 лет, разделяющих эти издания. В качестве дополнительного материала привлекались словари, созданные македонскими исследователями, прежде всего РМЈ и македонские словари иностранных слов, а также вышедший в 2003 г. в Скопье первый том долгожданного “Толкового словаря македонского языка” (буквы А–Ж), подготовленный авторским коллективом Института македонского языка им. К.П. Мисиркова под руководством К. Конеского (главный редактор) и С. Велковской (руководитель проекта) [5] (далее – ТР) – первый македонский толковый словарь и первое лексикографическое описание македонского языка, созданное его носителями после сорокалетнего перерыва. Кроме македонско-русских словарей 1963 г. (ИСТ) и 2003 г. (МРС) к сопоставительному исследованию лексики македонского языка на различных этапах его развития привлекались и данные МРР 1997 г.

Основной анализ был проведен по заглавным словам на буквы **А**, **В** и **У**. Материалы на буквы **А** и **В** были проверены авторами-составителями ИСТ по РМЈ, а нами дополнительно и по ТР. Буква **У** в ИСТ, МРР и МРС не имела опорной базы в македонских лексикографических изданиях, так как македонских словарей или вообще еще не было (когда создавался ИСТ), или они устарели и не отражали современного этапа развития языка (т.е. не были актуальными лексикографическими источниками для МРР и МРС). Таким образом, слова на **У** в ИСТ представляли новаторское самостоятельное исследование, кроме того, в ИСТ есть довольно много лексических вариантов с приставками *в-*, *з-* и *у-*.

Количество заглавных слов на **А** в ИСТ – 593, в МРС – 716, из них общих слов – 391. В ТР слов на **А** – 1356 (однако заметим, что, в отличие от МРС, в ТР даются все автоматически образуемые производные лексемы: наречия, глагольные существительные на *-ње*, вторичные имперфективы, деминутивы и т.д. и т.п.).

У буквы **В** в ИСТ 1222 заглавных слова, в МРС – 941, из них общих – 720. Для сравнения приведем данные по букве **В** в других словарях: в МРР – 1462, в РМЈ – 2363, в ТР – 2259 заглавных слов.

Заглавных слов на **У** в ИСТ – 511, в МРС – 477, одинаковых слов – 279. В МРР 1997 г. содержится 678 заглавных слов на **У**, а в МРЈ – 1093.

В МРС содержится меньше слов, чем в МРР, благодаря их экономичной лексикографической подаче, однако в МРС добавлены новые лексемы и новые значения, появившиеся в македонском языке после выхода из печати МРР в 1997 г.

Более всего в словарях 1963 и 2003 гг. различается лексический состав буквы **А**: более половины слов на эту букву в указанных словарях не совпадают. Именно слова на **А**, представляющие собой в основном старые и новые заимствования, наиболее четко показывают изменения в лексическом составе македонского литературного языка.

Так, в МРС нет устаревших и диалектно-разговорных турцизмов, которых довольно много в ИСТ, при этом часть из них зафиксирована в ТР, например: **абдал** *уст.* ‘болван, дурень’ (в ТР пометы *грубо, разг.*), **авет** ‘призрак’ (в ТР нет), **адам** *уст.* ‘скопец’, **акчија** *уст.* ‘повар’, **арач** *ист.* ‘подушная подать’ (последние три слова есть и в ТР). Некоторые подобные слова могли бы найти себе место и в МРС, но – увы. Правда, они есть в МРР. Это, например, **аман** ‘пощада, милость’ (в ТР указано и *межд.*), **ак** ‘доля; заработок; право’ (в ТР дана помета *арх.*), **ака** ‘скитаться, бродить’ (в ТР – *разг., грубо*), **акал** ‘разум; совет’ (в ТР – *разг.*) и некоторые другие. В ИСТ нет лексемы **алпинист** ‘альпинист’ (в МРР, МРС и ТР есть), но есть **алпинец** ‘горный стрелок’ (в МРР и МРС нет; в ТР дается другое толкование – ‘спортсмен в горно-лыжных видах спорта’). С другой стороны, в ИСТ пропущены важные турцизмы типа **амам** ‘турецкая баня’, **аламија** ‘неопытный, новичок’ (в ТР с пометой *арх., разг.*), которые есть в МРР и МРС, а в МРР и МРС пропущен термин **агломер** ‘транспортир’, представляющий кальку с сербского (есть в ИСТ и ТР). Указанные пропуски и неточности представляют частные случаи недоработки и ошибок, которые могут встретиться в любых изданиях.

Слова, начинающиеся на **В**, состоят главным образом из исконных слов всех грамматических классов. В ИСТ включено немало слов, вышедших из употребления в современном македонском литературном языке. Например **ваја** ‘няня, кормилица’ (только в ИСТ) – совр. **дадилка** и **дадијарка** (ТР; в МРР и МРС нет); **валај** (ИСТ) – совр. **се колнам** ‘клянусь’ (ИСТ, МРР, МРС).

Все же главное отличие между ИСТ и МРС связано с тем, что за сорок лет македонский язык значительно развился и пополнился новыми политическими, научными и техническими терминами, что обусловлено научно-техническим прогрессом и развитием мировой цивилизации, причем в основном новая терминология представлена интернационализмами, заимствованными в македонском языке через посредство сербского (фонетически и семантически). Например, в МРС даны слова **амортизер** ‘амортизатор’, **аналитичар** ‘аналитик’, **армиран** (**бетон**) ‘армированный (бетон)’ (в ТР дан глагол **армира** ‘армировать’), **антилоп** ‘замша’ (в ТР объясняется как ‘кожа антилопы’, что не совсем точно и полно), **акни** ‘угревая сыпь’, **анамнеза** ‘анамнез’, **антракс** ‘сибирская язва’, **акционен: акционен план** ‘план действий’, **акционен филм** ‘боевик’ (в ТР дан и вариант **акциски**, но нет терминологических примеров) и т.п. Эти слова есть и в МРР. На букву **В** в МРС также приведено много научных и технических терминов, которых нет в ИСТ, что естественно; почти все они есть в ТР. Например: **вакуум**, **вакцина**, **валалница** ‘прокатный цех’, **варијабла** *мат.* ‘переменная величина’, **варијабила** *экон.* ‘меняющаяся часть зарплаты’ (в ИСТ есть только **варијабилен**

‘изменячивый’, в МРС переводится как ‘переменный’), **ветроказ** ‘флюгер’, **ви.бушкар** ‘автопогрузчик’, **вирман** *фин.* ‘наличное перечисление’, **варел** ‘цистерна’ (в ТР нет!). Отмечены и некоторые неологизмы, например **времеплов** ‘течение времени’ (ТР, МРС). В МРС внесены названия всех химических элементов (**ајнштаниум** ‘эйнштейний’ и т.д.), основных физических и химических терминов (**ајјон** ‘ион’ и т.п.).

Часть новых терминов, отмеченных в МРС, не отражена в ТР (в ИСТ их и быть не могло): **алунира** ‘прилуниться’, **атерира** ‘приземлиться’.

В шестидесятые годы XX в. не была столь популярна экономическая и финансовая терминология, и она отсутствует в ИСТ, но отмечена в словарях конца XX – начала XXI в., т.е. в МРС и ТР: это **аконтација** *фин.* ‘аванс, предоплата’, **акцепт** *юр., фин.* ‘вексель; согласие’ (в ТР еще и *перен.* ‘одобрение’), **аграр** ‘сельскохозяйственная деятельность, политика’, **аграрец** ‘аграрий, член аграрной партии’ и т.п. Научно-технический прогресс и процесс глобализации постоянно вносят в македонский язык новую терминологию, которая частично отмечена в МРС (в годы создания МРР ее еще часто не существовало), например **алатник** *компьют.* ‘панель инструментов’ (взято из [6]), **апликација** ‘апликация’ (в МРС); в последнее время в газетах у этой лексемы появилось новое значение ‘обращение с просьбой’ (в ТР этого значения нет, но дано ‘анкета при приеме на работу’), **апстракт** ‘предварительное резюме’ и некоторые другие слова.

В МРС дается военная терминология, отсутствовавшая в македонском языке во времена СФРЮ, поскольку ее армия пользовалась лишь сербохорватским языком, а для независимой Македонии эта терминология понадобилась; например **актива** *фин.* ‘актив’; *воен.* ‘действительная служба’, **активен офицер** ‘кадровый офицер’ (в ТР эти военные термины отсутствуют, а в МРР представлены частично), в МРС есть также военные термины **нагазна мина** ‘противопехотная мина’, **подморница** ‘подводная лодка’, **пресретнувач** ‘истребитель-перехватчик’ и т.д.

В ряде случаев некоторые слова в ИСТ имеют меньше значений, чем в МРС, что отражает как развитие цивилизации, так и внутреннее развитие семантики слова в македонском языке, например: **возач** и **возар** (ИСТ) ‘возчик’, в ТР в этом значении только **возар**, а в МРС и МРР **возач** имеет еще одно значение – ‘водитель транспортного средства’ (так и в ТР), аналогично **водител** ‘руководитель, вождь’ (ИСТ, МРС, ТР) и ‘теле(радио)ведущий’ (МРР, МРС, ТР), **великан** ‘великан’ (ИСТ, МРР, МРС) и ‘великий человек, корифей’ (МРР, МРС, ТР), **внимателен** ‘внимательный’ (ИСТ, МРР, МРС, ТР) и ‘осторожный; учтивый’ (МРР, МРС, ТР); в ИСТ у глагола **удри** дано три значения, а в МРС – пятнадцать. Или: в ИСТ дано **уморен**, **~а** ‘усталый, утомленный’ и **уморлен**, **~на** ‘утомительный’; в МРС у второго слова добавлено просторечное значение ‘усталый, утомленный’.

Оба анализируемых македонско-русских словаря, изданных в Москве (МРС и ИСТ), а также ТР отражают некоторые грамматические и семантические варианты в лексике различных этапов развития македонского литературного языка. Так, в ИСТ **величие** = **величина** ‘величие’, в МРС и ТР – **величие** ‘величие’, **величина** *мат. и перен.* ‘величина’ (о выдающемся человеке: **светска величина** ‘мировая величина’). В ИСТ **вонпартиен** – в МРС и ТР **вонпартиски** ‘беспартийный, внепартийный’ (вообще относительные прилагательные с суф. *-ен* в македонском языке последних лет уступают по продуктивности моделям с

суф. *-ски*); в ИСТ встречаем **воспитател** и **воспитач** – в МРС только **воспитувач**, а в ТР – **воспитател** и **воспитувач** ‘воспитатель’; в ИСТ **восприеме** – в МРС и ТР **восприми** ‘воспринять’ (в ТР еще и **восприема** ‘вопринимать’); в ИСТ **високонаучен** ‘высокообразованный’ – в МРС **високообразован**, **~а** ‘имеющий высшее образование’ (в ТР нет!) и **високообразов|ен**, **~а** ‘высокообразовательный’ (МРР, МРС, ТР). В ИСТ, с одной стороны, и в МРР, МРС, ТР – с другой, даны различные значения слов, относящихся к степени образования: **виш** ‘высший’ (ИСТ) и ‘полувысший, специальный средний’ (МРР, МРС, ТР), например **више образование** ‘высшее образование’ (ИСТ) – ‘специальное среднее образование’ (МРС, ТР), **вишист** ‘ученик или специалист со средним образованием’ (МРР, МРС, ТР), **високо образование** ‘высшее образование’ (МРР, МРС). Есть и другие различия в переводах некоторых заглавных лексем, например: в ИСТ **арома** = **аромат** ‘аромат’, в МРС – **арома** ‘аромат, приятный запах’ и *перен.* ‘аромат’, а **аромат** ‘кулинарная приправа’ (также и в ТР). Это или ошибка авторов ИСТ, или развитие иного значения у данных лексем.

У авторов-составителей МРС было больше возможностей опираться и на разные македонские лексикографические источники, и на художественную литературу, а также на тексты общественно-политического, научного содержания и на устную македонскую разговорную речь. Поэтому в МРС более подробно разрабатываются значения слов, особенно переносные и эмоционально-экспрессивные. Некоторые архаичные слова в современном разговорном македонском языке получили переносные и экспрессивные значения, отраженные в МРС, но не отмеченные в ИСТ и даже в ТР, например **ага ист.** ‘ага, господин, владелец поместья’ (ТР, ИСТ, МРС) и *перен.* ‘турок’ (ИСТ); в экспрессивном значении (МРС) сейчас также употребляется *ирон.* ‘владелец дачи, загородного дома’ и *неодобр.* ‘барин, самодур’. То же относится и к значениям родственного слова **агалак ист.** ‘господство; поместье аги’ (ИСТ, ТР), в МРС кроме этого дано *ирон.* ‘поместье, дача’, *неодобр.* ‘барство, самодурство’. Вообще в МРС приведено больше экспрессивных значений лексем, что, вероятно, связано с развитием языка, но, возможно, у создателей ИСТ не было достаточной информации о новых значениях. Так, в МРС и ИСТ находим **Азијци** ‘жители Азии’, в МРС кроме того есть и **Азијати** *неодобр.* ‘азиаты, дикари; витиеватые ораторы’ (в ТР этих лексем нет).

В ИСТ встречаем дублетные формы с глагольными приставками *в-/з-*, *в-/у-*, которые в МРС, отражающем другой этап развития литературного языка, даются с приставками *з-* или *у-*: в ИСТ **вбесни** см. **збесни** ‘взбеситься, прийти в ярость’ – в МРС только **збесни**; в ИСТ **вгрои/згрои/угои** – в МРС – **згои/угои** ‘откормить’; **вгорешти/згорешти** (ИСТ) – **згорешти** ‘согреть, разогреть’ (МРС) и **вгорешти се** ‘разогреться; распалиться; прийти в азарт’ (МРС, ТР).

Часть слов с приставкой *у-*, данные в ИСТ, заменены сейчас вариантами с другими приставками, например **увод** ‘предисловие, введение’ (ИСТ) – **вовед** (МРР, МРС, ТР), **вглави/углави** (ИСТ) – в МРС и ТР только **вглави** ‘воткнуть, укрепить’, **уроиди/породи** ‘уродить, дать урожай; породить’ (ИСТ) – в МРС **роди** ‘родить, дать урожай’ и **породи** ‘породить’, **упореди** (ИСТ) – **спореди** ‘сравнить’ (МРС).

Тем не менее в МРС представлены некоторые новые терминологические лексемы с приставкой *у-*, например **узакони/озакони** ‘узаконить’, **улогори** ‘разбить лагерь’, **упис** ‘запись, регистрация’, **уписница** ‘бланк для поступления в вуз’, **усмири** ‘усмирить’ и некоторые другие. И в ИСТ, и в МРС отмечены **усовр-**

ши ‘усовершенствовать’, **усогласи** ‘согласовать’, **унапреди** ‘развить, вызвать подъем’ и др.

Разумеется, в списке заглавных статей на букву **У** в МРС значительно больше новых лексем по сравнению с ИСТ, что прежде всего связано с развитием языка, отражающего изменения в жизни. Так, в ИСТ встречаем **угостител** ‘трактирщик, владелец ресторана’, а в МРС кроме этого значения есть еще ‘работник сферы общественного питания и гостиничного хозяйства’ и лексемы **угостителство** ‘сфера общественного питания и гостиничного хозяйства’, **угостителски** ‘относящийся к гостиничному хозяйству и общественному питанию’ (**угостителски дуќан** ‘предприятие общественного питания – *бар, кафе, буфет, киоск* и т.п.'). В МРС отмечены слова **увоз** ‘ввоз, импорт’, **увозен** ‘импортный’, **увозник** ‘импортер’, **увозница** ‘разрешение на ввоз’, а в ИСТ – только **увоз**. В МРС дано немало терминов, которых нет в ИСТ, например: **уживател** ‘пользующийся правом на что-л.’, **универзум** ‘мир, вселенная, космос’, **упатница** ‘ордер, накладная’, **упилатерален полит.** ‘односторонний’, **уникат** ‘уникальное изделие, подлинник, оригинал’ (есть и в ИСТ), **уникален** ‘уникальный’, **урбан** ‘городской’, **урбанизам** ‘урбанизм; градостроительство’, **урбанизација**, **урбанист** ‘урбанист; градостроитель’, **урбанизира** ‘урбанизировать’, **уредувач** ‘устроитель, организатор’ и т.д.

В заключение сделаем некоторые выводы о развитии лексики македонского литературного языка в течение его почти шестидесятилетнего существования и о роли македонско-русских словарей – ИСТ и МРС – в отражении этого процесса.

1. Словарь 1963 г. и в наше время не потерял своей научной значимости: это не только исторический документ истории славистики и македонистики, но и точное и достаточно полное лексикографическое исследование нового славянского литературного – македонского – языка, кодифицированного лишь в 1945 г.

2. Несмотря на некоторые неточности и пропуски первый македонско-русский словарь (ИСТ) и вышедший через 40 лет МРС достаточно адекватно отражают лексический состав македонского литературного языка на различных этапах его развития.

3. Эти словари показывают, что за сорок лет, а фактически почти за шестидесятилетие лексический состав македонского литературного языка значительно обогатился за счет научной, общественно-политической, культурологической терминологии и благодаря развитию всех художественных литературных жанров.

4. Состав лексики литературного македонского языка менялся также благодаря освобождению от устаревших, в том числе заимствованных слов, особенно турцизмов, которые, “спустившись” из высших функциональных стратов, остались лишь в разговорном стиле и нелитературном разговорном языке и диалектах. Исключение составляют исторические термины османского периода и общеупотребительные лексемы, не имеющие синонимов, типа **чаршав** ‘скатерть, простыня, пододеяльник’ и т.п.

5. На современном этапе развития македонский литературный язык активно старается избавиться также и от сербизмов, однако много терминов сербского происхождения, не имеющих македонских синонимов, прочно закрепились в македонском языке (ср. аналогию с некоторыми турцизмами), например **влада** ‘правительство’ (все словари), в том числе сербизмы интернационального происхождения типа **универзитет** ‘университет’ и т.п. За последнее десятилетие многие сербизмы тоже “спустились” в низшие функциональные стили и жарго-

ны, в литературном языке уступая место словам, образованным по моделям, свойственным македонскому языку (сербизм **кафич** *молод. жаргон* – макед. *лит.* **кафуле** ‘маленькое кафе, кафешка’; **али прост.** – **но, а лит.** ‘но, а’; **роба прост.** – **стока лит.** ‘товар’, **млекара прост.** – **млекарница** ‘молокозавод; молочный магазин’, **пивара** ‘пивоваренный комбинат’ (*разг. и лит.*) и *разг.* ‘пивная’, *лит.* ‘пивная’ – **пивница**, **железара разг.** – **железарница лит.** ‘металлургический комбинат’). Указанные лексемы приведены в МРР и МРС. Заметим, однако, что существительные с суффиксом *-ара* сербского происхождения весьма продуктивны в разговорном македонском языке последнего периода, например: **сендвичара** ‘бутербродная’, **сладоледара** ‘кафе-мороженое’, **палачинкара** ‘блинная’ и т.д. Естественно, что некоторые сербизмы в ИСТ представлены подробнее, чем в МРС, но они есть в МРР и ТР, например **велеград** ‘большой город’, **велемајстор** ‘гроссмейстер’, **веледостојник** ‘сановник’, **велеслалом** ‘гигантский слалом’ (отсутствие некоторых из этих лексем в МРС – недоработка авторов и редакторов).

6. В ИСТ встречаем довольно много русизмов, которые конкурировали с исконной лексикой, а в дальнейшем были вытеснены другими словами, например: в ИСТ **уважава** – в МРС **почитува** ‘уважать’, в ИСТ **уважаван** – в МРС **уважен**, **почитуван** ‘уважаемый’, в ИСТ **уважителен** ‘уважительный’ – в МРС **учтив**; в ИСТ – **убедителен/убедлив**, а в МРС **убедлив** ‘убедительный; умеющий убеждать’ и **убедувачки** ‘убеждающий, убедительный’; в ИСТ – **урок¹** ‘сглаз’ и **урок²** ‘урок, задание’, а в МРС вместо **урок²** дано **задача**. Эти и другие примеры показывают, что русизмы, популярные в пятидесятые годы XX в., в последующие периоды развития лексического корпуса македонского языка выходили из употребления, заменялись македонскими словами, развивавшими новые значения и словообразовательные модели: так, в ИСТ дается **успокоителен**, а в МРС – **успокоителен** и **успокојувачки** ‘успокоительный, успокаивающий’. В настоящее время в македонском литературном языке остались, главным образом, лишь те русизмы, которые связаны с советскими (российскими) реалиями, например **ударник** ‘ударник, передовик’ (ИСТ, МРС), **уравниловка** ‘уравниловка’ (только в МРС).

7. Поскольку македонский язык отличается “умеренным пуризмом” (термин Л. Миновой-Гюрковой), он пополнялся новой терминологией, заимствованной в основном из западноевропейских языков. До 90-х годов XX в. интернационализмы приходили в македонский язык через сербское языковое посредничество. В течение последнего десятилетия, в связи с глобализацией в различных сферах, интернационализмы (главным образом – англо-американизмы) заимствуются в македонском литературном языке напрямую, причем объем значений и вообще значения этих интернационализмов в македонском и русском языках часто не совпадают, например: **акцелерација** ‘1. биол. акселерация (МРС) 2. физ. ускорение’ (МРС, ТР); **репетитор** ‘1. *тех.* ретранслятор 2. репетитор 3. второгодник’ (МРС) и т.д. Иногда в МРС, по сравнению с МРР, уточнены значения заимствованных слов, например **апстинент** ‘1. трезвенник’ (МРР, МРС, ТР) ‘2. нелюдим’ (МРС, ТР). Кроме того, поскольку лексика македонского языка очень интенсивно обогащается, в МРС даны слова, которых не было в МРР, они появились лишь в последние пять–шесть лет. Это новые термины из разных сфер науки и техники, например **агенда** ‘1. ближайшие планы, распорядок дня (руководителя и т.п.) 2. блокнот-ежедневник’ (МРС, ТР), **мешовито претпријатие** ‘смешанное

предприятие', **плеј-бек** *разг.* 'фонограмма', а также военная терминология (примеры см. выше).

8. Очень жаль, что в МРС пришлось отказаться от многих фразеологических единиц и примеров, которыми богат МРР, но прогресс в развитии лексического состава македонского литературного языка и МРР, и МРС отражают довольно точно и полно, и в этом их главное отличие от ИСТ, в котором впервые системно был представлен лексический состав македонского литературного языка, но именно на начальном этапе его развития.

9. И основной вывод из нашего исследования, посвященного македонско-русским словарям 1963, 1997 и 2003 гг., – эти словари хорошо показывают, насколько быстро и интенсивно обогащался лексический состав литературного македонского языка, который за чуть более полувековой период по своему развитию сумел стать вровень с другими современными литературными языками: македонский литературный язык обладает развитой современной терминологией, богат экспрессивной лексикой, фразеологией, различными функциональными стилями, способен во всех нюансах выразить лексическими средствами все стороны окружающей действительности и человеческих фантазий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Македонско-русский словарь, 30000 слов / Сост. Д. Толовски и В.М. Иллич-Свитыч. Под ред. Н.И. Толстого. М., 1963.
2. *Усикова Р.П., Шанова З.К., Поварницина М.А., Верижникова Е.В.* Македонско-русский словарь. Свыше 40000 слов / Под общей ред. Р.П. Усиковой и Е.В. Верижниковой. М., 2003.
3. Македонско-руски речник / Автори-составувачи Р. Усикова, З. Шанова, М. Поварницина, Е. Верижникова. Ред. акад. Р. Усикова. Скопје, 1997. Т. I. А–М. Т. II. Н–П. Т. III. Р–Ш.
4. Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања / Составувачи Т. Димитровски, Б. Корубин, Т. Стаматоски. Ред. Б. Конески. Скопје, 1961–1966. Т. I. А–Н. Т. II. О–П. Т. III. Р–Ш.
5. Толковен речник на македонскиот јазик. Скопје, 2003. Т. I. А–Ж.
6. *Белчев Т.* Речник на странски зборови во македонскиот јазик. Скопје, 2002.



© 2005 г. Т. В. РЯПИНА

ОТРАЖЕНИЕ ЯЗЫКОВОЙ МАТРИЦЫ В СТРУКТУРЕ ПЕРЕВОДНОГО ТЕКСТА (Иосиф Бродский по-польски и по-немецки)

В силу известных обстоятельств русский читатель открыл для себя Бродского относительно недавно: лишь после его отъезда на Запад вышло в “самиздате” “Собрание сочинений: в 4-х томах” (1972), наиболее доступным для широкого круга читателей стало издание собрания его сочинений в 2000 г. Санкт-Петербургским Пушкинским фондом. Между тем, официальное мировое признание он получил в 1987 г., когда стал лауреатом Нобелевской премии, не говоря уже о том, что первый сборник стихов Бродского вышел в 1965 г. в Нью-Йорке, а в 1967 г. в Англии опубликована книга [1]. Позже произведения Бродского были переведены на другие языки и изданы в разных странах. Признание пришло, Бродского читают и у нас, и на Западе.

Но один ли и тот же это Бродский?

Теория перевода давно занималась вопросами соответствия перевода оригиналу. В первую очередь перед переводчиками ставилась задача сохранения смысловой адекватности текста. Понятно, что не должно быть переводов, в которых допущены ошибки в силу элементарного незнания переводчиком языка оригинала и непонимания синтаксических структур. Однако с появлением концептуальной семантики теория перевода вышла на новый уровень анализа – актуальной проблемой современного переводоведения стала концептуально-когнитивная адекватность переводного и оригинального текста: что возможно сохранить при переводе текста на другой язык, что теряется и почему, какую роль играют здесь личность переводчика и так называемая картина мира. Предметом анализа стал теперь не поверхностный, а глубинный уровень произведения. В последнее время появляется все больше работ, посвященных этой теме. Так, в Институте русского языка РАН состоялся доклад А.Н. Жолковского (Лос-Анджелес) о переводе одного стихотворения Ходасевича (“Мотать любовь...”), в Институте языкознания РАН заявлена монография Н.Д. Арутюновой о сохранении средств передачи неопределенности в переводе Достоевского на европейские языки.

Данная проблема тем более актуальна для поэтики Бродского. В его стихах образы необычайно сложны, для их создания поэт, как правило, использует не

Ряпина Татьяна Викторовна - старший преподаватель Института международного права и экономики им. А.С. Грибоедова.

только лексические, но и грамматические средства – отсюда в каждом его произведении несколько многоуровневых, перекрывающих друг друга очевидных и неочевидных смыслов. Кроме того, Бродский часто использует для создания колорита такие метафоры и эпитеты, такие жаргонизмы и диалектизмы, которые западному читателю, в отличие от российского, скажут немного или вообще ничего. Очевидные для нас ассоциации могут не прийти в голову человеку с другой культурой и ментальностью. Так, например, при переводе на польский язык стихотворения Бродского “Памяти Н.Н.”, сделанного Катажиной Кшижевской, в строках “И фонарь на молу всю ночь дребезжит стеклом, / как монах либо мусор, обутый в жесь” переводчица неверно перевела слово “мусор”: а именно *śmiecie*, т.е. “отходы, отбросы”, в то время как Бродский очевидно использует жаргонное название милиционера. В результате получился сложный образ, к сожалению, далекий от оригинала (см.: [2]).

Феномен Бродского заключается также и в том, что в его произведениях можно проследить множество интертекстуальных связей (см.: [3])¹, которые читатель обнаруживает для себя в той полноте, в которой сам знаком с мировой культурой, и, прежде всего, с мировой литературой. Как неоднократно говорил Бродский в своих интервью, на его поэзию наибольшее влияние оказали Мандельштам, Цветаева, Ахматова, Фрост, Оден: “В моем лице победили, как минимум, пятеро. Это Мандельштам, Ахматова, Цветаева, Оден и Фрост. Без них я бы не состоялся как писатель, как поэт” [4. С. 304]. Сохраняет ли, и в какой степени, переводной текст возможность для читателя проследить те же интертекстуальные связи с русской и зарубежной поэзией, что и оригинальный, и не привносит ли в этом смысле переводчик, будучи носителем другой культуры, новых прочтений текста? Что имеет в результате читатель иноязычного варианта, как далеко перевод расходится с оригиналом при условии добросовестной работы переводчика, какие образы, концепты, детали теряются при переводе поэтических произведений на другой язык, возможно ли этого избежать, в чем причина неполного соответствия перевода подлиннику?

Попытка ответить на эти вопросы и является задачей данной статьи. Ниже предлагается анализ стихотворения Бродского “Узнаю этот ветер, налетающий на траву...” и его переводов на польский и немецкий языки.

Приведем текст стихотворения и его переводы:

Узнаю этот ветер, налетающий на траву,
под него ложащуюся, точно под татарву.
Узнаю этот лист, в придорожную грязь
падающий, как обгаренный князь.
Растекаясь широкой стрелой по косою скуле
деревянного дома в чужой земле,
что гуся по полету, осень в стекле внизу
узнает по лицу слезу.
И, глаза закатывая к потолку,
я не слово о номер забыл говорю полку,
но кайсацкое имя язык во рту
шевелит в ночи, как ярлык в Орду (цит. по: [5]).

¹ Об этом говорилось также на прошедшей со 2 по 4 сентября 2004 г. в Москве конференции “Миры Иосифа Бродского: стратегия чтения”. Материалы конференции в печати.

Poznaję ten wiatr, który z pierwszego natarcia
kładzie pokotem trawę jak jazda tatarska.
Poznaję liść, co pada w przydrożną kałużę
jak książkę skapaną w purpurze.
Ociekają strzałkami z kosego policzka
drewnianej chaty w obcych okolicach,
jak dziką gęś po locie, jesień w okiennym szkle
poznaje po twarzy łze.
I, wzrok w nocy wbijając powąłem,
śpiewam nie słowo o pułku numer zapomniałem,
ale kazachskie imię trąca mój język oporny,
jak jarłyk, który daje wstęp do Ordy [6].

Перевод С. Баранчика

Ich erkenne den Wind, der das Gras überrollt
wie vor Zeiten ein rohes Mongolenvolk.
Ich erkenne das Blatt, das blutrot im Kot
liegt, dem gefallenem Fürsten vergleichbar, der tot
hinsank am Wegrand. Ein Pfeilgewitter schleißt
schiefe Hütten im fremden Land. Und meist
erfährt der Herbst von den Tränen nur dann, wenn er sie
auf seiner eigenen Wange wahrnimmt: dort – im Spie-
gel der Fensterscheiben. Hefte ich den Blick
fest an die Zimmerdecke, so fällt das Glück
jenes Sieges mit deinem kasachischen Namen ineins,
den ich als Kennwort der Horde längst auswendig weiß [7].

Перевод Ф.Ф. Ингальда

Прежде чем приступить к сравнительному анализу, ведущемуся в рамках Московской семиотической школы, где текст понимается как пространство [8], назовем те смысловые категории, по которым будут сравниваться оригинальные и переводные тексты:

1. пространственно-временные отношения;
2. причинно-следственные отношения.

Эти категории считал значимыми для своей поэзии сам Бродский: “Это единственное, что важно в мире. Время намного интереснее, чем, например, пространство. Потому что пространство – это вещь, тогда как время – это мысль о вещах, идея Вещи. И если бы мне нужно было описать то, что меня интересует, – так это то, что время делает с человеком” [9. С. 60].

Кроме того, для анализа важны такие категории, как:

3. конкретность – абстрактность;
4. определенность – неопределенность;
5. результат – процесс;
6. посессивность – непосессивность;
7. единственность – множественность;
8. свой – чужой.

Некоторые категории занимают особое место, так как им трудно подобрать таксономическую классификацию:

9. упрощение – расширение смыслов (образов);
10. сдвиг значения при переводе идиом.

1. Сначала сравним оригинальный текст с его переводом на польский язык. Для удобства изложения проведем построчный анализ и укажем в каждом случае, о каких категориях идет речь.

1.1. Упрощение смыслов

В первых же строках перевода находим хоть и небольшое, но все-таки отличие от оригинала: “Ветер, **налетающий** на траву” звучит как “wiatr, ktury z **pierwszego natarcia/kładzie pokotem trawę**” (дословно: ветер, который с первой атаки кладет вповалку траву). Слова *z pierwszego natarcia, pokotem* указывают на мощност, силу ветра, в то время как в слове *налетающий* этот оттенок отсутствует. С другой стороны, трава, “под него ложащаяся”, явно предлагает нам сексуальную тему: образ женщины, отдающей мужчине, – в переводе этот образ отсутствует.

1.2. Единственность – множественность, свой – чужой

Не переданы также в первых строчках идея большой численности и, главное, категория “чужой”, которые заключены в слове “татарва”. Вместо такого эмоционально окрашенного слова в переводе встречаем вполне нейтральное *jazda tatarska*, т.е. татарская конница.

1.3. Сдвиг значения при переводе идиом

Следующие строки оригинала продолжают идею морального падения словами “в придорожную грязь падающий”. Тут же обыгрывается поговорка “Из грязи – в князи” с действием, совершаемым ровно в обратном направлении. Вместо грязи переводчик предлагает слово *kałuża*, т.е. “лужа”, в котором главной является идея чего-то мокрого, а вовсе не грязного. “Обагранный князь”, развивающий военную метафорику (ср.: *обагранный кровью*), не одно и то же, что *ksią ż skąpany w purpurze* (дословно: князь, погруженный в пурпур). В переводе этот образ размыт: что такое пурпур – цвет, одежда (тогда, скорее, праздничная), что-то еще: если следовать за словом *kałuża*, то это то, в чем купаются (тогда, может быть, роскошь)? В то время как в оригинале образ достаточно целен: с одной стороны, обагранный кровью, т.е. раненый или убитый князь, с другой стороны, вспомним “в багрец и золото одетые леса” – образ осени, идущий далее через все стихотворение.

1.4. Единственность – множественность

Перевод пятой и шестой строк стихотворения свидетельствует о том, что столь важная для Бродского в целом и для этого стихотворения в частности категория единственности – множественности, которая на грамматическом уровне выражает идею одиночества, здесь не отражена. В оригинале читаем: “растекаясь широкой стрелой” (ед.ч.), в переводе: “Ociekają с strzał rękіem” (дословно: растекаясь пучком стрел). “Пучок стрел”, указывая на множественность, придает тексту более воинственное настроение, чем в оригинале, и лишает его идеи одиночества, проходящей через все произведение (“растекаясь широкой стрелой”, как слезой; деревянный дом “в чужой земле”; “осень... узнает по лицу слезу”).

1.5. Пространственно-временные отношения

Деформация пространства в переводном тексте по сравнению с первичным видна в следующих строчках: “jesień w **okiennym szkle** / poznaje po twarzy łze”. У Бродского “осень в стекле внизу / узнает по лицу слезу”. “Оконное стекло” не дает никаких особенных ассоциаций, но сужает пространство до одного окна, “стекло внизу” вновь отсылает читателя к идее морального падения, которая звучит в произведении с самых первых строк.

1.6. Упрощение – расширение смысла

В заключительных строчках у Бродского есть особенно трудное место для понимания, которое, безусловно, может создать большие проблемы для переводчика, а именно: “я не слово о номер забыл говорю полку”.

Поскольку польский язык родственен русскому и в нем есть все те же грамматические средства передачи значения, то в данном случае переводчик выходит из положения, делая практически кальку с оригинала, меняя лишь местами слова, но сохраняя их грамматическую форму: “*śpiewam nie słowo o pulku numer zapomniiałem*”.

Однако выбор слова *śpiewam* для перевода русского *говорю* предлагает польскому читателю новое прочтение стихотворения. *Zaśpiewać* в польском имеет в том числе значение “начать говорить что-то новое” [10. S. 904], поэтому возможно *śpiewam nie słowo*: герой не выдает никаких военных тайн. Это вполне коррелируется со строчкой: “И, глаза закатывая к потолку”, т.е. от боли при допросе. С другой стороны, глаза закатывает покойник (и тема смерти была уже затронута в строчках об обагренном князе), переводчик предлагает перевести эту строчку так: “*I, wzrok w nosy wbijając rował ę*”, дословно: “И упершись взглядом в ночи в потолок”, т.е. пристально смотря, уставившись в потолок, от скуки ли, от бессонницы. Но вряд ли отсюда следует, что герой мучительно размышляет на тему, выдать ли ему тайну (назвать имя) и тем самым спасти себя, или нет. Оригинал же позволяет представить себе именно такую ситуацию: язык шевелит во рту имя – герой все время возвращается в своих размышлениях к какому-то имени, но так и не называет его. Последние строки стихотворения:

я не слово о номер забыл говорю полку,
но кайсацкое имя язык во рту
шевелит в ночи, как ярлык в Орду, –

это один из многочисленных примеров интертекстуальных связей поэзии Бродского с русской поэзией от самых ее истоков до наших дней. Строка “я не слово о номер забыл говорю полку” напрямую отсылает читателя к “Слову о полку Игореве”, в то время как предыдущие строки с их мотивами нашествия, борьбы и колоритом старины делают такое понимание данной фразы совершенно естественным. “Кайсацкое имя”, возможно, связано со стихотворением Державина “Фелица”, которое обращено к Екатерине II и начинается словами:

Богopodobная царевна
Киргиз-Кайсацкия орды! [11].

2. Сопоставление текста Бродского и его перевода на немецкий язык проводится также построчно с указанием семантических категорий, по которым не совпадают оригинал и перевод.

2.1. Немецкий текст – установка на результат, русский текст – процесс

Ich erkenne das Blatt, das blutrot im Kot
liegt, dem gefallenen Fürsten vergleichbar, der tot
hinsank am Wegrand.

и

Узнаю этот лист, в придорожную грязь
падающий, как обагренный князь.

В немецком варианте дословно: лист кроваво-красный в грязи лежит, словно упавший князь, который мертвый упал (падал) на краю дороги. В переводе есть, во-первых, констатация смерти, во-вторых, внимание смещено с процесса падения раненого князя-листа (как в оригинале), который оживляет картинку и делает ее более трагической, на результат: конец жизни князя-листа. Виной этому концу стихия осени, с которой невозможно бороться, как когда-то невозможно было бороться с монголо-татарским нашествием. На результат указывают слова *liegt, tot*, поэтому слово *hinsank*, хотя в принципе (тем более в повествовательной речи) и может рассматриваться как слово со значением “упал”, в данном контексте, конечно, недаром стоит в форме претерита, которое в отличие от перфекта указывает на незавершенность действия.

2.2. Упрощение смыслов и ассоциаций в переводе по сравнению с оригинальным текстом

Как уже было показано выше, оригинальный текст Бродского дает множество вариантов трактовки, не исключая друг друга, не только внутри нескольких строф, строчек или стихотворения, но и внутри цикла стихов или сборника. В переводе же часто выбирается лишь один из возможных вариантов, очевидно, тот, который ближе и понятнее человеку, воспитанному в иной культурной среде, в обществе с другими традициями, менталитетом и историей (ср. отсутствие темы грехопадения в польском переводе). Сравним:

Ein Pfeilgewitter schleißt
schiefe Hütten im fremden Land. Und meist
erfährt der Herbst von den Tränen nur dann, wenn er sie
auf seiner eigenen Wange wahrnimmt: dort – im Spie-
gel der Fensterscheiben.

и

Растекаясь широкой стрелой по косо́й скуле
деревянного дома в чужой земле,
что гуся по полету, осень в стекле внизу
узнает по лицу слезу.

Во-первых, отметим, что сложное по своей структуре авторское предложение, состоящее из деепричастного и сравнительного оборотов, переводчик разбивает на два. При этом теряются связи между частями, получаются как бы две отдельные мысли.

Во-вторых, в оригинальном тексте, безусловно, присутствуют два мотива:

А. Мотив монголо-татарского нашествия (который, надо отметить справедливости ради, переводчик до и после этого успешно передавал: см. “*der ... überrollt / wie vor Zeiten ein rohes Mongolenvolk*”. Или “*dem gefallenen Fürsten vergleichbar*”. И далее: “*mit deinem kasachischen Namen ineins,/den ich als Kennwort der Horde...*”). “Косая скула” монгольского лица. Монголы находятся “в чужой земле”.

Б. Мотив разрушения, опустошенности, одиночества. Слово “стрела”, прежде всего, ассоциируется с войной. Кроме того, покосившийся “деревянный дом” в оригинале – в единственном числе, в то время как переводчик употребляет *Hütten*² во множественном числе и не передает концепта одиночества. Слово скула будет заменено ниже на нейтральное *Wange* (щека), которое не несет в себе отсылку к монгольской теме.

² Hütte [12. S. 745] – маленький, примитивный дом, который чаще всего состоит из одной комнаты и предназначен для временного проживания (перевод мой. – Т.Р.).

В оригинале осень растекается широкой стрелой. Такое предложение может породить всевозможные ассоциации. Это может быть осенний ливень, и осень как время старения, обветшания, и осень опять же как стихия, обрушивающаяся на жилище. В переводе же скорее констатация одного факта “гроза стрелами (стрелой) колет покосившиеся избы в чужой земле”. Здесь речь идет только о явлении природы, хотя и сохранена военная метафора: *Pfeil* – стрела. Множественное число *schiefe Hütten* никак не отражает мотива одиночества, разрушения, заброшенности, имеющегося в оригинале. Кроме того, “скула дома” одушевляет предмет, в переводе избы остаются лишь избами.

Тот же мотив одиночества, переданный Бродским словами “слеза” (ед.ч.), “в стекле” (ед.ч.), не выражен в переводе, так как тут “осень узнает о слезах в зеркале стекол”. К тому же, вместо сравнительного оборота “что гуся по полету...узнает” (т.е. по приметам, по отдельным моментам узнается нечто целое, а далее узнавание идет в обратную сторону – от большого к меньшему “узнает по лицу слезу”) в переводе даны ограничивающие обстоятельства “und meist” – “в основном” и “nur dann, wenn er sie / auf seiner eigenen Wange wahrnimmt” – “только тогда, когда она (осень) их (слезы) на собственной щеке чувствует” (см. далее 2.4).

2.3. Упрощение – расширение смысла

Сужением смысла, или, скорее, приданием новой окраски стихотворению является и использованное переводчиком слово *Spiegel* – “зеркало”, которое, безусловно, является деталью обиходного дома. Стремление придать уют обстановке, оживить ее является третьим отличительным моментом переводов. При этом зеркало вдвое увеличивает пространство, которое Бродский локализует: “в стекле внизу” (см. 2.4).

Новую окраску придает стихотворению и немецкий глагол *erfahren*, так как он обозначает получение информации о чем-то новом. У Бродского же очевидно продолжается цепь узнаваний чего-то уже ранее знакомого, того, что уже когда-то было. То есть уместнее был бы глагол *erkennen*, который переводчик использовал ранее. Непонятно, как надо расценивать появление этого глагола в переводе: как ошибку переводчика или как сознательное решение отказаться от глагола *erkennen*.

2.4. Деформация пространства и времени

Деформация пространства может идти в различных направлениях. Так, например, в предыдущих строчках переводчик в два раза увеличивает пространство, употребляя слово *Spiegel*, которого нет в оригинале. С другой стороны, в следующих строчках он это пространство значительно суживает, когда переводит слово “потолок” составным существительным *Zimmerdecke*, т.е. “потолок комнаты”. Само же упоминание комнаты вновь придает оттенок обустроенности, явно противоречащий настроению оригинала (см. 2.3).

Время также меняет здесь свои границы (хотя в основном перевод соответствует в этом отношении оригиналу). Сравним строчки:

Und meist

erfährt der Herbst von den Tränen **nur dann**, wenn er sie
auf seiner eigenen Wange wahrnimmt

и

что гуся по полету, осень в стекле внизу
узнает по лицу слезу.

Текст Бродского никак не ограничивает временные рамки. Переводчик же, вводя ограничивающие обстоятельства времени, стремится к этому. Поскольку

сам Бродский относился к данной категории очень внимательно и не раз говорил о ее важности в своей поэзии, то можно утверждать, что вольности перевода здесь искажают оригинал.

2.5. Не менее важна для Бродского и категория “причина – следствие”³

Во многих произведениях Бродского можно увидеть поменявшиеся местами причину и следствие, и это является одной из характерных черт его поэзии⁴. Переводчик возвращает все на свои места. Сравним:

erfährt der Herbst von den Tränen nur dann, wenn er sie

auf seiner eigenen Wange wahrnimmt (дословно: “Осень узнает о слезах только тогда, когда ощущает их на своей собственной щеке”) и русский вариант:

...осень в стекле внизу

узнает по лицу слезу.

2.6. Сдвиг значения при переводе идиом

Посмотрим на последние строчки данного стихотворения и его перевода:

Hefte ich den Blick

fest an die Zimmerdecke, so fällt das Glück

jenes Sieges mit deinem kasachischen Namen ineins,

den ich als Kennwort der Horde längst auswendig weiß.

и

И, глаза закатывая к потолку,

я не слово о номер забыл говорю полку,

но кайсацкое имя язык во рту

шевелит в ночи, как ярлык в Орду.

Здесь происходит то же самое, что и с польским переводом: “Hefte ich den Blick fest” означает всего лишь “установиться в потолок, не отрывая взгляда от потолка” Снова мы видим отличие от оригинальных строк “глаза закатывая к потолку”, которые, безусловно, ассоциируются со смертью и возвращают нас к строчкам в начале стихотворения:

Узнаю этот лист, в придорожную грязь

падающий, как обгаренный князь.

То есть погибает князь, а вместе с ним и лирический герой – сливаются таким образом в единое целое события давних времен и современность, история народа и судьба одного человека. Переводчик же не только не дает возможности провести такие параллели, но еще более уводит читателя в сторону, добавляя не существующие в оригинале слова:

so fällt **das Glück**

jenes Sieges mit deinem kasachischen Namen ineins

Ни о какой победе, тем более о чувстве счастья в этот момент у Бродского речи не идет. При этом непонятная, видимо, немецкому переводчику строчка:

я не слово о номер забыл говорю полку

вообще отсутствует в переводе.

³ Бродский говорил: “Но я действительно скорее интересуюсь причинами, чем следствием. Меня более интересует зло как таковое, вульгарность как таковая, чем конкретные их проявления в данный момент” [13. С. 203].

⁴ Сравни, например, стихотворение Бродского “Потому что каблук оставляет следы – зима...” [5. С. 79].

Хотелось бы так же отметить различие между глагольными сочетаниями *ineins fallen*, т.е. “приходить в голову”

so fällt das Glück
jenes Sieges mit deinem kasachischen Namen **ineins**

и

но кайсацкое имя язык **во рту**
шевелит в ночи, как ярлык в Орду,

где действие скорее воспринимается как обдумывание возможного следующего шага: не продаться ли в Орду, спасая свою жизнь. При этом из оригинала не следует, какой выбор сделает герой. В переводе же решительности больше:

so fällt das Glück
jenes Sieges mit deinem kasachischen Namen ineins,
den ich als Kennwort der Horde längst auswendig weiß.

Герой счастлив, что ему пришла в голову спасительная мысль назвать чье-то имя (возможно, что и женское) в качестве пароля в орду. Генетив же в словосочетании *Kennwort der Horde* в отличие от “ярлык в орду” дает возможность предположить, что герой перевода уже воспользовался этим, в то время как в оригинале речь может идти только о желании попасть туда.

Описанный выше анализ стихотворения Бродского “Узнаю этот ветер, налетающий на траву...”, а также его переводов на польский и немецкий языки показывает, что категориально-семантический сдвиг, если он осуществляется регулярно, определяется не только индивидуальностью переводчика или, в некоторых случаях, его плохим знанием языка перевода. В качестве причин этого явления могут быть названы, во-первых, сами принципы построения поэтического произведения: как отмечал Бродский, поэзия – это, прежде всего, игра слов, основанная на их многозначности и множественности ассоциативного ряда: “Начиная стихотворение, поэт, как правило, не знает, чем оно кончится, и порой оказывается очень удивлен тем, что получилось, ибо часто получается лучше, чем он предполагал, часто мысль его заходит дальше, чем он рассчитывал” [14. С. 312]. Понятно, что любой иностранный эквивалент обладает семантическим полем, иным, чем у слов оригинального текста. И тогда, вероятно, при желании переводчика игра слов возможна, но уже совсем другая, дающая иной образ. Во-вторых, переводчика следует рассматривать как носителя определенной картины мира. В процессе перевода информация, содержащаяся во всех структурах текста, делится переводчиком (возможно, на подсознательном уровне) на “важную” и “неважную”. Так, одна из самых частых тем русской поэзии – одиночество – не в полной мере или совсем не передана в польском и немецком вариантах. Не находят достаточного выражения в текстах переводов и прямые аллюзии Бродского к историческому прошлому России. С другой стороны, немецкий перевод придает тексту новую тональность: стремление к уюту и некой обустроенности пространства. Наконец, сама поэтическая форма, ограниченная размером, ритмом, рифмой, жанром и т.д., ставит переводчика в такие условия, когда он, проанализировав стихотворение, поняв и связав воедино все явные и неявные смыслы, вынужден сознательно выбрать определенное направление развития образа, выбирая иные, чем в оригинале, лексические и грамматические средства, и избежать этого практически невозможно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Brodsky J. Elegy to John Donne and Other Poems. London, 1967.

2. *Szymak-Reiferowa J.* Żargonizmy i obscena w tłumaczeniach poezji J. Brodskiego // Współczesny język polski i rosyjski. Konfrontacja przekładowa / Pod red. A. Bogusławskiego i J. Mędelskiej. Warszawa, 1997.
3. *Ранчин А.* “На пиру Мнемозины”: Интертексты Бродского. М., 2001.
4. *Янгфельдт Б.* Стихотворение – это фотография души // Иосиф Бродский. Большая книга интервью. М., 2000.
5. *Бродский И.* Часть речи. Стихотворения 1972–1976. СПб., 2000.
6. *Brodski J.* Poezje wybrane. Warszawa. 1990.
7. *Brodsky J.* Römische Elegien und andere Gedichte. München; Wien, 1985.
8. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. М., 1997.
9. *Берч Е., Чин Д.* Поэзия – лучшая школа неуверенности // Иосиф Бродский. Большая книга интервью. М., 2000.
10. Słownik języka polskiego / Red. M. Szyczak. Warszawa, 1998. Т. 3.
11. *Державин Г.Р.* Сочинения. Л., 1987.
12. *Deutsches Universalwörterbuch.* Mannheim, 1996.
13. *Виллем Г. Весттайн.* Двужычие – это норма // Иосиф Бродский. Большая книга интервью. М., 2000.
14. Нобелевская лекция // Бродский И. Поклониться тени: Эссе. СПб., 2002.



© 2005 г. Н. В. СЕРПИКОВА

ПЕРФЕКТ КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ ВЫРАЖЕНИЯ ПОСЕССИВНОСТИ В БОЛГАРСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

Способы выражения категории посессивности, а также ее семантика довольно хорошо изучены на материале как славянских [1–8], так и германских [1–3; 8; 9], романских [1–3; 9–14], а также тюркских [15] языков. Одним из синтаксических способов выражения этой категории является посессивный перфект.

В большинстве *Habeo*-языков развились аналитические глагольные формы (так называемые перфектные формы), в которых глагол “иметь” выступает в качестве вспомогательного: фр. *J'ai fait*; англ. *I have done*; нем. *Ich habe gelesen* и пр. Но наряду с этим в западноевропейских языках существуют каузативные причастные обороты типа англ. *I have it done* – “У меня это сделано”; *She had a dress made* – “Ей сшили платье”; *They had their photo taken* – “Они сфотографировались”, в которых глагол “иметь” хотя и не является полнозначным глаголом, все же не может рассматриваться и как чисто вспомогательный, каковым он оказывается в аналитических перфектных формах: англ. *I have done it* – “Я сделал это”; *She had made a dress* – “Она сшила платье”. В каузативных конструкциях глагол “иметь” выражает значение обладания объектом; причастие обозначает состояние, в котором находится объект в данный момент, это состояние представляет результат предшествующего действия, субъект которого может не совпадать с подлежащим глагола “иметь” (англ. *She had a dress made* – досл. “Она имеет сшитое платье” – не означает, что именно она сама сшила платье). От аналитических глагольных форм рассматриваемые обороты с предикативными причастиями отличаются и формальными признаками, например, в английском языке важен порядок слов: предикативное причастие стоит в конце предложения после объекта, а причастие в составе сложной глагольной формы следует за вспомогательным глаголом (ср. *I have it done* и *I have done it*).

Посессивный перфект развился и в славянских языках, в которых нет аналитических перфектных форм с глаголом “иметь”. Например, в чешском и словацком языках встречается конструкция, состоящая из глагола “иметь”, пассивного причастия прошедшего времени совершенного вида, которое при наличии объекта, выраженного именем в винительном падеже, согласуется с ним в роде, числе и падеже: чеш. *Mám tady napsáno, že...* – “У меня тут написано, что...”; словц. *Mám peniaze odložené* – “У меня (я имею) отложены деньги”; *Máš to tú napísané* – “У тебя это тут написано”. В словацком языке эта конструкция уже

считается литературной, в чешском она широко употребляется в разговорной речи. Подобную причастную посессивную конструкцию можно встретить и в польском языке: *Mam to posprzątano* – “У меня это убрано”; *Włosy miał już dobrze przyprószone siwizną* – “У него были (он имел) уже сильно припорошенные сединой волосы”. В македонском языке подобная конструкция оценивается большинством исследователей как глагольная форма – новый перфект, отличный от старого с глаголом сум и причастием на -л (*Три пати сум ја читала книгата* – “Я читала книгу три раза”; *Сте ја измиле колата вчера?* – “Вы вчера помыли машину?” и т.п.); ... *го имаше запазено само ликот на мајка си* – “... у него (в памяти) сохранилось только лицо его матери”; *Имало ли родено она порано?* – “Рожала ли она раньше?”; *Свиња имаи врзана со долга ортома* – “У тебя свинья привязана длинной веревкой (у тебя есть привязанная длинной веревкой свинья)”.

Данная статья посвящена посессивному перфекту в болгарском и русском языках.

Исследований, в которых содержится анализ конструкций с посессивным перфектом в болгарском языке, немного. Первое описание этой конструкции как специфической особенности македонских говоров болгарского языка было дано Г. Поповой [16], за ней последовали статьи о конструкции с глаголом *имам* и причастием на -н/-т- в болгарском и македонском литературных языках и болгарских и македонских говорах [1; 2; 17–23]. Относительно грамматического статуса сочетания “*имам* + причастие на -н/-т-” существуют различные точки зрения. Например, Й. Пенчев относит это сочетание в болгарском языке к синтаксическим конструкциям, Т. Бояджиев считает, что это аналитическая форма слова (факт морфологии), В. Георгиев говорит о том, что эта конструкция находится в состоянии перехода от синтаксической конструкции со значением результативности к аналитической форме слова. Большинство исследователей утверждают, что это сочетание имеет значение перфекта, т.е. обозначает совершенное действие в прошлом, результат которого актуален для настоящего времени.

Во многих работах, посвященных болгарскому посессивному перфекту, говорится о том, что данная посессивная конструкция существует в языке сравнительно недавно [16–19]. Однако не все разделяют это мнение, поскольку сочетания типа *имам направена грешка, имам изпратено писмо* были и в старославянском языке. Так, болгарский исследователь К. Мирчев приводит примеры подобных конструкций, обнаруженных им в памятниках XIII и XIV вв. [24].

В русском языке достаточно широко изучено на материале говоров, фольклора и исторических памятников сочетание “у + Р.п. + (*быть*) + причастие прошедшего времени”, аналогичное по своему внутреннему содержанию болгарской посессивной конструкции. Впервые на обороты типа *у меня убрано, у него уехано* обратил внимание С. Шафранов, отметив сходство русского оборота “Р.п. субъекта + предлог у + страдательное причастие в безличной форме” с западноевропейским посессивным перфектом [25]. Конструкции данного типа были также предметом наблюдения Ф.И. Буслаева [26], А.А. Потемни [27], З.М. Петровой [28] и других исследователей. Ф.П. Филин [29] и Ю.С. Маслов [1], приводящие данные о распространении в русских говорах оборота этого типа, называют такую конструкцию посессивным перфектом.

Время возникновения посессивного перфекта в русском языке неизвестно. Считалось, что он распространен только в фольклоре и диалектах. В.И. Боровский отмечает, что “данный безличный оборот – новгородская особенность,

при этом имевшая место в крестьянских говорах, но не проникшая в письменный язык” [30. С. 120]. По наблюдениям А.М. Смирновой, посессивные конструкции встречаются в деловых памятниках XVI в., написанных в разных местностях [31. С. 215]. Трудно сказать, был ли посессивный перфект в XVI–XVII вв. явлением диалектным или общерусским. Некоторые исследователи, изучающие данную конструкцию, допускают возможность ее проникновения в памятники из диалектов.

В болгарском языке конструкция с посессивным перфектом является наименее изученной из всех конструкций, выражающих посессивность. Данный оборот представляет собой сочетание глагола *иметь* с именем объекта в общем падеже и причастием прошедшего времени совершенного вида.

В русском языке причастная конструкция, которая выражает посессивность, представляет собой сочетание “у + Р.п. + *быть* + причастие прошедшего времени”.

Причастные посессивные конструкции в болгарском и русском языках являются двумя структурными разновидностями: в болгарском языке со вспомогательным глаголом *иметь*, как в романских и германских языках (болг. разг. *Ние имаме похарчени още 200000 лв.* – “Мы имеем израсходованными еще 200 тысяч левов”), а в русском языке – с глаголом *быть*, презентные формы которого представлены нулем (рус. *У меня работа написана*). Несмотря на различие внешнего оформления, внутренняя форма этих двух структурных типов в основном является тождественной: подобные конструкции передают состояние в настоящем, являющееся результатом действия, совершившегося в прошлом; при этом состояние (результат действия) принадлежит субъекту действия.

В болгарском языке посессивный перфект встречается в диалектах, главным образом юго-западных, в разговорном языке, а также в официально-деловом (канцелярском) стиле литературного болгарского языка. Исследователи говорят об ограниченном употреблении данной конструкции в литературном болгарском языке, приводя редкие примеры из произведений Х. Ботева, И. Вазова, З. Стоянова. Более активно данная конструкция используется в письменном научном и канцелярском стиле. Кроме того, подобные сочетания “связаны с официально-деловым устным общением” [32. С. 393]. Еще В. Георгиев приводил много примеров из научных работ, канцелярских записей и устной разговорной речи [18]. При этом в болгарском языке посессивный перфект образуется с помощью причастий от переходных глаголов, и эти причастия в большинстве случаев согласуются с именем объекта: *Ние имаме допуснати много грешки* – “У нас допущено (мы допустили) много ошибок”; *Аз ги (песните) също имам записани* – “У меня тоже они (песни) записаны (я записал)”; *Аз имам приготвени лекции до 1948 г.* – “У меня приготовлены (я приготовил) лекции до 1948 г.”; *Имам изготвен един широк план* – “У меня выработан (я выработал) подробный план” и т.п. (примеры В. Георгиева). По мнению В. Георгиева, в подобных конструкциях болгарского языка часто еще ощущается собственное лексическое значение глагола *имам*. В сочетании значений достигнутого результата и принадлежности этого результата субъекту действия и создается характерная семантика конструкции, называемой посессивным перфектом.

Конструкции с посессивным перфектом встречаются и в современных публицистических текстах, соединяющих в себе элементы разговорного, литературно-художественного, научного и делового стилей. Как правило, это тексты, написанные в жанре хроники событий, отчетов о проделанной работе, достиже-

ниях в самых разнообразных областях (от спорта до международных отношений); в них содержится рассказ о результате какого-либо действия, какой-либо выполненной работы. Приведем ряд примеров, взятых из газетных и журнальных статей на разные темы.

Бизнес, экономика: *Видинската фирма има сключени договори за изработване на повече от два милиона броя луксозни мъжки ризи* [33] – “У фирмы города Видин заключены (фирма города Видин заключила) договоры на изготовление более чем двух миллионов мужских рубашек современных моделей”.

Финансы: *Чужди кредитни институции имат направени поръчки в американските банки* [34] – “У иностранных кредитных компаний сделаны (иностранные кредитные компании сделали) заказы в американских банках”.

Медицина: *Проектът има забранени за употреба в хуманитарната и ветеринарната медицина 61 растения и вещества...* [35] – “Данным проектом запрещены к использованию 61 наименование растений и лекарственных веществ при лечении как людей, так и животных...”.

Сельское хозяйство: *Те нямат изработени средства за борба с тях (с канадските бръмбари)* [36] – “У них не разработаны (они не разработали) методы борьбы с ними (с колорадскими жуками)”.

Спорт: *Отборът на Гриши Ганчев също няма (отрицательная принадлежность) установена политика по отношение на екипировката* [37] – “У команды Гриши Ганчева еще не определена политика (команда Гриши Ганчева еще не определила политику) в отношении экипировки”.

Культура: *Аз имам направени предложения от името на театъра... (тя) се отказва* [38] – “Я сделал ряд предложений (у меня / мной сделаны предложения) от имени театра... (она) отказывается”; *Групата журналисти, режисьори и тонрежисьори... все още нямат подновени договори* [38] – “У группы журналистов, режиссеров и звукорежиссеров еще не продлены (группа ... еще не продлила) договоры”.

Следует отметить, что некоторые болгарские конструкции с посессивным перфектом вне контекста могут пониматься двояко, например:

а) *В таблици 6 и 7 имаме включени данни за фирмите...* [39] – “В таблицах 6 и 7 у нас (нами) включены данные фирм...” = *В таблици 6 и 7 сме включили данни за фирмите...* – “В таблицы 6 и 7 мы включили данные фирм...”;

б) *В таблици 6 и 7 имаме включени данни за фирмите... = В таблици 6 и 7 имаме данни за фирмите..., които са включени от някой* – “В таблицах 6 и 7 у нас есть данные фирм, которые включены в таблицы кем-то (не нами самими)”.

Итак, вне контекста приведенные выше примеры воспринимаются и как предложения, в состав которых входит перфектная конструкция с посессивным значением, и как предложения с конструкциями “*имам* + имя существительное”, которые имеют посессивное значение, но не обладают значением перфекта. Кроме того, в данных примерах возможно изменение порядка слов: *има изорани две ниви* – *има две ниви изорани*; *има отпечатани две статии* – *има две статии отпечатани*; *имаме включени данни...* – *имаме данни... включени*. Однако имеющийся в нашем распоряжении языковой материал свидетельствует о том, что это возможно далеко не во всех случаях. Рассмотрим следующие примеры:

1. *При извършения оглед на трупа нямаме констатирани данни за насилие* [40] – “При окончательном осмотре трупа мы не обнаружили следов насильственной смерти”;

2. *За нито един от тези хора, родени преди началото на 1899 г., службата няма получени смъртни актове* [41] – “Служба не получила ни одного свидетельства о смерти людей, рожденных до 1899 года”.

В примерах 1 и 2 рассматриваемые в данной работе конструкции выражают отрицательную принадлежность (“*нямам + причастие на -н-/-т- + имя объекта обладания*”). От предыдущих примеров они отличаются еще и тем, что в них невозможно поменять местами причастие на *-н-/-т-* и имя объекта обладания. Это связано в первую очередь как с семантикой, так и с лексической сочетаемостью компонентов конструкции “*нямам + причастие на -н-/-т- + имя объекта обладания*”:

1. *...нямаме констатирали данни за насилие – ...нямаме данни за насилие констатирали* (невозможно) или *нямаме данни констатирали за насилие* (невозможно);

2. *...няма получени смъртни актове – няма смъртни актове получени* (невозможно).

Кроме того, в этих примерах причастия *констатирали* и *получени* образованы от глаголов, выражающих действия субъекта (или посессора); иной трактовки быть не может.

Собранный материал свидетельствует о том, что рассматриваемые сочетания типа “*имам + причастие на -н-/-т- + имя объекта в общем падеже*” делятся на две семантические разновидности:

– конструкции, в которых субъекту принадлежит действие, совершенное самим субъектом;

– конструкции, в которых субъекту принадлежит действие, совершенное над субъектом или в его интересах, ср.:

3. *...жителите на съседни сгради имат счупени прозорци* [33] – “...у жителей соседних домов разбиты окна” (в статье-источнике речь идет о взрыве);

4. *...предприятието има завоювани позиции на пазарите в редица европейски страни* [38] – “... у предприятия (предприятием) завоеваны позиции на рынках в ряде европейских стран”.

Анализируя пример 3 с точки зрения семантики, можно убедиться в том, что в данном контексте результат действия принадлежит субъекту, но состояние в настоящем, выраженное причастием *счупени*, не является результатом действия, совершенного субъектом, выраженным существительным *жителите* (не сами жители разбили окна). А анализ примера 4, наоборот, показывает, что состояние в настоящем, выраженное причастием *завоювани*, является результатом действия, совершенного субъектом, выраженным существительным *предприятието* (предприятие само завоевало позиции на рынках в ряде европейских стран).

Как уже упоминалось, в русском языке посессивный перфект широко распространен в народных говорах, о чем свидетельствуют данные, которые приводят В.И. Борковский [30], П.С. Кузнецов [42. С. 77–79], С.П. Обнорский [43]. Они отмечают распространенность конструкции данного типа в архангельских, олонекских, вологодских, новгородских, кировских, псковских и других севернорусских и среднерусских диалектах.

В русском языке, как и в болгарском, причастия посессивных перфектных конструкций образуются от переходных глаголов: *Примус не у меня потушен, еще у бабушки* (т.е. “примус потушил не я, а еще бабушка”); *... у кошки уже стащена рыбина* (т.е. “кошка уже стащила рыбу”); *Где же стекло? – А у Вовоч-*

ки взято, еще вчера или позавчера (т.е. “Вовочка взял”) (примеры Ю.С. Маслова, записанные в новгородской области).

Однако от болгарского русский посессивный перфект отличается тем, что причастия, входящие в состав подобных конструкций, образуются и от переходных глаголов, не согласуясь при этом с именем объекта, например: *Здесь у волкоф хожано; ... у мяня поработано* (примеры В.И. Борковского, северо-западные говоры); *У Катьки замуж выйдено; У них в город уехано; У меня на службе побывано* (примеры Ф.П. Филина); *у меня убрано в значении “я убрал”* (пример С. Шафранова).

В ряде русских говоров (например в псковских) значение посессивного перфекта находится в прямой зависимости от переходности и непереходности глагола, от которого образовано причастие, от наличия или отсутствия в предложении подлежащего, т. е. реального объекта действия. Рассмотрим несколько примеров, собранных З.М. Петровой [28]:

1. *Плакано в мяня много; у меня пороботано; хожена в валках* (т.е. “у волков/волками хожено”). Это безобъектные конструкции, в которых причастия образованы от переходных глаголов. Подобные конструкции передают значение состояния в результате длительно или многократно повторявшегося в прошлом действия, независимо от того, представляется оно как законченное или как незаконченное; субъект действия здесь обозначает активного деятеля.

2. *У них еще не пахано; У меня стирано; Это не у меня, у сестры вышито*. Это безобъектные конструкции, в которых причастия образованы от переходных глаголов. Конструкции этого типа могут иметь такое же значение, как и безобъектные обороты с причастиями от переходных глаголов, идея посессивности в них может быть выражена и недостаточно отчетливо: действие может представляться не как принадлежащее субъекту, а как совершенное в его интересах.

3. *Армяк у меня им дано; В яво (“у него”) фси ребра поломан; У меня два платья сношено; У меня на железной дороге руку сломано*. Это конструкции, в которых есть объект действия. Смысловые отношения между субъектом, сказуемым и объектом действия в сочетаниях данного типа могут быть аналогичными отношениям этих компонентов в литературном языке. Кроме того, как видно из примеров, есть объектные конструкции, в которых р.п. субъекта обозначает лицо, испытывающее на себе результат действия, лицо, для которого это действие было совершено.

По наблюдениям исследователей, в русском языке, в отличие от болгарского, существует разница между устным употреблением посессивного перфекта в говорах и в литературном языке. Обороты типа *у меня проработана уже половина материала, у него уже прочитана вся литература, у нас работа и не начата* (примеры Ю.С. Маслова), достаточно распространенные и в устной обиходной, и в письменной форме литературного языка, в значениях “я проработал уже половину материала”, “он уже прочитал всю литературу” и “мы работу и не начали” чаще употребляются в диалектах. И, кроме того, литературные конструкции объектны: едва ли можно сказать, а тем более написать *у меня сделано*, не указав, что именно сделано. То есть, как отмечает Ю.С. Маслов, в русском литературном языке внутренняя форма посессивного перфекта, “... не будучи еще полностью забыта, подверглась сильному ослаблению и известной перестройке, превратившей ее в оттенок личного отношения к действию, заинтересованности в нем или в его результатах...” [1. С. 100].

Итак, результативные конструкции, передающие значение принадлежности результата действия субъекту, существуют и в болгарском, и в русском языках, несмотря на то, что русский по своему строю – язык синтетический, а болгарский – преимущественно аналитический.

В болгарском языке посессивный перфект распространен в диалектах, большей частью юго-западных, а также в разговорном, официально-деловом и, как показывает собранный нами материал, публицистическом стилях литературного языка.

В русском языке посессивный перфект также распространен в диалектах, преимущественно севернорусских и среднерусских. В литературном же языке в сочетаниях, аналогичных диалектным, факт реального или “метафорического” обладания важнее того, что это обладание является результатом определенного действия.

Посессивный перфект в болгарском и русском языках представлен следующими структурными разновидностями: “*имам* + общий падеж объекта + прич. на -н/-т-” в болгарском языке и “*у* + р.п. + (*быть*) + прич. прош. вр.” в русском. В болгарских посессивных конструкциях причастия образованы главным образом от переходных глаголов и согласуются с именем объекта; причастия, образованные от непереходных глаголов и не согласованные с именем объекта встречаются крайне редко, лишь в некоторых диалектах. В болгарском языке при определении синтаксической конструкции “*имам* + общий падеж объекта + прич. на -н/-т-” как посессивной необходимо учитывать семантику ее компонентов, их лексическую сочетаемость, а также порядок слов. При определении конструкции “*у* + р.п. + (*быть*) + прич. прош. вр.” в русском языке как посессивной необходимо учитывать такие факты, как переходность/непереходность глагола, от которого образовано причастие, а также наличие или отсутствие в составе конструкции объекта действия.

Таким образом, несмотря на структурные различия, рассматриваемые причастные конструкции русского и болгарского языков имеют общее внутреннее содержание – значение посессивности. При этом в болгарском языке посессивный перфект обозначает актуальный в настоящем результат действия, совершившегося в прошлом, с акцентом на принадлежность действия субъекту, причем действие может быть совершено либо самим субъектом, либо в его интересах. В русском языке посессивная идея может пониматься как определенная заинтересованность лица в действии или в его результате, т. е., как и в болгарском языке, действие может не принадлежать субъекту, а находиться в его сфере.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маслов Ю.С. К вопросу о происхождении посессивного перфекта // Уч. зап. ЛГУ. Сер. филологических наук, 1949. Вып. 14.
2. Маслов Ю.С. Очерки по аспектологии. Л., 1984.
3. Маслов Ю.С. Избранные труды: Аспектология. Общее языкознание. М., 2004.
4. Категория посессивности в славянских и балканских языках. М., 1989.
5. Иванов Вяч.Вс. Типология посессивного типа спряжения и посессивного типа конструкции // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986.
6. Писаркова К. Посессивность как грамматическая проблема (на примере польского языка) // Грамматическое описание славянских языков. Концепции и методы. М., 1974.
7. Zimek R. K chápání posesivnosti // Sbornik Vysoké školy pedagogické v Praze. Jazyk a literatura. Praga, 1960. V. II.

8. *Чинчлей К.Г.* Некоторые аспекты типологии категории посессивности (на материале романских, германских, балтийских и славянских языков). Дис... канд. филол. наук. М., 1984.
9. *Чинчлей К.Г.* Некоторые презумптивные отношения посессивности // Грамматические и лексические системы в романских и германских языках. Кишинев, 1984.
10. *Вольф Е.М.* Некоторые особенности местоименных посессивных конструкций (иберо-романские языки) // Категории бытия и обладания в языке. М., 1977.
11. *Вольф Е.М.* Грамматика и семантика прилагательного. М., 1978.
12. *Лухт Л.И.* Категории бытия и обладания (французско-румынские параллели) // Категории бытия и обладания в языке. М., 1977.
13. *Paşaliu J.* AVEA (AVOIR) – relation d'existence simultanée // Revue roumaine de linguistique. V. XVIII. 1972. № 3.
14. *Spanoghe A.M.* La syntaxe de l'appartenance inaliénable en français, en espagnol et en portugais. Frankfurt-am-Main, 1995.
15. *Бирюкович Р.М.* О категории принадлежности в тюркских языках // Вопросы языкознания. 1980. № 3.
16. *Попова Г.* Употребата на минало страдателно причастие с глагола “имам” в българския език // Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София, 1931. Кн. VII.
17. *Теодоров-Балан А.* Особит състав с глагол “имам” // Известия на Института за български език. София, 1957. Кн. V.
18. *Георгиев В.* Възникване на нови сложни глаголни форми със спомагателен глагол ИМАМ // Известия на института за български език. София, 1957. Кн. V.
19. *Пенчев Й.* Конструкции с глагола ИМАМ // Славистичен сборник по случай VI Международен конгрес на славистите в Прага. София, 1968. Кн. 3.
20. *Бояджиев Т.* Аналитични форми с глагола “имам” в тракийските говори // Известия на Института за български език. София, 1968. Кн. XVI.
21. *Конески Б.* Граматика на македонскиот литературен јазик. Скопје, 1966.
22. *Усикова Р.П.* Значение и употребление причастий в македонском литературном языке // Балканское языкознание. М., 1973.
23. *Fici F.* Macedonian perfect and its modal strategies. Скопје, 2001.
24. *Мирчев К.* За съчетанието на глагол ИМАМ + миналото страдателно причастие в български език // Български език. София, 1973. Кн. 6.
25. *Шафранов С.* О видах русских глаголов в синтаксическом отношении. М., 1852.
26. *Буслаев Ф.И.* Историческая грамматика русского языка. М., 1959.
27. *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Харьков, 1889. Т. II.
28. *Петрова З.М.* Посессивный перфект в псковских говорах // Псковские говоры. Псков, 1968. Т. II.
29. *Филин Ф.П.* Заметки о записях материалов по синтаксису // Бюллетень диалектологического сектора института русского языка АН СССР. М.; Л., 1948. Вып. 4.
30. *Борковский В.И.* О синтаксических явлениях новгородских грамот XIII – XIV вв. // Известия Крымского педагогического института. 1940. Вып. IX.
31. *Смирнова А.М.* Безличные предложения в памятниках литературы и деловой письменности XVI в. М., 1955.
32. *Котова Н., Янакиев М.* Грамматика болгарского языка. М., 2001.
33. Демокрация. 1996. № 67.
34. Демокрация. 1996. № 55.
35. Сега. 1998. № 238.
36. Демокрация. 1996. № 60.
37. Икономика. 2002. № 10.
38. Демокрация. 1996. № 3.
39. Икономическа мисъл. 2003. № 5
40. Демокрация. 1996. № 57.
41. Труд. 1999. № 6.
42. *Кузнецов П.С.* К вопросу о сказуемом употреблении причастий и деепричастий в русских говорах // Материалы и исследования по русской диалектологии, М.; Л., 1949. Т. III.
43. *Обнорский С.П.* Очерки по морфологии русского глагола. М., 1953.



М.Ю. ДОСТАЛЬ. И.И. Срезневский и его связи с чехами и словаками. М., 2003. 572 с.

О знаменитом русском слависте И.И. Срезневском имеется огромная литература. О нем писали современники (доброжелатели и недруги), ученики (благодарные и не очень), его дети, а также коллеги-слависты младшего поколения, русисты, палеографы и проч. Столь активный интерес к личности И.И. Срезневского не вызывает удивления. Его творческий путь был продолжительным, плодотворным и многогранным. Ученый внес большой вклад во многие отрасли русской и славянской филологии.

В отличие от многих ученых-славистов, “забытых” при Советской власти, И.И. Срезневский был хорошо известен и советским ученым, главным образом тем, кто занимался языкознанием и литературоведением. С 60-х годов XX в. интерес к творчеству И.И. Срезневского возрастает; расширяется и круг проблем, которые изучаются российскими учеными, исследующими творчество И.И. Срезневского. Пик интереса к его наследию приходится на памятные даты его биографии: столетие со дня смерти в 1980 г. и 175-летие со дня рождения в 1987 г. Подробный обзор литературы о Срезневском приводится в рецензируемой книге М.Ю. Досталь в разделе “Некоторые итоги изучения научного творчества и славянских связей И.И. Срезневского” (С. 11–43).

Казалось бы, при столь плодотворном внимании к творчеству ученого, трудно высказать что-то новое, неизве-

стное. Однако автором монографии существенно расширена источниковая база для научного освещения творчества одного из крупнейших славистов XIX в. М.Ю. Досталь самым доскональным образом проработала архивные материалы многих хранилищ – как в бывшем СССР, так и за его границами. Многие специалисты, писавшие о Срезневском, были знакомы с архивным фондом ученого, хранящимся в РГАЛИ (в Москве), но никто из них не изучил его материалы так подробно, как это продемонстрировано в рецензируемой книге. В других архивах (ПФА РАН и др.) М.Ю. Досталь нашла документы, вовсе не вводившиеся в научный оборот. Речь идет, прежде всего, о некоторых текстах университетских лекций профессора И.И. Срезневского, которые он читал в различных высших учебных заведениях России. Содержание этих лекций в сравнении с его же опубликованными научными трудами по разным вопросам славянской филологии дает основание для более глубокой и объективной характеристики Срезневского как ученого и как личности. Нельзя не отметить также скрупулезное исследование автором книги эпистолярного наследия петербургского профессора. Многие его письма, а также письма к нему, как и переписка других корреспондентов, касающаяся Срезневского, также не учитывались предшествующими исследователями творчества слависта.

Следует отметить введение в научный оборот многих новых документов, свидетельствующих о связях Срезневского с чешскими и особенно словацкими деятелями. В изучении данной проблемы М.Ю. Досталь вообще принадлежит приоритет, так как в отечественной литературе этот вопрос затрагивался лишь вскользь.

Рецензируемую книгу отличает также более взвешенный, чем ранее, подход к оценке мировоззрения, общественных взглядов и научного значения творчества И.И. Срезневского. Долгое время в советской историографии превалировал взгляд, что он может быть отнесен к демократическим деятелям русской науки XIX в. Подобная точка зрения основывалась на том, что в начале своей деятельности, особенно во время путешествия по славянским землям в 1839–1842 гг., Срезневский был приверженцем идеи славянской взаимности в ее наиболее демократической форме, в частности признания всех славян равными в славянской семье и необходимости их самостоятельного развития в области культуры, языка и литературы с целью сохранения самобытности. Этот аргумент можно считать убедительным. Но вместе с тем приводился и тот факт, что революционные демократы Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов и Д.И. Писарев получили образование в Петербургском университете и других высших учебных заведениях столицы, слушали лекции Срезневского, занимались в его семинарах, и профессор по славянской филологии якобы должен был оказать влияние на их мировоззрение. Этот аргумент несостоятелен, так как все указанные лица, закончив курс высшего образования, выступили с критикой многих сторон деятельности их бывшего учителя, демонстрируя противоположность своих общественных, политических и научных воззрений взглядам бывшего наставника. Знаток творчества Срезневского среди советских исследователей этот факт был, скорее всего, ясен, но петербургского профессора нужно было представлять демократом, ибо лица недемократического направления не заслуживали вни-

мания советских историков. Такова была обстановка в нашем обществе вплоть до 70-х годов XX в. Автор настоящих строк знает по собственному опыту, как блокировались редакциями журналов и других органов печати материалы о “буржуазных” ученых, если последние не демонстрировали своих симпатий к революционным идеям или просто не критиковали существовавшего режима. И.И. Срезневский такой критики не допускал, и потому у некоторых советских авторов, писавших о его творчестве, не было другого пути, кроме как “демократизировать” его взгляды.

В конце 1970-х годов стали допускаться несколько более объективные характеристики взглядов Срезневского. В литературе стали все чаще встречаться мнения об эволюции взглядов ученого и об их постепенном “поправении” после занятия им кафедры славянской филологии в Петербургском университете. М.Ю. Досталь продолжила в своей книге эту тенденцию. На основании глубокого изучения переписки Срезневского, его лекций, печатной продукции и практической деятельности в рецензируемой книге прослеживается эволюция взглядов профессора на славянскую взаимность, на роль России в славянском мире и т.д. Эта эволюция происходит отнюдь не в демократическом направлении; напротив, Срезневский превращается в одного из верноподданных режиму профессоров, которые были опорой правительства в университетской политике и вообще в вопросах образования. Заметим попутно, что таких профессоров в высших учебных заведениях Российской империи было большинство. Либеральная профессура занимала в иерархии ученых лишь второе место. Профессоров-революционеров в России вообще не зафиксировано.

На основании анализа источников М.Ю. Досталь представила более объективную характеристику личности И.И. Срезневского по сравнению с предшествующей литературой, хотя тридцатилетнее исследование творчества Срезневского привело автора к увлечению героем как в данной книге, так и во множестве статей. На наш взгляд, Срезнев-

ский был консервативен и в ряде вопросов научного характера.

Несмотря, однако, на политический и общественный консерватизм Срезневского, он был крупным ученым, одним из родоначальников славяноведения в России. И, как показывает история, два подобных качества личности вполне совместимы. Книга М.Ю. Досталь доказывает, что за последние 15–20 лет наши слависты отказались от утверждения о прямой связи между политическими взглядами ученого и результатами его научных исследований даже в гуманитарной области знаний.

В рецензируемой работе автором характеризуются и оцениваются труды Срезневского с точки зрения их вклада в славянскую филологию XIX в. и их значения для дальнейшего развития науки. Констатируются достижения Срезневского, но не умалчиваются и недостатки, промахи и ошибочные явления в творчестве петербургского профессора, так что создается объективная картина роли и места И.И. Срезневского в развитии славянской филологии.

В структурном отношении книга М.Ю. Досталь разделяется на две части. В первой из них две главы. В одной автор сосредоточил свое внимание на общей характеристике Срезневского как ученого-слависта; вторая посвящена уяснению роли Срезневского в развитии русско-чешских и русско-словацких научных и культурных связей в 40–70-х годах XIX в.

Вторая часть монографии содержит 10 статей М.Ю. Досталь о различных сторонах жизни ученого. Эти работы, естественно, перекликаются по содержанию с общим очерком первой части. Иногда они более подробно развивают некоторые вопросы, в других случаях подвергаются корректировке и уточнению, так как были написаны раньше, чем общий очерк. Среди них статья “Путешествие И.И. Срезневского по Словакии 1842 года” публикуется впервые и содержит много нового интересного материала. Некоторые статьи вышли ранее на словацком языке в сокращенном виде, а на русском появились в печати впервые.

Весьма интересны имеющиеся в книге “Приложения”. Прежде всего это ряд неопубликованных писем И.И. Срезневского к матери, к брату Н.И. Срезневскому, к русскому этнографу и археологу В.В. Пассеку – все от 1840 г. Напечатано также “Прощальное письмо И.И. Срезневского при отъезде из Словацкой земли”. Все эти документы хранятся в РГАЛИ. Наряду с письмами, в “Приложении” напечатаны составленные автором книги хроники путешествия Срезневского по Чехии и Словакии в 1840–1844 гг. и карты этого путешествия. Завершает книгу библиография работ М.Ю. Досталь за 1974–2002 гг. (всего около 170 названий). Имеются именной указатель и иллюстрации.

Столь своеобразная структура книги, конечно, не может исключить повторений сюжета, но в то же время она позволяет судить об изменении позиции автора по ряду вопросов на основе привлечения новых документов.

В целом, однако, это замечательное исследование является серьезным вкладом в разработку истории отечественного славяноведения.

Еще одной позитивной стороной рецензируемой работы является тот факт, что она стимулирует размышления читателя над поставленными проблемами. Так, при характеристике историографии о Срезневском, приведенной во введении, М.Ю. Досталь, на наш взгляд, не вполне точно оценила значение труда И.В. Ягича “История славянской филологии” (1910), назвав эту книгу “наиболее значительным достижением дореволюционной историографии” (С. 13). Такая оценка представляется нам завышенной, хотя в нашей литературе уже создан стереотип подобного отношения. Нельзя отрицать, что названный труд Ягича был первым опытом обобщения достижений славянской филологии за более чем столетие ее существования. Но в русском славяноведении дореволюционного периода были созданы труды, значительно превосходившие работу Ягича по научной ценности и объективности. В книге Ягича оценки значения русских ученых, их вклада в славянскую филологию явно занижены. В то же

время вклад хорватских и других южно-славянских ученых представляется явно завышенным. Так, неоправданно много места уделяется характеристике деятельности В.В. Богишича, вклад которого был весьма скромным. В то же время, например, значение И.И. Срезневского, его филологические знания, Ягич оценивает весьма низко, утверждая, что он не получил систематического филологического образования. Ягич считает, что ни Срезневскому, ни другим русским славистам, посланным в 40-е годы XIX в. в заграничные командировки, эти путешествия ничего не дали. “Как обогатил Срезневский чешскую или сербскую грамматику своими упражнениями в Праге, странствованиями по Чехии и Моравии, или своими разговорами с Вуком в Вене и своим тяжелым путешествием по Истрии и Далмации?” – вопрошает Ягич и считает, что “никак” [1. С. 337]. В данном случае можно говорить не только о субъективности Ягича, но и о его неисторическом подходе к развитию науки. Хорватский ученый судит о ней с позиций начала XX в., когда славянская филология уже стала полноценной наукой, в то время как 40-е годы XIX в. были периодом ее становления, собирания сведений о славянах, источников о них. Именно Срезневский добывал эти сведения в ходе своих путешествий и изучения славянских языков; он снабжал накопленными знаниями Шафарика и других западнославянских ученых, редко выезжавших за пределы своего места жительства, довольствовавшихся книжными сведениями о славянах. Научным подвигом являлось и путешествие В.И. Григоровича, создавшего источниковый фундамент для изучения истории развития славянских языков и происхождения славянской письменности, – на основе приобретенных им древних рукописей. Негативная оценка творчества Срезневского содержится и в других сочинениях Ягича, написанных и опубликованных после смерти русского ученого, когда бывший учитель гимназии в Загребе уже забыл, что своей карьерой академика и впоследствии крупнейшего филолога он обязан именно Срезневскому, вызволивше-

му его из трудного положения в 1876 г. и пригласившего в Россию, о чем ясно свидетельствуют его письма Срезневскому (см.: [2. С. 19–56]). Не нашли в книге Ягича объективного признания и труды таких русских славистов, как В.В. Макушев, А.А. Кочубинский и др. Субъективизм Ягича в оценках представителей славяноведения в России объясняется, на наш взгляд, не только его хорватским снобизмом и гипертрофированным представлением о собственной значимости, но также и ограниченностью источников, особенно новых данных, которыми ученый не овладел. Не случайно уже современники подвергали книгу серьезной критике. Так, Н.М. Петровский нашел в книге огромное множество фактических ошибок, неправомερных оценок и спорных суждений (см.: [3. С. 181–205]).

Автору этих строк довелось познакомиться с экземпляром книги И.В. Ягича, принадлежавшим В.А. Францеву. Каждая страница этого экземпляра была совершенно испещрена критическими замечаниями и поправками, так что образовался даже некий новый текст. Таким образом, младшие современники австрийского слависта, высоко оценивая значение Ягича в развитии славянской филологии, не относили названную книгу к числу его лучших трудов. Тем более спустя почти сто лет после выхода ее в свет можно судить о ней более объективно.

Что касается труда М.Ю. Досталь, то он вызывает еще несколько соображений. Одно из них относится к вопросам о том, почему Срезневский, столь крупный ученый, профессор не только столичного университета, но и других высших учебных заведений Петербурга, не создал школу своих последователей и учеников ни в славистике, ни в русистике, к изучению сюжетов которой он, по мнению автора книги, перешел после переезда из Харькова в Петербург. Вполне соглашаясь с М.Ю. Досталь в том, что энциклопедизм преподавания славистических дисциплин, неизбежный на первоначальной стадии развития славяноведения, препятствовал специализации в отдельных дисциплинах, создавал

трудности в выборе определенной тематики для собственных исследований, можно все же считать, на наш взгляд, что основная причина отсутствия школы заключалась и в особенностях личности Срезневского. Кроме научного консерватизма в некоторых вопросах (например, в отношении к фальшивкам Краледворской и Зеленогорской рукописей (РКЗ) как к подлинникам, в защите тезиса о кириллице как предшественницы глаголицы и др.) Срезневскому, профессору Петербургского университета, где были сильны западнические, демократические и революционные настроения, были присущи верноподданическое отношение к режиму и политический консерватизм. Кроме того, Срезневский, видимо, не привлекал к себе молодежь из-за своей надменности, эгоизма, двойственности характера. В книге М.Ю. Досталь весьма убедительно показано, как профессор в своих лекциях студентам, не предназначенных для печати, говорил одно, а в опубликованных работах утверждал нечто противоположное. Особенно наглядно это видно на примере отношения Срезневского к В. Ганке. В университетских лекциях профессор характеризовал Ганку нелестно, низводил его до исполнителя второстепенной роли в процессе чешского культурного возрождения. А в письмах к нему и в опубликованных статьях, посвященных Ганке, Срезневский отводил ему чуть ли не первое место в чешском интеллектуальном движении XIX в.

Автором рецензируемой книги, очевидно, не учитывается психологический фактор. Нельзя согласиться с М.Ю. Досталь в том, что никто из первых славистов в российских университетах не создал своей школы. Коллега Срезневского по кафедре В.И. Ламанский начал работать в Петербургском университете в 1865 г., а уже в 1867 г. закончил курс обучения его первый ученик, будущий профессор истории славянских законодательств Ф.Ф. Зигель, в 1868 г. защитил диплом известный впоследствии славист А.С. Будилович и т.д. В последующие годы ученики Ламанского возглавляли кафедры славянской филологии (или другие) во многих университетах

Российской империи. Научную школу воспитал, как известно, и профессор Московского университета О.М. Бодянский. Именно его ученики А.Ф. Гильфердинг, Е.П. Новиков, А.С. Клеванов и другие стали родоначальниками славянофильской концепции славянской истории, в частности гуситского движения в Чехии XV в. Как известно, романтический взгляд на славянство был присущ не только Срезневскому, но и Бодянскому, и Ламанскому, хотя последним – в ином варианте, чем у Срезневского. Так что романтическое отношение к славянам не могло быть препятствием для последователей, как это представляется М.Ю. Досталь (С. 188). Молодежь часто привлекают прежде всего человеческие достоинства личности.

Большое место отводится в книге позиции Срезневского по поводу подложности известных чешских фальсификатов РКЗ. Известно, что ученый до конца жизни был защитником подлинности этих рукописей. Но коснувшись так называемых Киевских глаголических листов в связи с деятельностью Срезневского, М.Ю. Досталь допустила ряд неточностей. Так, нельзя сказать, что Срезневский “обнаружил глаголический памятник” (С. 281) на выставке древних рукописей в Киеве в 1874 г. Точнее было бы сказать, что Срезневский впервые опубликовал этот памятник; он был уже известен как документ, хранящийся в архиве Киевской Духовной академии. «В настоящее время, – пишет М.Ю. Досталь, – “листки” признаны древнейшим памятником старославянской письменности, датируемым первой половиной X века» (С. 281). Между тем, сомнения в древности этого памятника высказывались уже в XIX в., а в 80-е годы XX в. австрийский академик И. Хамм написал целую книгу, содержащую аргументы, доказывающие происхождение “Киевских листов” в XIX в. В ответ появились выражения сомнений советских филологов в правоте И. Хамма и доводы в пользу древности памятника. Думается, что об этой полемике было бы уместно упомянуть в книге М.Ю. Досталь.

В вопросе о древности глаголицы в сравнении с кириллицей, на наш взгляд, в книге недооценено значение деятельности В.И. Григоровича, который привез из своего путешествия на Афон глаголические памятники, а в процессе их изучения раньше, чем Шафарик, пришел к выводу о древности этого письма и сообщил свои соображения чешскому ученому. Поэтому нельзя считать точным выражение автора рецензируемой книги (С. 318), что «статьи Шафарика по проблемам глаголицы, опубликованные в «Известиях ОРЯС», стимулировали развитие подобных исследований в России». На наш взгляд, именно В.И. Григорович в данном случае стимулировал соображения Шафарика. Нельзя согласиться и с утверждением, что редактируемые Срезневским «Известия ОРЯС» стали в 50-х – начале 60-х годов единственным научным журналом в России, «имевшим славистическую направленность» (С. 318). На наш взгляд, большее научное значение для славяноведения имели в названный период «Чтения в Обществе Древностей Российских» (ЧОИДР), издававшиеся в Московском университете. Если в «Известиях ОРЯС» при освещении славянской тематики преобладал библиографический материал, а наиболее ценные рецензии в нем принадлежали Срезневскому, то в ЧОИДР публиковались тексты памятников славянской письменности, документов и нарративных источников о славянах, а также крупные монографии, так или иначе связанные со славянской историей, занимавшие целые выпуски (или книги). Именно ЧОИДР обеспечивали публикацию магистерских и докторских диссертаций по истории славян. Такую функцию журнал выполнял до смерти бессменного секретаря ОИДР и редактора «Чтений» О.М. Бодянского.

Недостаточно освещен в рецензируемой работе вклад И.И. Срезневского в изучение лужицких сербов. Фактически русский ученый стал основателем сорабистики как особого направления в славяноведении. Ведь его статья «Исторический очерк серболужицкой литературы» (1844) явилась стимулом и источником для изучения лужицких сербов многими

славянскими деятелями. В русской же литературе она в течение нескольких десятилетий была главным сводом данных об истории, культуре и литературе серболужичан.

Укажем также на то, что при характеристике состояния Харьковского университета в конце 1820-х годов автор ссылается на книгу С.В. Рождественского «Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения 1802–1902» издания 1902 г. Между тем, более свежие сведения можно было бы получить из книги: Петров Ф.А. Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. (М., 2002.) А при изложении истории восприятия РКЗ в русской литературе можно было бы использовать недавно вышедшую книгу «Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора» (М., 2002).

Подводя итог некоторым рассуждениям по поводу книги М.Ю. Досталь, можно еще раз повторить, что работа представляет собой серьезное достижение в изучении истории отечественного славяноведения. Это книга ученого-историка об ученом-филологе. Жизнь и творчество одного из зачинателей российской науки о славянах рассмотрены разносторонне, на богатой источниковой базе и оценены в высшей степени объективно. Нельзя не быть признательным М.Ю. Досталь за издание этого ценного труда, который является результатом ее многочисленных исследований.

© 2005 г. Л.П. Лантева

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ягич И.В. История славянской филологии. СПб., 1910.
2. Письма И.В. Ягича к русским ученым (1865–1886). Л., 1963.
3. Петровский Н.М. [Рец. на кн.:] История славянской филологии. Труд орд. акад. И.В. Ягича. СПб., 1910 // Журнал Министерства народного просвещения. 1910. № 11.

A. NAVRÁTILOVÁ. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyšehrad, 2004. 414 S.

A. НАВРАТИЛОВА. *Рождение и смерть в чешской народной культуре*

Д-р Александра Навратилова – сотрудник этнографического института Чешской академии наук в Брно, автор более 200 работ в области чешской народной духовной и социальной культуры, народной религии, традиционного мировоззрения. Книга о рождении и смерти – первое фундаментальное исследование этой темы на чешском материале во всей полноте ее аспектов и с учетом всех имеющих на сегодняшний день источников: этнографических описаний (опубликованных, архивных, полевых), фольклорных текстов, данных языка (лексики, фразеологии, паремиологии), исторических (документов, хроник и др.) и литературных памятников, народного искусства. Список использованных в книге опубликованных работ включает более 700 названий; многие из этих публикаций рассеяны по труднодоступным (особенно за пределами Чехии) журналам и местным изданиям прошлого и позапрошлого века. Поэтому книга может служить своего рода компендиумом сведений по традиционным обрядам и верованиям чехов, связанным с рождением и смертью; по своему масштабу она сопоставима с такими классическими трудами, как исследования Ч. Зибрта о чешских календарных обрядах и обычаях [1; 2]. С другой стороны, она заполняет ощутимую лауну в ряду исследований этой темы на материале других славянских традиций, включающем как классические, так и новейшие труды. (Назову лишь основные публикации последних десятилетий. По всему жизненному циклу: [3–6; 7. С. 416–532; 8–12]; по теме рождения: [13–19], см. также публикации Д.А. Баранова, В.В. Головина, Т.Ю. Власкиной, Т.А. Листовой, И.А. Седаковой; по теме смерти и погребальному обряду: [20–30], см. также переиздания классических трудов Д.К. Зеленина, Е.В. Барсова, серию публикаций И.А. Кремлевой по русскому погребально-поминальному комплексу,

исследования регионального характера – диссертацию Т.В. Махрачевой по тамбовской традиции – Тамбов, 1997, диссертацию и серию публикаций В.Л. Свительской (Конобродской) по полесскому погребальному обряду – Житомир.)

Книга А. Навратиловой посвящена двум из трех главных обрядовых комплексов жизненного цикла. Это обряды и верования, относящиеся к “пограничным” моментам человеческой жизни, ее началу и концу. Свадьба (брак) как третья составляющая цикла в данном случае не рассматривается, причем не только по соображениям объема материала и проблематики, способных быть исследованными в рамках одной работы. Свадьба в структурном и концептуальном отношении существенно отлична от рождения и смерти, а последние, напротив, обнаруживают между собой значительную и содержательную, и формальную общность. Рождение и смерть в их ритуальном оснащении и осмыслении, так сказать, спроецированы друг на друга, зеркально соотносены между собой, согласованы в основных мотивах и в своей глубинной семантике [31. С. 99–101]. Смысловой доминантой в обоих случаях оказывается граница между земным, человеческим и иным, потусторонним миром, откуда появляется новорожденный и куда уходит умерший человек, а ритуальной доминантой – способ преодоления этой границы и меры защиты как самих “фигурантов” перехода, так и их близких (и всего социума) от возможных опасных последствий самого открытия границы в момент рождения и в момент смерти. Оппозиция “жизнь – смерть”, как хорошо известно, присутствует также и в символике свадьбы, но там это в большей степени культурная метафора, чем действительное переживание соприкосновения двух миров.

Книга состоит из небольшого введения, двух частей и заключения. Первая

часть, посвященная рождению, начинается с анализа общих представлений о потомстве как главной цели брака и высшей жизненной ценности для традиционного социума, о ребенке как божьем даре и о бездетности как несчастье и каре за грехи (S. 23–26). Далее рассматриваются верования, предписания и запреты, касающиеся добрачных связей молодежи, отношений к девушке, родившей ребенка вне брака, народных способов избавления от беременности (S. 26–34). Отдельные обстоятельные разделы посвящены главным этапам рождения – **беременности** как опасному периоду и беременной как объекту изоляции и источнику опасности, гаданиям о поле будущего ребенка, регламентациям поведения беременной, подчиненного заботе о благополучных родах, здоровье и счастливой судьбе новорожденного (S. 35–44); **родам** как судьбоносному моменту, определяющему будущую жизнь ребенка, ритуальным функциям повивальной бабки (S. 45–71); обрядам, связанным с **крещением и крестинами**, роли восприемников, первому купанию новорожденного (S. 72–105); **послеродовой** изоляции роженицы, оберегам новорожденного и обрядам “введения”, т.е. снятия ограничений на изоляцию и социальную ущербность женщины (S. 106–140).

Вторая часть “Смерть и погребение” включает семь разделов: 1. “Представления о душе и посмертной жизни” (S. 145–167), где анализируются верования о душе в пределах человеческого мира и ее перемещении в потусторонний мир, о грешной душе и наказаниях грешников в аду, об ответственности живых за посмертную участь умерших; 2. “Смерть в аспекте веры и социальности” (S. 168–201), посвященный культурному концепту смерти в средневековом мышлении и в народной традиции, разработке этого концепта в чешских присловьях и паремиях, народных представлениях о преждевременной смерти, ритуалам и верованиям, связанным с кончиной и прощанием; 3. “От смерти до погребения (S. 202–224) с обзором материалов о подготовке к погребению, извещении о смерти и т.п.; 4. “Похороны” (S. 225–264) – раздел, включающий традиционные темы погреб-

бального обряда: прощание с домом, последний путь, положение во гроб, поминки, особенности похорон неженатой молодежи, детей, оплакивание и траур, социальный аспект погребального обряда; 5. “Кладбища” (S. 265–291), дающий обзор народных верований о кладбище в их исторической перспективе, о магической силе кладбища, его атрибутов и самих мертвецов; 6. “Ходячие покойники” (S. 292–319) – анализ верований о посмертном хождении и магических способов защиты от “нечистых” покойников; 7. “Куль мертвых и формы их почитания” (S. 320–340), где обобщаются свидетельства об амбивалентном отношении живых к мертвым – поминальных обрядах и других знаках почитания, заботе о благополучии умерших в их загробной жизни, с одной стороны, и страхе перед умершими предками (не только “нечистыми” покойниками) и применяемых для защиты от них оберегов – с другой. Книга содержит много ценных иллюстраций и снабжена кратким немецким резюме.

В приведенном перечне тем, вполне стандартном для исследований этого профиля и отражающем универсальную структуру данных фрагментов традиционной духовной культуры, невозможно почувствовать ни своеобразия чешской традиции, ни особенностей предложенной А. Навратиловой интерпретации материала.

Между тем книга чрезвычайно богата новыми фактами, в том числе и такими, которые определяют специфику чешских верований и обрядов на фоне родственных славянских традиций. Речь идет не обязательно об эксклюзивных свидетельствах, а скорее об акцентах или поворотах универсальных тем и трактовок или деталях ритуального поведения, отличающих чешскую традицию или достаточно полно освещенных в имеющейся литературе. Приведу лишь несколько из многих возможных примеров подобных ценных с общеславянской точки зрения данных, которые вводит в научный оборот автор.

Так, в первой части читателя-слависта несомненно заинтересуют собранные А. Навратиловой свидетельства об отношении традиционного социума к фигуре

отца незаконнорожденного ребенка, редко попадающие в поле зрения исследователей. Его трактуют как покойника, о нем говорят, что он покончил с собой в очаге, пропал за печкой, в дровах, в соломе; утопился в пахте, в пиве; утонул в море, замерз на льду на св. Яна (т.е. посреди лета) и т.п.: *otec se zabil (v krbu, vĕchtovím), utopil se (za kamny, v loučích, v podmáslí, v slámě, ve stodole, pivem), utonul (v moři, v Holandu), zmrz na ledě vo svatym Janě*. Либо его представляют как исчезнувшего (*otec, není ho*), пропавшего, унесенного ветром, ушедшего в лес по грибы, по ягоды, отправившегося ловить рыбу, в путешествие, в далекий город и т.п.: *spadl z lavice, zalezl mezi cihly do cihelny; zabředl tak hluboko, až se nemohl najít; šel na houby (na ryzce, na smrže, na jahody, na ořechy, na ryby do lesa), sbírat klasy, na lov; šel aprilem, do Říma; blejskl patou, prohrál peníze a utekl; vyspal se za kamny (na patře); hledá ženy; dítěti zahnal otce Prchlík, zaneslo ho povětrí, vítr na západ; někde houby sbírá, šel do Babylona, šel na sbírku do Copenhagu; otec šel na pout’; na sv. Janna krk zlomil, utopil se v suchém přikopě; před malým utekl*. Кроме языковых (паремиологических) характеристик, в которых ироническое иносказание обнаруживает мифологический подтекст, представляют интерес данные о ритуальных действиях, объектом которых становится предполагаемый отец внебрачного ребенка: родители девушки посылали ему выпеченную из теста фигурку запеленатого младенца: если он резал печенье и съедал кусочек, то тем самым признавал отцовство и брал на себя заботу о ребенке; в противном случае старался не допустить вручения ему такого угощения, следил, чтобы ему тайно не подложили его на порог и он не стал посмешищем для людей и т.п.

Во второй части книги особый интерес вызывает глава, посвященная “ходячим” и “нечистым” покойникам. Так или иначе эта тема затрагивается в большинстве описаний погребального обряда и представлений о смерти, однако материал, собранный А. Навратиловой, превосходит имеющиеся в литературе свиде-

тельства и по полноте, и по систематизации, и по обстоятельности анализа. (Мне пришлось убедиться в этом, занимаясь темой посмертного хождения в общеславянской перспективе. См. [32].) Автору удалось учесть самые разные источники и влияния – религиозные (дохристианские и христианские), социальные, психологические, сформировавшие народные представления о приходе мертвых на землю и их вредоносных действиях по отношению к живым. Все многообразие представлений о ходячих покойниках укладывается, как показано в работе, в кардинальную оппозицию двух категорий: первую составляют “праведные” умершие, возвращающиеся по причине нарушения их живыми родственниками правил и предписаний погребальных обычаев; цель их приходов – исправление ошибок, недосмотров или несправедливостей, допущенных при их отправлении на “тот” свет, а также умершие неестественной смертью (замерзшие, утонувшие, угоревшие, умершие родами и т.п.), души некрещенных детей; вторая – злокозненные души, грешники, совершившие при жизни тяжкие преступления против церковных или этических норм (к таковым относилась кража земли, супружеская неверность, пьянство, жилищнопреступления и др.), такие покойники превращались в вампиров, принимали облик разного рода птиц, огней, белой тени, животных и т.п. Подробно описаны в этой главе и способы и средства защиты от ходячих покойников, а также превентивные меры и обереги (прежде всего особые формы погребения).

От большинства этнографических исследований книга А. Навратиловой выгодно отличается пристальным вниманием к языковому коду культуры – к сопровождающим обряд вербальным текстам (приговора, диалогам, песням), к терминологии обрядов и их компонентов (исполнителей, предметов, действий и т.п.), а также к фразеологическому оснащению обрядов и представлений о рождении и смерти. Эта лексика и фразеология обычно лишь случайно и неполно попадает в сферу внимания лингвистов и редко фиксируется словарями. Между тем она ценна не только как важнейший ис-

точник культурной информации о самих обрядах и верованиях, но и как собственно языковая эмпирика, обладающая специфической структурой, семантикой (символической) и прагматикой. О богатстве лексического материала в данной книге можно судить по нескольким приводимым в ней номинациям. Девушка, родившая вне брака, называется в чешском народном языке *závitka, dopuščalka, dopustilka, prespanka, zmrhalka, zmrhalica*, про нее говорят, что она *se nezachovala, zahodila, zahaňbila* (осквернила себя), *dopustila, klopejila, poklesla, podnesla se, padla do hanby* (пала, осрамилась), *nadělalá si ostudy, pošlapala si čest* (запятнала свою честь), *ztratila věnec, kozy jí snědly věnec* (потеряла веночек, козы съели ее веночек), *roztrhla si fěrtoušek* (порвала фартушек), *ztratila pentle* (потеряла ленту), *je s haňbó jedna ruka, je trknutá*. Внебрачный ребенок получает названия *sebranec, sebránek, sebranče, hažart, klazáně, panské děcko* (господское дитя), *nedošlé, venušino, dítě lásky* (дитя любви), *kurevské, cizoložné, pobočné, má matku z levého boku* (у него мать слева), *dobrého roku, je po mládenci, ze zelené krve, kukaččí, dítě pošlé z nemanželského (neřádného, nečistého, nectného, neslubného, nepravého) lože* (ребенок от чужого, нечистого, незаконного и т.п. ложа), *zlého lože syn, narozené na kopřivách (na vrbě, na zemi)* (рожден в крапиве, на вербе, на земле), *matka našla [ho] na mezi, spadl z lavice, nepočítá otců, vyprdla ho stará ovce* (скинула его старая овца), *cikán ho ztratil z rozvozu* (цыган уронил его с воза), *přišel na svěť potmě*.

Во второй части книги специальная глава посвящена языковому образу смерти. В ней приводятся сотни слов и выражений, обозначающих смерть и предсмертное состояние, например *červi na něj čeka-jí* (черви ее ждут); *má duši na jazyku* (у него/нее душа на языке); *smrdí hrobem* (пахнет могилкой); *už nebude jíst novou kapustu/červených vajec* (уже не поест новой капусты/крашеных яиц); *už bude brzo hlídat vrabce* (скоро увидит воробьев); *rozmlouvá s apoštoly* (говорит с апостолами);

odešel na zelenou louku (пошел на зеленый луг); *už nebude šlapat bláto* (уже не будет месить грязь); *leží bradou vzhůru* (лежит бородой кверху); *už je na desce* (уже на доске); *už ho hlava (zuby) nebolí* (уже у него голова / зубы не болит / болят); *přestal chleba jísti* (перестал хлеб есть); *už nežádá vody* (жажда уже его не мучит); *složil kosti* (сложил кости); *už dozpíval svou písničku* (уже допел свою песенку); *už mu slunce nesvítí* (уже ему солнце не светит); *roste na něm tráva* (трава на нем растет); *napil se naposledy v řece* (последний раз напился из реки); *dal se aktivovat Perunovi* (дал Перуну себя призвать) и т.п.

Книгу А. Навратиловой трудно назвать этнографической в узком смысле слова, несмотря на все богатство содержащегося в ней собственно этнографического материала. Внимание к историческим свидетельствам, происхождению и эволюции ритуальных форм и ментальных категорий, к социальным, психологическим, экзистенциальным аспектам народных верований и обычаев, к языку и фольклору, комплексный подход к материалу с учетом самых разнообразных источников позволяют квалифицировать этот труд как масштабное историко-культурное исследование, материалом и результатами которого смогут воспользоваться специалисты разных гуманитарных дисциплин – от лингвистов и фольклористов до социологов и философов. Без этой книги дальнейшее изучение темы рождения и смерти в славянской народной традиции уже невозможно себе представить.

© 2005 г. С.М. Толстая

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Zibrť Č.* Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné pámatky až po náš věk. Praha, 1889.
2. *Zibrť Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Vyšehrad, 1950.
3. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

4. *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
5. *Jovanović B.* Magija srpskih obreda. Novi Sad, 1993.
6. *Этно-культуролошки зборник. Књ. 1.* Традиционална култура у животном циклусу обичаја. Сврљиг, 1995.
7. Русские. М., 1997.
8. *Жизненият циклъл / Животни циклус.* София, 2000.
9. *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
10. *Мазалова Н.Е.* Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
11. *Обичаји животног циклуса у градској средини.* Београд, 2002.
12. *Семейные обряды Вятского края.* М.; Котельнич, 2003.
13. *Dítě a tradice lidové kultury.* Vrno, 1980.
14. *Гребјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 1990.
15. *Кухаронак Т.І.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Мінск, 1993.
16. *Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы.* М., 1997.
17. *Поповичева И.В.* Структура и семантика родильно-крестильного обрядового текста (на материале тамбовских говоров). Дисс. канд. филол. наук. Тамбов, 1999.
18. *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры.* М., 2001.
19. *Кодови словенских култура.* Год. 7. Деца. Београд, 2002.
20. *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
21. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.* М., 1990.
22. *Сысоў У.М.* Беларуска пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.
23. *Студії з інтегральної культурології. I. THANATOS.* Львів, 1996.
24. *Mencej M.* Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.
25. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury / Pod red. J. Bartmińskiego.* Lublin, 1998. Т. 9 / 10.
26. *Etnolog.* Ljubljana, 1999. Letnik 9(60). Št. 1.
27. *Рустески Љ.С.* Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово. Прилеп, 1999.
28. *Малинов З.* Посмртни обичаи во Брегалничката област. Скопје, 2001.
29. *Cahiers slaves. № 3. Civilisation russe. La mort et ses représentations (Monde slave et Europe du Nord).* Paris, 2001.
30. *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
31. *Голстая С.М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения – 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.
32. *Голстая С.М.* Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // *Этнографски проблеми на народната култура.* София, 2005. Т. 7.

Польские военнопленные в РСФСР, БССР и УССР (1919–1922 годы). Документы и материалы. Подготовил И.И. Костюшко. М., 2004. 404 с.

Институт славяноведения РАН издал сборник документов об участии поляков, оказавшихся в советском плену в период польско-советской войны 1919–1920 гг. Данное издание закрывает лауну, которая возникла в ходе споров между польскими и российскими историками вокруг вопроса о судьбах красноармейцев, попавших в польский плен в указанные годы.

Сопоставляя положение поляков в советском плену и красноармейцев – в польском, нетрудно прийти к выводу, что удручающая картина содержания пленных была общей чертой всех участников тех событий (Советской России и Польши), следствием не столько предвзятого отношения властей к своим противникам, сколько потому, что в тот момент вопрос о пленных отодвигался на

дальний план, ибо все страны Восточной Европы находились на самом дне экономической ямы, и материальных средств для поддержки пленных катастрофически не хватало.

Составитель сборника доктор исторических наук И.И. Костюшко проделал большую и кропотливую работу по выявлению, археографической обработке и комментированию публикуемых источников. В итоге в научный оборот вводится значительный массив документов, до сих пор находившихся вне поля зрения историков-исследователей. Документы извлечены из трех известных архивохранилищ: Государственного архива Российской Федерации (128 документов), Российского государственного архива социально-политической истории (87) и Российского государственного военного архива (49). Более 30 документов, сравнительно недавно опубликованных в широко известных польских и российских изданиях, представлены в форме регест; они необходимы с точки зрения полноты освещения того или иного вопроса, как и проблемы в целом. Кроме того, в комментарии включены частично или полностью документы, имеющие значение для более широкого взгляда на тот или иной отдельно взятый документ.

Составитель расположил документы в хронологической последовательности, отказавшись от разделения их на тематические группы. Основная масса источников публикуется целиком, часть дана в извлечениях (опущены фрагменты, не относящиеся к теме). Польско-язычные документы переведены составителем. В заголовках указываются наименование учреждения, дата и номер документа. Имеются ссылки на сопутствующие данные, необходимые для прояснения общей картины событий, либо для обоснования происхождения того или иного документа. Несомненным достоинством книги является учет рукописных вставок и подчеркиваний; они углубляют видение каждого конкретно-

го документа, уточняя его роль в комплексе проблем, связанных с положением польских военнопленных.

В вводной статье оговорен вопрос о том, что понималось советским военным и политическим руководством под термином “военнопленный”, названы учреждения, заведовавшие приемом, распределением и содержанием пленных, показана общая картина условий их жизни, характеризуется отношение рядовых красноармейцев, командного состава и администрации к польским пленным. Кроме того, анализируется численность поляков, прошедших через советский плен за время польско-советского военного конфликта 1919–1920 гг. Тезис о том, что подход органов советской власти к пленным полякам определялся классовым принципом, получил во введении документальное подтверждение, он звучит как один их главных выводов, к которым пришел составитель сборника. Однако он подчеркивает, что такого подхода придерживались прежде всего польские коммунисты, они стремились оказать соответствующее влияние на советское руководство для революционного преобразования Польши.

В конце сборника имеется список встречающихся в документах сокращений, а также хронологический перечень документов и материалов. Приходится сожалеть, однако, что в книге отсутствует именной указатель, без которого работа с документами затруднена. Очень полезен был бы предметно-тематический указатель.

К сожалению, довольно небрежно проведено техническое редактирование книги. Многие заголовки документов набраны не полужирным шрифтом, как принято, а прямым корпусом; недопустимым является перенос номера документа или части заголовка с одной страницы на другую. Ведь эстетически выдержанный вид книги улучшает ее восприятие.

В.В. Волобуев, А.М. Орехов



“Круглый стол” “Проблемы идентификации в славянской культуре”

16–17 ноября 2004 г. Отделом истории культуры Института славяноведения РАН был проведен “круглый стол” “Проблемы идентификации в славянской культуре”. Это научное мероприятие явилось частью осуществляемого Отделом более обширного проекта по изучению идентификации как механизма культуры (руководитель проекта – Л.А. Софронова; исследование выполняется в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН “История, язык и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте”, проект “Категории славянской культуры”. Контракт № 10002–251/ОИФН–01/242–239/110703–1047). В “круглом столе” приняли участие ученые из Института славяноведения РАН, Института истории и теории искусства Академии художеств, Государственной Академии славянской культуры. Предметом обсуждения стал круг проблем, связанных с действием одного из важнейших культурных механизмов – механизма идентификации, который действует в самых различных сферах культуры, в науке и искусстве. Человек ежечасно идентифицирует самого себя, свое окружение и элементы окружающего его мира. Столкнувшись с неизвестным и непонятным, человек выясняет, что он видит перед собой, проводя операцию распознавания. Распознавание объекта и отнесение его к ряду уже известных, изученных – неперемнная ступень научного познания, творчества и художественного восприятия. Таким пу-

тем достигается идентичность объекта в самых различных аспектах. Обратившись к анализу произведений изобразительного искусства, науки, художественной литературы и публицистики, участники “круглого стола” попытались выявить способы и виды идентификации, представленные в текстах культуры славян и сопредельных им народов в различные историко-культурные эпохи.

Во вступительном докладе главный организатор и руководитель “круглого стола” Л.А. Софронова очертила круг проблем, встающих перед историками культуры в связи с обращением к понятиям идентификации и идентичности. По ее словам, изучение культуры предполагает не только анализ ее движения в истории, исследование с помощью культурных кодов и смысловых оппозиций. Оно может вестись в терминах механизмов культуры. Под механизмом понимается набор принципов, находящихся между собой в определенном взаимодействии. Один из них – это механизм идентификации, который работает на разных уровнях культуры. Его можно рассмотреть в триаде: автор – текст – читатель. Не менее важно его изучение внутри текста.

Л.А. Софронова отметила, что в древней литературе автор следовал образцу, с которым идентифицировалось его произведение. То же происходило в иконописи, где семантическая нагрузка образца переносилась на последующие копии. Отношения копии и подлинника выглядят иначе, когда автор перестает

быть анонимным. Копия, как вторичная, мнимая, отвергается, так как стремится занять место оригинала, что вызывает культурные конфликты. Когда произведение строится по правилам, оно поверяется системой этих правил. Не меньшее значение в плане идентификации имеет цитата. Она указывает на очертания того культурного пространства, в которое автор стремится поместить произведение, или, напротив, из которого он хочет его вывести.

Механизм идентификации действует в отношениях автора с героем, а также героя с читателем. Последней идентификации добиваются, например, романтики. Она присутствует в массовой культуре, где уже не герой, а актер становится образцом для подражания. На принципе идентификации строится реклама. Таким образом, он работает как в высокой культуре, так и в массовой.

Процессы идентификации внутри текста прежде всего касаются героя. Он бывает занят самоидентификацией, что обычно дополняется отношением к нему чужого. Также идентификации подвергается другой, что способствует включению оппозиций он/не-он, я/он. Порождаются различные виды идентификаций: гендерная, идентификация по родству, основанная на принципе свой/чужой, которая принимает самые разные обличья. Возможны расовая, этническая, национальная, социальная, конфессиональная идентификации.

Все виды идентификаций бывают истинными и ложными. Искусство отнюдь не стремится к идентификации истинной. Это удел науки, публицистики, а также дидактической литературы, стремящейся к однозначности. Ложные идентификации – это двигатели сюжета. Они же очерчивают границы личности, демонстрируя возможности их нарушения. На пути к идентификации оказываются препятствия. Тогда она становится затрудненной, что также способствует усложнению структуры текста.

Идентификация строится на различных мотивах, например двойничества, метаморфозы, маски. Также существуют устойчивые способы ее проведения, условность которых не принимается в расчет.

На “круглом столе” Л.А. Софронова говорила также о том, как различные приемы идентификации становятся показателями жанра, например в детективных романах. Обычно в них присутствует ряд мнимых идентификаций, которые не работают на главную задачу распознавания. Они не вписываются в центральную сюжетную линию, но тем не менее создают объемность текста и вдобавок многое могут сказать об авторе.

Н.М. Куренная подчеркнула, что, по мнению этнологов, в ходе исторического развития происходит радикальная трансформация идентичности. Они считают, что основным признаком человека Модерна является его способность к самоидентификации, когда происходит смещение идентичности от родовой к социальной (степень индивидуализации так высока, что личность не может и не желает соотноситься с традиционным сообществом).

Можно говорить о том, что идентификация – это свойство человеческой природы, ее склонность к отождествлению, сходству с кем или чем-либо. Развитие самых разнообразных моделей идентификации можно проследить как по вертикали, в различные исторические эпохи, так и по горизонтали – в многообразных областях человеческой деятельности. Процесс национальной идентификации особенно бурно протекает в переходные эпохи, в кризисные времена, как это происходило, например, в эпоху национального возрождения в славянских и не только в славянских странах, когда народы этих государств пытались создать условный “автопортрет”, решить задачу национального самопознания и самоосознания. По существу каждый народ хочет понять себя в первую очередь через сравнение с другими, своими и чужими, сравнение и есть один из механизмов идентификации.

В своем выступлении *Н.М. Куренная* остановилась также на другом виде этого процесса – на взаимоотношениях автора и его лирического героя. В качестве примера была выбрана поэзия классика венгерской литературы Ш. Петефи.

Доклад *Г.Д. Гачева* был посвящен проблемам самоидентификации личности, рассмотренным в аспекте имени и псевдонима и их влияния на человека.

Докладчик указал на то, что представления личности о своем “Я” и жизненном призвании различны у народов, где имена самородны (евреи, греки, латиноязычные народы) и дарованы извне, как это случилось с приходом христианства на Русь. Тогда еврейские, латинские и греческие имена стали раздаваться людям, не знающим их значения, а следовательно, не понимающим смысла своей жизни и “освященности” своего “Я”, т.е. не имеющим идентичности на уровне Логоса-Слова. Г.Д. Гачев особо охарактеризовал также роль в жизни человека псевдонима, который является выбором и актом его ума, понятий и воли, и, как волеизъявление личности, обязывает подтягиваться к его значению и выстраивать поведение в спектре значений данного слова. В качестве примера была избрана история жизни А.Д. Снявского, писавшего под псевдонимом Абрам Терц.

Доклады исследователей изобразительного искусства также были нацелены на анализ заданной в заглавии “круглого стола” проблематики. *О.Ю. Тарасов* обратился к такому неразрывно связанному с проблемой идентификации явлению культуры, как атрибуция, т.е. установление автора, места и времени создания того или иного произведения искусства. Атрибуция призвана предоставить объективное решение вопроса отличия подлинного произведения искусства от фальшивого, подделки от оригинала. В этом плане письменная или устная атрибуция является своеобразной умозрительной рамкой произведения искусства. Такой же рамкой является, например, арт-критика или статья в каталоге художника, призванная “помочь” зрителю в процессе его восприятия картины. Однако, в отличие от последней, атрибуция способна как бы уничтожить произведение искусства в глазах зрителя, лишит его легитимности, придать ему ореол социальной опасности. В этом ее особый интерес для современных исследований, которые рассматривают вопрос атрибуции на теоретическом уровне и в контексте культуры, обнаруживают новые фигуры анализа, проверяют выводы относительно известных произведений искусства.

Тему отношения оригинала и подделки, статуса последней в истории культуры продолжил доклад *И.Л. Бусевой-Давыдовой*, посвященный старообрядческим имитациям древней иконописи. Исследовав индустрию изготовления “старинных” икон-подделок, существовавшую в XIX в. в Мстере и Палехе и рассчитанную на покупателей-старообрядцев, докладчица пришла к выводу, что понятие аутентичности для старообрядцев XIX в. было существенно иным, чем для современных коллекционеров. Возможно, подделки-имитации не предполагали сколько-нибудь критического рассмотрения: рядовому покупателю-старообрядцу достаточно было поверхностных примет старения вкупе с заверением продавца в “древности” образа. “Древность” таких икон устанавливалась скорее на вербальном, чем на материально-технологическом уровне. Старообрядческие подделки – это не только экспертно-атрибуционная, но и историко-культурная проблема. Исследование этих икон может не только пролить свет на особенности их производства и бытования, но и отчасти уточнить использование применительно к ним термина “подделка”.

Доклад *Н.В. Шамардиной* был посвящен галицкой иконе, рассматриваемой в этноконфессиональном контексте. Докладчица отметила пребывание этого феномена культуры в пограничье, каким являлась Галичина. Эта позиция чрезвычайно затрудняет атрибуцию памятников данного круга, с чем успешно справилась исследовательница. Она показала прямую зависимость икон Московского Кремля от галицких икон, учитывая при этом их общую византийскую первооснову.

Темой доклада *И.И. Свириды* явилась пространственная самоидентификация романтика. Она подчеркнула, что представители романтической культуры, не удовлетворенные унаследованным от эпохи Просвещения пониманием окружающего мира, значительно изменили пространство духовного обитания как за счет погружения в национальное прошлое, так и путем актуализации мифопоэтической традиции, ресакрализации и космизации пространства, наполнения его полузабытыми символами и значени-

ями. Понятие *внутренний мир* у романтиков включало слово мир в его первоначальном, наиболее полном значении как синонима *вселенной*.

И.И. Свирида выделила два доминантных для романтической культуры топоса: Космос и Дом, связанный с отечественной традицией и детством, которое впервые ностальгически было воспринято романтиками. По ее словам, романтическую эпоху можно разделить на два потока по отношению к пространству – собственно романтизм с его космической ориентацией и бидермейер, связанный с культом домашней жизни. Однако романтик мог самоидентифицироваться с большим и малым пространством. Для него, по словам Шеллинга, “каждый атом материи был столь же безграничным миром, как весь Универсум”. Оба понимания пространства, оба топоса выступали во многих случаях в творчестве одних и тех же мастеров. Это было прослежено в докладе на примере произведений Валентия Ваньковича. Он был создателем наиболее романтического в польском искусстве живописного изображения творческой личности – “Портрета Адама Мицкевича на Аю-Даге” и мессианистских визионерских сцен, посвященных Наполеону и переносящих мысль в трансцендентное пространство, а также автором множества “одомашненных” семейных портретов.

В докладе *Н.В. Злыдневой* рассматривалась проблема соотношения изображения и слова в аспекте названия произведения изобразительного искусства. Материалом послужило, главным образом, русское искусство XX в. Идентификационная функция имени картины – наряду с именем автора – анализировалась с точки зрения отражения в названии поэтики произведения, при которой реализуется тот или иной специфический тип отношения. Так, тавтологией характеризуется связь название–изображение в произведениях классического искусства (“Св. Себастьян”), принципом расширения нарративного пространства – произведения реализма XIX в. (“Анкор, еще анкор”). В авангарде названия часто лежат свернутый манифест и описание формально-художественной задачи (“Цветоформаль-

ное построение”), абстрагированы от изображения названия-индексы в абстрактной живописи (“Композиция № 6”), а в сюрреализме название выступает в значимой “сшибке” с изображением (“Джонконда” Магритта). Особая проблема – идентификация абстрактного изображения. Она в ряде случаев парадоксальным образом высвечивает предметные основы беспредметности (Кандинский). Другая проблема, затронутая в докладе – рецепция названия произведения, неизбежно вбирающая в себя опыт культуры, набранный со времени создания картины. Так, “Черный квадрат” Малевича представляет на полотне фигуру не-квадрата и вместе с тем является личным знаком автора. “Черный квадрат” воспринимается в наши дни сквозь призму работы М. Фуко “Это не трубка”. Так возникает двуединство ложной и/или истинной идентификации.

Многие докладчики рассмотрели проблемы идентификации на материале художественной литературы. *Е.Е. Левкиевская* на примере романов Б. Акунина об Эрасте Петровиче Фандорине показала, как идентификация цитат становится художественным приемом. Текст Акунина организован по принципу построения “семиотического” романа, восходящего к роману Умберто Эко “Имя розы” и сопоставимого с романом Татьяны Толстой “Кысь”, который строится как чередование “адекватных” и “неадекватных” интерпретаций классических цитат. Детектив Акунина – псевдетектив, это – косвенный речевой акт, где внешняя оболочка жанра служит для автора футляром, в который уложен семиотический роман в стиле постмодернизма с его игрой в идентификацию прототекстов, ключом к идентификации которых служат явные и косвенные цитаты, заложенные на разных уровнях авторского текста.

Литературные корни Фандорина – не в европейском классическом детективе (детали внешнего сходства с Шерлоком Холмсом – литературный обман, который никуда не ведет), а в русском сентиментальном романе, ключом к которому является имя главного героя. Эраст Фандорин – чувствительный герой (чувствительность Фандорина, не уместная для

сыщика, – лейтмотив всех романов Акунина), восходящий к Эрасту, герою романа Н.М. Карамзина “Бедная Лиза”. Таким образом, Акунин играет с читателем в литературную игру, отсылая его не к одному тексту, а к целому комплексу текстов и предлагая идентифицировать их по одному ключу, часто заложенному в имени.

Е.В. Лукинова обратилась к образу героя романа Я. Гашека “Похождения бравого солдата Швейка”, попытавшись найти его литературные и исторические корни. Она подчеркнула, что емкий и многозначный образ Швейка нельзя полностью отождествить с комической маской, поскольку его поведение в романе построено как непрерывная юмористическая загадка. Швейка можно сравнить с героями Сервантеса или народных сказок, поскольку, как и они, бравый солдат обладает четко определенными чертами национального и социального характера. Образ Швейка – это тип, который своими корнями уходит в психологию чешского простолудина, не имеющего интереса к политике и делам властей.

Н.М. Филатова на примере романа Яна Чиньского “Цесаревич Константин и Иоанна Грудзинская, или польские якобинцы” (1833) показала, как может выглядеть национальная идентификация в художественном освещении. Этот роман, отразивший события польского освободительного восстания 1830–1831 гг. и предшествовавшего ему периода польской истории, когда Россия для поляков превратилась из соседа и исторического противника в господствующую титульную нацию, представляет собой род политического памфлета. Он являет пример самой однозначной идентификации положительных (герои-революционеры) и отрицательных (все те, кто состоит на службе у царской власти или же с ней сотрудничает) персонажей, что характерно для произведений пропагандистского толка. Однозначна и национальная идентификация в романе. Ее механизм действует через оппозицию свой/чужой. Россия в романе является членом этой оппозиции, через которую можно более отчетливо выявить свое лицо. Она символизирует деспотизм, рабство и наделена чертами ориентализма, что позволяет через

контраст с ней конструировать образ поляков как нации европейской, просвещенной и призванной защитить Европу от азиатского варварства.

Доклад *В.И. Новикова* был посвящен сравнению двух произведений детской литературы: повести А.Н. Толстого “Золотой ключик” и повести К. Коллоди “Приключения Пиноккио”. Они, по словам докладчика, являют собой пример “национальной идентификации в мире кукол”, и на этом примере четче, чем где бы то ни было, выступают различия российского и западного менталитета. Придав Пиноккио черты русского ярмарочного Петрушки, А.Н. Толстой обратился к русской традиции театра марионеток, возрожденного революцией. В нем Петрушка превратился в героя советской действительности. Если повесть “Приключения Пиноккио” представляет собой историю нравственного воспитания деревянной куклы, завершающейся превращением ее в человека из плоти и крови, то “Приключение Буратино” – утопическое путешествие в страну счастья. Это соответствовало чаяниям “советского жителя”, с нетерпением ожидавшего наступления в собственной стране эры всеобщего благоденствия.

Е.Б. Громова обратилась к проблемам идентификации в христианской культуре, выбрав в качестве предмета анализа книгу Ю. Вознесенской “Мои посмертные приключения”. Этот “христианский бестселлер” продолжает древнюю традицию христианских мистических видений о посмертном путешествии человеческой души через мытарства на суд Господа. Роман очень точно воспроизводит структуру и содержание более ранних описаний загробного мира, известных по текстам многочисленных видений V–XX вв., облекая их в современную форму. Видения о загробных мытарствах наиболее ясно структурируют понятие о греховном и моральном в сознании православных христиан, и поэтому докладчица заключила, что подобные тексты являются важнейшим инструментом самоидентификации в христианской культуре.

Проблемы этнической и национальной идентификации привлекли особое внимание участников “круглого стола”.

Доклад *Г.П. Мельникова* был посвящен этноконфессиональной идентификации чехов в эпоху барокко. Было отмечено, что рекатолизация Чехии после белогорского поражения, носившая тотальный характер, поставила большинство чешского этноса в состояние кризиса идентичности, детерминированного конфессионально: нужно было преодолеть свою идентификацию в католическом мире как “народа еретиков”. Для сохранения своей этно-культурно-исторической идентичности чехам было необходимо соединить обновленное католичество и аутентичные традиции, модифицировав их таким образом, чтобы избавиться от клейма “еретиков”. Деятели чешской католической культуры, прежде всего из среды иезуитов, поставили задачу интегрирования в католический мир без отрицания этнопатриотических традиций (исключая гусизм). Эта задача была блестяще выполнена благодаря деятельности Б. Бальбина, А. Фрозина, М.В. Штейера, Ф. Бриделя, В.В. Росы. Лингвопатриотическая идеология, сформулированная Бальбином, нашла практическое выражение в продукции книгоиздательства “Святовацлавское наследие”, в новом чешском переводе Библии и других явлениях, что позволило сохранить чешский язык, модифицировав его в сторону, близкую народной речи. Реновация культуры чешских святых (Вацлав, Прокоп), проходившая в рамках эстетики барокко, приводит к демократизации их почитания. Этот процесс достиг своего апогея в канонизации Яна Непомуцкого, которая стала основой чешской народно-конфессиональной идентификации и получила мировое признание. В итоге проблема этноконфессиональной идентичности была решена в ключе, удовлетворявшем и власти, и национальную культуру. Угроза репрессивного подавления чешскости как ереси обернулась созданием нового, барочно-католического типа культуры – культуры, в основе своей лингвоэтнической, интегрировавшей и демократизировавшей то, что первоначально, казалось бы, угрожало ее существованию.

А.В. Деньщикова рассмотрела проблему национальной идентификации рудольфинской культуры, сформировавшей-

ся в Праге при дворе императора Рудольфа II. Она подчеркнула, что необходимо четко различать рудольфинскую культуру, включающую в себя художественную и научную деятельность представителей придворной элиты, образующую целостный мир с единой системой идей и образов, объединяющую роль в котором играла особа самого императора, и культуру Чехии эпохи Рудольфа II. Если культуру вне двора можно идентифицировать как собственно чешскую, то уникальность рудольфинской культуры заключается в гипертрофированной форме свойственного маньеризму интернационализма, не имеющей аналогов в европейской истории.

Рудольфинская культура является собственно рудольфинской, развивавшейся в Праге как столице Империи. Она интровертна, наднациональна и надконфессиональна. Категории, разработанные искусствоведением Нового и Новейшего времени, в которых доминирует принцип национальных школ, к ней не приложимы.

Т.И. Чепелевская рассмотрела проблему идентификации словенцев, используя три важных знака культуры: язык, пространство и ритуал. Она указала, что процесс идентификации словенского народа, т.е. самоопределения словенцами своей родовой, племенной, национальной принадлежности, на протяжении многих веков развивался по-разному. Истоки этого процесса относятся к эпохе раннего Средневековья, а позднее к эпохе Реформации и периоду национального возрождения и связаны с проблемами развития и кодификации словенского языка. И деятели Реформации, и словенские просветители XVIII – начала XIX в. в качестве первостепенной задачи выделяли развитие родного языка и литературы на нем, выявляли его родство с другими славянскими языками. Наряду с пространством духа, каким является язык, словенцы занимались самоидентификацией и в опоре на “землю”. Так, отторжение словенских территорий вызвало массовое переселение словенцев на исконно словенские земли, что отразилось и в литературе, в которой стал формироваться мотив изгнанничества, тесно связанный с образом словенца (И. Цанкар, А. Град-

ник, Ф. Водник, Ф. Балантич). Идентификации словенцев служил и ритуал: в последней трети XIX в. особое значение приобрели похороны крупных деятелей словенской культуры, ставшие основной формой национальной демонстрации.

Историю представлений об этнической идентификации в российской науке осветила *М.В. Лескинен*. В ее докладе был рассмотрен процесс возникновения научной концепции этноса на стадии формирования отечественной этнографии в последней трети XIX в. В это время изучение этноса, который тогда назывался народностью, осуществлялся методами внешнего наблюдения, которые и определяли признаки и особенности народа. Процесс этнической идентификации, таким образом, не учитывал саму этничность – т.е. самописание и самоопределение народа. Наука понималась как классификация, не учитывавшая мнение и представление изучаемого объекта. Однако само стремление зафиксировать элементы этничности просматривается в границах более масштабного процесса, выходящего за рамки истории этнографической науки. Но оно свидетельствует лишь о включении знаков и символов иного типа социальной культуры в поле единой внесловесной национальной общности, объединительными началами которой служат не самосознание и самоотожествление отдельных его групп, а сохранение фрагментов древнего быта и архаический психический склад. Важнейшим механизмом процесса внешней идентификации становится описание и систематизация текстов народной культуры. Для этого юная российская этнография прибегает к многоуровневому пе-

рекодированию данной информации, наиболее значимыми видами которого становятся “объективизация” методики внешнего наблюдения и практика перевода с языка бесписьменной культуры, подтверждающая его сильному искажению. Следующим и неизбежным этапом оказывается обучение главных носителей традиции и этнической культуры, что уже через несколько десятков лет привело к необходимости, по словам Б. Андерсона, “конструировать воображаемое сообщество”.

Выступление *Ю.И. Ритчика* содержало, во-первых, разбор книги американского ученого Д. Ранкур-Лаферьера “Россия и русские глазами американского психоаналитика. В поисках национальной идентичности” (М., 2003), в которой заокеанский исследователь, привлекая обширный, зачастую весьма разнородный материал: мнения авторитетных лиц, выводы и оценки научных изысканий, результаты статистических выкладок, данные общественных опросов, сделал попытку – по личному признанию – хотя бы очертить проблему русской национальной идентичности при полном понимании невозможности найти на нее ответ. Во-вторых, несколько наблюдений над сегодняшним состоянием русской идентичности, постоянно и все более подвергаемой опасности размывания из-за этнической чересполосицы, многоконфессиональности, хаотичной миграции, а также некоторых действий властей в нынешней России.

© 2005 г. *Н.М. Филатова*

Славяноведение, № 6

Современное состояние литератур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Материалы “круглого стола”

В марте 2005 г. в Центре по изучению современных литератур стран ЦЮВЕ Института славяноведения РАН в рамках Программы фундаментальных ис-

следований ОИФН РАН “История, язык и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте” прошел ежегодный “круглый стол”, на

котором обсуждалось современное состояние литератур региона. Каждый из выступавших познакомил коллег с новейшими явлениями и тенденциями в литературе, критике и литературоведении изучаемой им страны. Безусловно, в рамках подобного мероприятия невозможно было представить исчерпывающую картину литературной жизни 2000-х годов. Исходя из этого, сотрудники Центра ставили цель осветить наиболее значительное и характерное, учитывая при этом и свои научные интересы, и интересы слушавших. Некоторые доклады были посвящены ситуации 2004 г., в других предпринималась попытка охватить весь (пока еще недолгий) период 2000-х годов, третьи останавливались на отдельных, недавно появившихся книгах. Очередность сообщений традиционнo строилась по “географическому” принципу: сперва западные славяне и венгры – затем южные славяне и румыны. Предлагаем вниманию читателей журнала “Славяноведение” материалы этого “круглого стола” (в сокращении).

В.А. Хорев: Ослабел напор критиков, рьяно отстаивавших, особенно в начале 1990-х годов, тезис о “культурной пустыне” ПНР. Созданию более объективной картины литературного процесса способствовали предпринятые уже в те годы попытки обобщения литературного развития. Работа литературоведов по созданию целостной картины развития литературы после 1945 г. была продолжена в XXI в. [1]. Во всех этих трудах особенно остро стоит вопрос о соотношении литературы в стране и эмиграции. В 1990-е годы многие критики утверждали, будто подлинная литература создавалась в эмиграции, противопоставляя ее литературе ПНР. Ныне предлагаются разные решения. Мне ближе позиция Ю. Корнхаузера, который считает, что можно говорить только о трех писателях эмиграции, творческое величие которых было воспринято в стране и во всем мире: это Ч. Милош, В. Гомбрович и М. Мрожек, а также Г. Херлинг-Грудзинский как автор “Иного мира”. “Оказалось, что проза, созданная в Польше в малокомфортной ситуации вовсе не должна стыдиться перед прозой эмиграции” [2. S. 87].

И.Е. Адельгейм: Вхождение молодых писателей, родившихся в 1970–1980-е годы, в литературу не сопровождается энтузиазмом, который встречал “поколение–1960” после 1989 г.: критики стали осторожнее. Молодые прозаики на словах дистанцируются от предшествующего поколения, хотя на самом деле их тексты развивают художественные идеи 1990-х. Важный опыт этого поколения – привычка к новым техническим возможностям, своего рода отсутствие “пространства” для удивления. Главный поколенческий опыт – падение коммунизма и быстро пройденная граница между двумя системами. Молодые писатели говорят о себе как о поколении потерянном, жестко критикуют последствия экономического перелома, современную цивилизацию в целом (Д. Одий, М. Сеневиц, Р. Коберский и др.). Они пишут и своего рода “производственные романы”, в отличие от предыдущего поколения, не стремившегося описывать современную Польшу. Вместе с тем, начиная действие в узнаваемой современной Польше, молодые писатели затем нередко облачают его в фантазмагорическую форму. Воспитанные на мультфильмах и комиксах с идеализацией и типизацией героев, они привносят в свою прозу эту поэтику, возможно, компенсируя ощущение семиотической размытости окружающей реальности. Молодые писатели не хотят писать “напрямую” о “вечных” проблемах. Их повествователь – не умный, а умничающий, гримасничающий, провоцирующий (в частности, соединением в тексте демонстративных указаний на автобиографизм и шокирующих поворотов сюжета).

С.А. Шерлаимова: На ситуацию в современной чешской литературе накладывают отпечаток перемены, связанные с вступлением Чехии в Европейский Союз. Исчезли характерные для 1990-х годов иллюзии, будто в обновленном обществе литература освободится от идеологии и таким образом достигнет расцвета. Заметного расцвета не произошло, а идеология приобрела лишь другую направленность. Плодотворным оказалось проникновение в новую чешскую прозу антиглобалистских настроений

(повесть И. Топола “Ночная работа”, 2001). К идеологии “зеленых” близок как А. Баяя в романе “Оволчение” (2003), так и М. Урбан в романах “Водяной” (2001) и “Мемуары депутата парламента” (2002). Сохраняется популярность документалистики и автобиографизма нового типа. Постмодернизм, модный в 1990-е годы, все чаще подвергается критике, однако сохраняет прочные позиции в произведениях не только своих очевидных сторонников (И. Крадохвил, М. Айваз), но и тех авторов, которые от него декларативно отреклись (М. Урбан). Диктат рынка приводит ко все большему превращению литературы в “промышленное производство”: убыстряется темп создания новых книг, что не может не сказываться на уровне произведений. Несмотря на уменьшение государственных ассигнований на культуру, продолжают появляться и серьезные критические статьи, и интересные исследования (можно отметить К.Хватика, А. Гамана, П. Яноушека, П. Яначека, И. Травничка).

Ю.В. Богданов: 1 января 2003 г. Словацкая Республика отмечала десятилетие своей независимости. Это стало поводом для широкого обсуждения, активное участие в котором приняли многие литераторы. В еженедельнике Общества словацких писателей “Literárny týždeňik” со своими соображениями выступили 25 писателей и деятелей культуры. В 1990 г. в Словакии было немало скептиков, не веривших в жизнеспособность “своего” государства, предрекавших социальную катастрофу. Но страна удержалась, хотя и надолго раскололась на два лагеря: сторонников суверенности и приверженцев сохранения Чехословацкой федерации. Сейчас, конечно, ни о каком восстановлении федерации речь не идет, но внутренний водораздел сохранился как в политике, так и в культуре. Одна сторона подчеркивает приоритет национальных ценностей, другая ориентируется на стандартное либерально-демократическое гражданское общество. После вступления Словакии в НАТО и ЕС проблематика поисков оптимального соотношения “своего” и “чужого” приобрела исключительную актуальность.

В литературно-критической сфере концепция ускоренного “возвращения” в Европу стимулирует активизацию постмодернистских тенденций, истоки которых отыскиваются в словацкой литературе 1960-х годов. А генетически присущий словацкой культуре рефлекс самосохранения призывает к осторожности, предупреждая об угрозе растворения малой нации в конгломерате европейского общества. Проблема сочетания в литературном процессе национального начала с использованием мирового художественного опыта остается в Словакии одной из ключевых.

Л.Ф. Широкова: Важнейшие события в стране и обществе – вступление Словакии в ЕС и НАТО, связанные с этим реформы, проблемы сохранения национальной идентичности, а также постигшие страну серьезные природные катастрофы. В литературной жизни определяющим моментом стал продолжающийся раскол между двумя крупными писательскими объединениями, в основе которого – разные представления о путях развития национальной культуры в современном мире (“патриоты-народники” и “западники-космополиты”). В периодической печати это противостояние отразилось в многочисленных публицистических выступлениях (статьи Й. Боба, Я. Тужинского, Р. Хмеля). В Институте словацкой литературы САН уже длительное время идет работа над исследованием по современной литературе (после 1945 г.), однако фундаментальный труд далек от завершения. Опубликованы отдельные монографические статьи в журнале “Slovenská literatúra”, а также несколько монографий, посвященных этому периоду (Р. Билика, Ш. Друга, М. Баторова, В. Петрика и др.). В 2005 г. вышел коллективный труд (отв. ред. В. Марчок) “История словацкой литературы” (3-й том), продолживший монографический двухтомник С. Шматлака с тем же названием. Одно из проявлений новой рыночной экономики в области культуры – кризис книжного рынка, засилье развлекательной литературы. Характерная черта времени – большие по сравнению с предшест-

вующим периодом объемы изданий зарубежной литературы.

Ю.П. Гусев: 2004 год в венгерской литературе не принес сенсаций. Застарелая расколоченность венгерского общества на “народников” и “урбанистов” (которая является следствием общей восточноевропейской неразвитости) сохраняется, хотя утратила свою остроту. Венгерская духовная жизнь – при сохранении прежних противоречий – как бы замерла, привыкая к новой ситуации: к жизни в европейском контексте, к требованиям, которые европейское сообщество предъявляет к новым своим согражданам, “подравшимся” в него из объятий бывшего советского блока. В свете этой тенденции более понятен тот факт, что даже лидеры постмодернизма (Д. Конрад, П. Эстерхази и др.) обратились к автобиографической прозе. Можно отметить факты, свидетельствующие о повороте Венгрии – в сфере культуры, по крайней мере, – к России. Активно начался сезон венгерской культуры в России (открытие памятника Аттиле Йожефу в Москве, выход целого ряда книг – И. Кергеса, Б. Хамваша, П. Надаша, Ш. Каянди, И. Бибо и других), научные и культурные мероприятия).

Г.Я. Ильина: Отличие от общественной и культурной ситуации в Хорватии 1990-х годов – постепенное освобождение от синдрома военных лет и стремление включиться в общий культурный европейский контекст. Этим объясняется одно из основных направлений в хорватской литературе и литературоведении – разобраться в процессах 1990-х годов. Осмысление шло несколькими путями: ослабление националистических позиций и изменения в оценке эмигрантской литературы. На смену эйфории приходят более спокойное признание средних эстетических достоинств творчества эмигрантских писателей и размышление о путях их включения в общий национальный литературный процесс. Основные тенденции в прозе 1990 – начала 2000-х годов следующие: ослабление позиций исторической прозы; основные тематические узлы и художественные формы определяло осмысление предыдущего десятилетия, иногда с ретроспек-

тивной в более далекое прошлое; на первый план вышла автобиографическая проза. Критика выделяет несколько ее типов: автобиография в узком смысле, псевдобиография, вымышленная автобиография, ассоциативная, не привязанная к хронологии автобиография, пародированная автобиография. Особое место отводится “женской прозе”. В данную категорию литературы включаются не только произведения, написанные женщинами, но и те, что созданы по этой модели, специфику которой составляют стирание жанровых границ, автобиографизм, исповедальность, фрагментарность, доминирование образов женщин, самоутверждающихся в противостоянии общественным предрассудкам.

Н.Н. Старикова: В 2004 г. в Любляне вышли две антологии: “О чем мы говорим. Словенская краткая проза 1990–2004” и “Мы вернемся вечером. Антология молодой словенской поэзии 1990–2003”, представляющие поколение 1960–1970-х годов рождения. Большинство авторов дебютировали в начале 1990-х годов, что совпало со временем обретения республикой суверенитета, поэтому их творчество получило в текущей критике название “молодая литература независимой Словении”. Первый сборник, составленный М. Чандером, включает рассказы А. Блатника, Я. Вирка, А. Моровича, М. Новак, Д. Чатера, В. Мёдерндорфера, Т. Космача, А. Чара и др. Несмотря на то, что имена первых четырех авторов ассоциируются у читателей с постмодернизмом, в целом для этой прозы характерен отход от поэтики игры и обращение к традиционным формам повествования. Обновление тематики осуществляется главным образом за счет актуализации недавно считавшихся маргинальными тематических блоков. В центре внимания – сознание молодого современника, часто балансирующее на грани патологии и нормы, высвеченное гротеском повседневности. В книгу стихов, подборку которых сделал М. Кос, вошли произведения девятнадцати поэтов, среди которых и имеющий европейскую известность У. Зупан, и недавно выпустивший первый сборник Ю. Якоб. Принципиальным отличием этой по-

эзии является ее подчеркнутая прозаизация; поэты не слишком отягощены поисками высоких ценностей, скорее, они пытаются найти способ выживания поэзии в современном мире.

М.Б. Проскурнина: Опубликованные в 2004 г. материалы конференции “50 лет македонскому роману” (она прошла в Институте македонской литературы в 2002 г.) убеждают в том, что исследователи истории, специфики и поэтики романа в литературе Македонии не придерживаются единого мнения по поводу истоков этого жанра в национальной литературе. Так, часть литературоведов (В. Стойчевская-Антич, В. Тоциновский, Н. Радический, М. Гюрчинов и др.) полагают, что начало македонского романа приходится еще на время, предшествующее периоду кодификации македонского литературного языка. Эти ученые считают возможным говорить о македонском романе уже в XIX в., когда писатели создавали книги не на македонском, а на других языках. Однако по специфике проблематики и тематики данные произведения уже могут быть названы первыми македонскими романами. Эту довольно спорную точку зрения оспаривают другие литературоведы (Й. Друговац, А. Прокопиев и др.), придерживающиеся традиционного мнения о том, что начало жанру романа в македонской литературе положил вышедший в 1952 г. роман Славко Яневского “Село за семью ясенями”. Современное состояние македонского литературоведения убеждает, что последняя точка зрения постепенно теряет своих сторонников, а преобладает тенденция “древления” национальной литературы, что далеко не всегда свидетельствует об объективном научном взгляде исследователей на развитие македонской литературы.

А.Е. Евстратова: В конце 1990–2000-х годах в македонском литературоведении продолжает осмысляться творческое наследие писателей предшествовавшего периода. Одним из них стал прозаик и драматург Ж. Чинго (1935–1987), которому посвящено несколько статей и монографий, в том числе книга Я. Мойсиевой-Гушевой “Своеобразие поэтики Чинго” (2001). Особенность

этого труда в том, что, во-первых, в нем впервые рассматривается весь корпус произведений Чинго (включая изданное посмертно); во-вторых, литературовед подробно анализирует многочисленные аспекты (хронотоп, типы повествователя, фольклорные элементы, функции сказа, фантастическое, карнавализация и др.), в том числе ранее не рассматривавшиеся. По-новому освещается тема “Чинго и революция”: в отличие от критиков 1960-х годов, Мойсиева-Гушева не пытается сгладить тот факт, что в конфликте старого и нового симпатии писателя – скорее на стороне старого, патриархального. Однако и здесь наблюдается некоторая односторонность, так как взгляды Чинго не рассматриваются в динамике. Ценно стремление исследовательницы раскрыть влияние Чинго на последующее развитие национальной литературы, а также увидеть его наследие в контексте творчества предшественников и современников (проводится линия: “региональная проза” С. Попова, С. Дракула, М. Фотева – “магический реализм” Ж. Чинго, П.М. Андреевского, С. Яневского – постмодернизм В. Манчева, М. Маджункова и др.).

Н.Н. Пономарева: Кризис в болгарской культуре, начавшийся на рубеже 1980–1990-х годов, все еще не преодолен. Сохраняется резкое разделение писателей по идеологическим и художественным позициям. Процесс глобализации оказал во многом негативное влияние на литературу, став для некоторых поддержкой в отрицании всего национального, в поклонении западным стереотипам. Все чаще слышны протесты против безоглядной ориентации на Запад. Литературная продукция представляет собой довольно пеструю картину. Так называемая постмодернистская проза занимает малую часть книжного рынка. Если в поэзии постмодернизм обрел сравнительно четкие формы, то в прозе можно говорить лишь об использовании его приемов или об особом болгарском варианте постмодернизма. Не снижается популярность массовой литературы. Вместе с тем произошел заметный качественный сдвиг в прозе и драматургии.

Налицо стремление авторов к восстановлению прервавшейся было в 1990-х годах нити, связывавшей сегодняшнюю литературу с предшествующей. Возрождается интерес к историческому роману (А. Дончев, В. Зарев, А. Томов), однако тема современной действительности Болгарии остается на первом месте (в прозе – В. Зарев, А. Попов, С. Кисёв, З. Эвтимова, Э. Томова и др.). Продолжает интенсивно развиваться (в новых формах) мемуаристика (Г. Данаилов, Н. Стефанова, К. Илиев). Выходит из продолжительного кризиса драматургия (Г. Господинов, Я. Добрева и др.). В поэзии активны представители старшего поколения (П. Матев, В. Петров), критика выделяет сборники более молодых – К. Димитровой, Г. Господинова, Э. Сугарева.

М.В. Фридман: Национал-коммунистическое наследие эры Чаушеску потерпело в 2004 г. очередное поражение: выборы президента продемонстрировали, что румынский народ все более отдаляется как от левых, так и от правых крайностей. Литература не могла оставаться в стороне от этих процессов. Если инерция чаушизма в предыдущие годы по-прежнему тщила возвышать идеологию над эстетическим, то в последнее время дают о себе знать противоположные подходы. Публикуемые стенограммы бесед партийного руководства с крупными деятелями культуры наглядно раскрывают методы “перестройки” М. Садовяну, Д. Кэлинеску и других на позиции, угодные РКП. Участились попытки разработки основ новой науки – жертвологии, как средства объяснения “оппортунизма” больших художников. Продолжается процесс демифологизации произведений, объявленных в годы чаушизма завоеваниями новой культуры (сборник рецензий А. Штефэнеску “Нечто, напоминающее литературу”). Ведется борьба с “фракоманией”. Певцы “Великой Румынии”, прошедшие конгресс “Мы не потомки Рима”, потребова-

ли исключить из школьной программы латынь (происхождение румын при этом связывается исключительно с фракийскими племенами). Отповедью подобным декларациям стал труд академика Г. Влэдуцеску “Энциклопедия греческой философии”, в котором показана необходимость усвоения европейскими культурами античного наследия. Радует обилие новых историй румынской литературы, монографий, в которых ощущается все более настойчивое стремление увидеть произведения в контексте литератур Юго-Восточной Европы. Добротных произведений все еще мало, однако прогнозы обнадеживают (романы М. Кэртэреску “Ослепительно”, Н. Данилова “Сигма”, стихи М. Динеску и др.).

Заключение. Схожесть процессов, происходящих в литературах южных и западных славян и их ближайших “географических” и “культурных” соседей, делает проведение “круглого стола” по проблемам текущего литературного процесса особенно полезным для всех участников, какой бы национальной литературой они ни занимались. Подобные обсуждения не только расширяют научный кругозор, но и позволяют по-новому взглянуть на развитие той литературы, которая представляет основной исследовательский интерес для каждого из сотрудников Центра. Надеемся, что приведенные сообщения будут полезны и читателям.

© 2005 г. А. Евстратова

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Zawada A.* Literackie powiecze 1939–1989. Wrocław, 2001; *Stabro S.* Literatura polska 1944–2000 w zarysie. Kraków, 2002; *Burkot S.* Literatura polska w latach 1939–1999. Warszawa, 2002.
2. *Kornhauzer J.* Postskriptum. Notatnik krytyczny. Kraków, 1999.

Международная конференция “Германо-славянская мозаика и меньшинства Центральной и Восточной Европы”

27–29 января 2005 г. в университете г. Тулузы состоялась международная конференция “Германо-славянская мозаика и меньшинства Центральной и Восточной Европы”, организованная кафедрой славистики университета под руководством профессора Р. Комте. На конференции выступили с докладами и приняли участие в дискуссиях исследователи из Франции, Швейцарии, Германии, России, Польши, Эстонии, Казахстана. Всего было заслушано 24 доклада. Рабочим языком конференции был французский, однако некоторые докладчики использовали русский.

Многие доклады были посвящены концептуальному наполнению понятия *национальное меньшинство* в историческом и географическом аспектах. Так, С. Море (Швейцария) рассказал о проблеме национальных меньшинств, затронутой во время мирных конференций в 1919–1920 гг. Поражение в Первой мировой войне трех многонациональных держав – Германии, Австро-Венгрии и Турции, издавна владевших значительными территориями Центральной и Восточной Европы, – обусловило необходимость создания новых европейских государств, несовпадающих с количеством наций и народностей в Европе, а потому необходимость обсуждения самого понятия *национальное меньшинство* встала перед участниками мирных конференций особенно остро. Об относительности понятия *национальное меньшинство* в контексте ситуации на Балканах речь шла в докладе М. Ру (Франция). По мнению исследователя, само оперирование понятиями *национального меньшинства vs большинства* по отношению к ситуации на Балканах приводит к значительному упрощению реального положения дел. Неудивительно поэтому, отметил докладчик, что югославские албанцы, являвшиеся в эпоху Й.Б. Тито институ-

циональным меньшинством, но преобладавшие по численности в Косово, потребовали признания себя отдельной нацией, тогда как хорватские сербы не соглашались со статусом институционального меньшинства, который они получили в независимой Сербии. Примеров такого рода, подчеркнул М. Ру, можно привести множество. Д. Бовуа (Франция) сделал сообщение об относительном характере соотношения понятий *национальное vs политическое меньшинство* на географическом пространстве, расположенном между Балтийским и Черным морями. Особенно показательным примером, по мнению докладчика, можно считать правление варягов на Руси, когда национальное меньшинство (в численном отношении) правило большинством. Е. Вельмезова (Россия–Швейцария) выступила с докладом о понятиях *национального меньшинства и нации* в работах марристов – учеников и последователей создателя “нового учения об языке” Н. Марра, а И. Иванова (Россия–Швейцария) рассказала о работе Л. Щербы, написанной в 1910-х годах и посвященной восточнолужицкому диалекту, и ее значении для развития идей Ленинградской лингвистической школы. Большой интерес собравшихся вызвал доклад Р. Комте о понятии *национального меньшинства* в связи с лингвистической концепцией В. Жирмунского, особенно интересовавшегося изучением языка и культуры живущих в России немцев, что, несомненно, повлияло на выработку некоторых его концепций.

Доклады французских исследователей К. Гальмиши и Ж. Мастальски были посвящены чешско-немецким отношениям и контактам. Основной темой первого доклада стал утравкизм как одно из проявлений сознательного безразличия к национальному самоопределению. Речь шла, в частности, о возникшем и

распространившемся в XIX в. самоопределении “богемский” как направленном на снятие оппозиции “чешский vs немецкий”. Во втором докладе речь шла о непростых отношениях чехов и немцев после Второй мировой войны, а именно о декретах, санкционировавших депортацию около 2,5 млн немцев из Чехословакии. В двух докладах, прозвучавших на конференции, рассказывалось о немцах, живущих в Казахстане. Так, в докладе *Б. Алишевой-Ими* (Франция) говорилось о сложной проблеме депортации советских немцев в Казахстан, а *З. Ахметжанова* (Казахстан) сделала сообщение о типологии дву- и многоязычия, сложившихся в Казахстане в условиях сосуществования казахского, русского и немецкого языков. Доклад *А. Бернар* (Франция) был посвящен германо-славянским контактам на территории современной Словении, а *Р. Марти* (Германия) – лужичанам, живущим на территории Германии. В сообщении *Ж. Дера-Фишер* (Франция) речь шла о кашубах, проживающих на северо-западе Польши. Докладчица рассказала о том, как заселенная ими территория с течением времени все больше уменьшалась – во многом из-за постоянных притязаний на нее как поляков, так и немцев. Отдельная часть доклада была посвящена кашубским писателям – выразителям чаяний и надежд народа на сохранение своих культурных традиций. С большим интересом был заслушан присутствующими доклад *А. Дуличенко* (Эстония) о национальных меньшинствах – жителях западного Поморья. Доклад *М. Дюран-Барте* (Франция) был посвящен еврейскому населению восточной Галиции в начале XX в., а *П. Серю* (Швейцария) выступил с докладом о русинах, затронув, в частности, вопрос о том, является ли их язык отдельным языком или же диалектом украинского языка. *В. Симанек* (Франция) сделала доклад о белорусском театре в 1920–1930-е годы, а сообщение ее соотечественницы *А. Соммерла* было посвящено прибалтийским немцам как посредникам между русской и немецкой культурой в XVIII в. *Я. Вала* (Франция) сообщила о многочисленных национальных меньшинствах, проживавших в Польше в период между

Первой и Второй мировыми войнами, а *Л. Кук* (Польша) рассказал о непростых взаимоотношениях поляков и немцев, проживающих на территории современной Польши.

Некоторые доклады были посвящены проблеме национальных меньшинств в литературном контексте. *Ж.-Ф. Бурре* (Франция) выступил с сообщением об антирелигиозной поэзии немцев, проживавших в СССР. Предметом его детального анализа стали поэтические произведения, написанные в 1920–1930-е годы, а также поэзия советских немцев, публиковавшаяся в Москве и в Казахстане в 1960-е годы. Отражению проблем чешско-немецких отношений в литературе XIX в. был посвящен доклад *Э. Леклер* (Франция). Другой французский исследователь, *А. Кози*, рассказал об Э. Канетти – лауреате Нобелевской премии по литературе 1981 г. Этот немецкоязычный писатель еврейского происхождения родился в 1905 г. в Болгарии, жил в Австрии, Германии, Великобритании, а умер в 1994 г. в Цюрихе. Родным же его языком был ладино – испанский еврейский язык. По мнению докладчика, именно яркое разнообразие языковых, национальных и географических традиций, отраженное как в творчестве, так и в самой личности Канетти, являлось для него постоянным источником творческого вдохновения. *Г. Армагян* (Франция) рассказала о стихах О. Мандельштама, посвященных Армении, подчеркнув при этом, что совершенное поэтом в 1930 г. путешествие в Армению стало для него незабываемой встречей с “землей обетованной”, в значительной степени способствовав его духовному возрождению.

Поблагодарив организаторов конференции в итоговой дискуссии, исследователи выразили надежду на продолжение научных встреч и контактов. Доклады, прозвучавшие на конференции, планируется опубликовать в отдельном номере издающегося в Тулузе журнала “*Slavica occitania*”.



Памяти Владимира Константиновича Волкова (1930–2005)

6 ноября 2005 г., не дожив месяца до своего 75-летия, трагически погиб в автомобильной катастрофе член-корреспондент РАН Владимир Константинович Волков – советник РАН, главный редактор журнала “Славяноведение”, известный специалист по истории международных отношений в Европе в новейшее время.

В.К. Волков родился 15 декабря 1930 г. в Воронеже в семье железнодорожника, с 1943 г. семья жила в Москве. Поступив в 1949 г. по окончании средней школы на исторический факультет МГУ, В. Волков учился на кафедре истории южных и западных славян, руководимой в то время проф. С.А. Никитиным, где избрал своей специализацией историю Болгарии и Сербии. Хотя со временем круг его научных интересов заметно расширился, он всю жизнь оставался верен избранному в юности магистральному направлению своих научных исследований – истории югославянских народов в новейшее время.

Окончив в 1954 г. с отличием университет, В. Волков более двух лет проработал на радио, в редакции вещания на Болгарию и Албанию. Эта работа дала молодому ученому опыт изучения международной обстановки во всей ее динамике и непредсказуемости изменений, позволила выработать пригодившееся впоследствии умение оперативно откликаться на актуальные проблемы сегодняшнего дня, не утрачивая при этом взгляд историка, устремленного на выявление исторических корней современных явлений.

Придя в ноябре 1956 г. в Институт славяноведения АН СССР, в сектор новейшей истории, В.К. Волков обратился к теме, работа над которой до 1955 г. была сильно затруднена, если не сказать невозможна, вследствие советско-югославского конфликта 1948 г. – речь идет о политической истории Югославии в 1930–1940-е годы. Он занялся изучением современной югославской, а также западной историографии, посвященной народно-освободительной войне в Югославии в годы Второй мировой войны, и опубликовал ряд статей. Молодому историку приходилось учитывать сложнейшие перипетии советско-югославских отношений в 1940–1950-е годы, их противоречивое влияние на концепции югославских ученых, принимать во внимание непростые взаимоотношения между народами федеративной Югославии, а также весь комплекс острых политических проблем межгосударственных отношений на Балканах в 1930–1940-е годы.

Глубокое освоение зарубежной историографии позволило обратиться к самостоятельному изучению, на основе первоисточников, проблем новейшей югославской истории. В этапном для советских югославинов двухтомнике “История Югославия” (М., 1963) перу В.К. Волкова принадлежит ряд глав, и в том числе об экономическом положении и внутривнутриполитической ситуации в стране в 1930-е годы, в канун Второй мировой войны. Но в большей степени его интересовала внешняя политика королевского режима в Белграде. Темой кандидатской диссертации стали германо-югославские отношения в 1930-е годы. Из диссертации, защищенной в 1963 г., выросла монография “Германо-югославские отношения и развал Малой Антанты. 1933–1938” (М., 1966). Это была одна из первых в отечественной историографии серьезных работ по истории международных отношений на Балканах в межвоенный период. Заслугой автора явилась постановка вопросов о значении балканских стран как неотъемлемого компонента Версальской системы и о роли балканского направления во внешней политике нацистской Германии в ее стремлении расшатать устои этой системы.

В том же 1966 г. вышла и другая монография В.К. Волкова – «Операция “Тевтонский меч”». Автор реконструировал событие, потрясшее в октябре 1934 г. мировую общественность – речь идет об убийстве в Марселе хорватскими националистами при содействии Берлина короля Юго-

славии Александра и министра иностранных дел Франции Л. Барту. Это новаторское историческое исследование было опубликовано также и в Югославии.

Логическим продолжением работ о внешнеполитических проблемах 1930-х годов явились исследования В.К. Волкова по истории Второй мировой войны. Он вошел в круг авторов шеститомной "Истории Великой Отечественной войны Советского Союза" (М., 1960–1965), в многотомной "Истории Второй мировой войны, 1939–1945" (М., 1973–1982) ему принадлежит важная глава о походе Гитлера на Балканы весной 1941 г., агрессии против Югославии и Греции. По-прежнему занимался он и движением Сопротивления – не только в Югославии, но и в Болгарии.

В 1960-е годы В.К. Волков работал в Инславе под руководством В.Д. Королюка в секторе, занимавшемся историей славяно-германских отношений, начиная со Средних веков и вплоть до новейшего времени. В этот период он опубликовал принципиально важную статью «К вопросу о происхождении терминов "пангерманизм" и "панславизм"» (1969), основанную на глубоком знании не только международной историографии, но и общественно-политической мысли Нового и новейшего времени.

С 1970 г. около двух десятилетий В.К. Волков руководил в Институте славяноведения и балканистики АН СССР сектором истории международных отношений в Центральной и Юго-Восточной Европе. Круг его научных интересов к этому времени расширился с новейшей на Новую историю, и в частности на проблемы истории международных отношений в последней трети XIX в. Он занимался изучением экспансии германского империализма на Балканы в канун Первой мировой войны, исследовал внешнеполитические концепции, сформулированные идеологами кайзеровской Германии, и их конкретное преломление в политике второго рейха на балканском направлении. В 1977 г. под редакцией В.К. Волкова вышел труд «"Дранг нах Остен" и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. 1871–1919». Авторы не упустили из виду и позитивные стороны германского влияния на Балканах, проявившиеся как в оживлении экономической жизни отдельных стран, так и в модернизации культурно-образовательной сферы.

Главным направлением исследований В.К. Волкова в 1970–1980-е годы оставалось все же изучение политического кризиса в Европе 1938–1939 гг., завершившегося развязыванием Второй мировой войны. Он ввел в научный оборот югославские документы об англо-франко-советских переговорах летом 1939 г., опубликовал статьи о реакции на Балканах, в том числе правительств Греции и Турции, на Мюнхенский сговор, затронул проблему гарантий балканским странам со стороны западных держав весной 1939 г. Монография "Мюнхенский сговор и балканские страны" (М., 1978), опубликованная также на сербском и чешском языках, в 1979 г. была защищена в качестве докторской диссертации. Балканы в этой работе рассматривались в качестве арены важных внешнеполитических столкновений, происходивших в ходе подготовки Второй мировой войны. К 50-летию Мюнхенского сговора был приурочен выход коллективного труда под редакцией В.К. Волкова "Мюнхен – преддверие войны" (М., 1988). За ним последовали другие работы с его участием – "Политический кризис 1939 г. и страны Центральной и Юго-Восточной Европы" (М., 1989), "1939 год: уроки истории" (М., 1990), два сборника статей по истории международных отношений в Центральной и Юго-Восточной Европе в условиях начавшейся Второй мировой войны, с сентября 1939 г. по июнь 1941 г. (1990–1992 гг.). Принципиально важными для своего времени были его статьи о советской политике на Балканах осенью 1940 – весной 1941 г. с учетом действия пакта между СССР и нацистской Германией.

С конца 1970-х годов сектор, возглавлявшийся В.К. Волковым, обратился также к изучению проблем заключительного этапа войны, послевоенного мирного урегулирования и политических итогов Второй мировой войны. Причем самого В.К. Волкова более всего интересовали положение на Балканах, место Юго-Восточной Европы во внешнеполитических доктринах больших держав и решениях международных конференций, предопределивших установление Ялтинско-Потсдамской системы международных отношений.

В 1987 г. В.К. Волков возглавил Институт славяноведения и балканистики АН СССР (со временем переименованный в Институт славяноведения РАН), которым руководил в течение 17 лет, вплоть до конца 2004 г. В сложное для науки время, в 1990-е годы, Институт сохранился как крупный научный центр международного значения, в котором ведется разработка широкого круга проблем истории и филологии, работают высококвалифицированные ученые.

Сочетая научно-организационную работу с исследовательской, В.К. Волков участвовал в коллективных трудах "Советская внешняя политика. 1917–1991 гг." (М., 1993); «У истоков "социалистического содружества". СССР и восточноевропейские страны. 1944–1949 гг.» (М., 1995); "Конфликты в послевоенном развитии восточноевропейских стран" (М., 1997); "Македония: проблемы истории и культуры" (М., 1999). На страницах "Вопросов истории" (1997. № 2), а также в труде ИВИ РАН "Война и политика, 1939–1941" (М., 1999) он писал о советско-германских отношениях во второй половине 1940 г., ноябрьском визите Молотова в Берлин, о советско-германском соперничестве на Балканах, которое вело к постепенной сдаче позиций СССР, что особенно наглядно показала балканская кампания вермахта в апреле 1941 г. Фундаментальная коллективная моногра-

фия под редакцией В.К. Волкова и Л.Я. Гибианского "Восточная Европа между Гитлером и Сталиным. 1939–1941 гг." (М., 1999) положила начало серии работ "Вторая мировая война и Восточная Европа". В книге, созданной на широкой документальной базе, анализируется весь комплекс международных проблем в Центральной Европе и на Балканах в 1939 – первой половине 1941 гг.

В конце 1980-х годов, когда были сняты идеологические препятствия, стоявшие на пути изучения кризисных явлений в социалистическом лагере, В.К. Волков был в числе историков, быстро откликнувшихся на вызов времени. Его статья 1988 г. (в соавторстве с Л.Я. Гибианским) о советско-югославском конфликте 1948 г., опубликованная в "Вопросах истории", положила начало исследованиям этого значительного события в истории социалистической системы и международных отношений 1940–1950-х годов. Из работ последнего десятилетия следует отметить статью 2000 г. "Германский вопрос глазами Сталина (1947–1952)", основанную на документах из Архива Президента РФ, а также концептуальную статью о процессе десталинизации отношений в социалистическом лагере после 1953 г.

В 1990-е годы, во время драматических событий, сопровождавших распад федеративной Югославии, В.К. Волков много выступал по проблемам современного балканского кризиса. В его статьях на страницах российской прессы углубленный интерес историка к истокам конфликта сочетался с полемичностью публикации. В основе позиции В.К. Волкова лежала его убежденность в недопустимости применения иностранной военной силы при разрешении межнационального конфликта в бывшей Югославии.

Наряду с этим В.К. Волков писал об актуальных задачах отечественного славяноведения, о месте славистики среди гуманитарных дисциплин, занимался анализом исторических форм славянской общности и трансформации представлений о славянском единстве. Его важнейшие работы 1990-х годов составили книгу "Узловые проблемы новейшей истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы" (М., 2000). 70-летнему юбилею В.К. Волкова посвящен сборник с участием крупных ученых нескольких стран "Славянские народы: общность истории и культуры" (М., 2000).

Работы В.К. Волкова неоднократно публиковались за рубежом, причем не только в славянских странах. Достаточно сказать о его участии в коллективном труде, опубликованном в США, "The Establishment of Communist Regimes in Eastern Europe, 1944–1949" (Boulder, 1997), а также немецкоязычном сборнике его избранных работ по истории внешней политики СССР "Stalin wollte ein anderes Europa. Moskaus Aussenpolitik 1940 bis 1968 und die Folgen" (Berlin, 2003).

С середины 1960-х годов В.К. Волков многократно выступал с докладами на Международных конгрессах исторических наук, Международных съездах славистов, а также съездах специалистов по изучению стран Юго-Восточной Европы. Он вел немалую научно-организационную работу в международном масштабе, до конца жизни являясь президентом Международной ассоциации по изучению славянских культур при ЮНЕСКО, вице-президентом Международной ассоциации по изучению Юго-Восточной Европы, вице-президентом Международной комиссии историко-славянских исследований при Международном комитете исторических наук (МКИН), председателем российской части двусторонней комиссии историков России и Польши, заместителем председателя двусторонней комиссии историков и архивистов России и Чехии. Одновременно он возглавлял Научный совет по проблемам славяноведения при Отделении историко-филологических наук РАН, являлся членом Национального комитета славистов России и членом оргкомитета по проведению 24 мая каждого года в России Дня славянской письменности и культуры.

Научную деятельность профессор В.К. Волков в течение нескольких десятилетий сочетал с педагогической. Он читал спецкурсы в МГУ, Воронежском университете, преподавал в Дипломатической Академии МИД, выступал с лекциями в американских университетах. Но особенно много руководил аспирантами, успешно защитившими кандидатские диссертации. Сегодня ученики В.К. Волкова плодотворно работают во многих городах России и за ее пределами.

В.К. Волков был автором журнала "Славяноведение" с момента его основания. В самом первом номере "Советского славяноведения" (1965. № 1) была опубликована его статья о внешней политике Югославии в 1935–1936 гг. Впоследствии журнал неоднократно публиковал его статьи о советско-югославских отношениях в 1939–1941 гг. С 2001 г. он был главным редактором "Славяноведения".

В.К. Волков ушел из жизни неожиданно, полный творческих сил и замыслов. В последние месяцы он руководил подготовкой коллективного труда по истории Югославии в XX в. и проектом Отделения историко-филологических наук РАН "Восточная Европа в системе международных отношений в первой половине XX в." 8 ноября Ученый совет Института славяноведения собирался заслушать отчет В.К. Волкова о его участии в Международном конгрессе исторических наук в Австралии.

Личность яркая и неординарная, талантливый организатор науки и историк-славист, В.К. Волков навсегда останется в памяти тех, кто его знал.

*Дирекция и коллектив Института славяноведения РАН,
редакция журнала "Славяноведение".*

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ,
ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2005 ГОДУ**

СТАТЬИ

Ахтерберг Й., Порембска М. К вопросу о витальности кашубского языка: экспериментальное исследование в Глоднице. С. 38–48.....	№ 6
Бартминьский Е. Польский язык как символ национальной самобытности. С. 27–38.....	№ 6
Васильев М.А. Анты, словене, немцы, греки: славянский культурно-лингвистический мир и его соседи в раннесредневековое время. С. 3–19.....	№ 2
Виноградов В.Н. Являлась ли Крымская война для союзников “достойной сожаления глупостью”? С. 3–19.....	№ 1
Гиппиус А.А. К изучению княжеских уставов Великого Новгорода: “Устав князя Ярослава о мостех”. С. 9–24.....	№ 4
Долбилов М.Д., Сталюнас Д. “Обратная уния”: проект присоединения католиков к православной церкви в Российской империи (1865–1866 годы). С. 3–34.....	№ 5
Дуличенко А.Д. Карпатские русины сегодня: некоторые этнолингвистические аспекты. С. 20–29.....	№ 1
Из словаря “Славянские древности”. С. 49–68.....	№ 6
Иткин И.Б. Об одном ограничении на сочетаемость суффиксов с основой в современном русском языке. С. 50–57.....	№ 4
Корзо М.А. О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII – начала XVIII века. С. 61–71.....	№ 2
Косик В.И. “Късмет Космета” (О судьбе Косова и Метохии). С. 54–66.....	№ 5
Лабаури Д.О. Идеология македонизма в 1886–1903 годах. С. 22–37.....	№ 3
Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Агиография и выбор имени в древней Руси. С. 25–42.....	№ 4
Михеев С.М. Золотая гривна Бориса и родовое проклятье Инглингов: к проблеме варяжских источников древнерусских текстов. С. 28–42.....	№ 2
Морозов С.В. К вопросу о секретном польско-германском договоре 1934 года. С. 35–53.....	№ 5
Николаев С.Л. Карпатоукраинско-паннонская изоглосса (рефлексы праславянских сочетаний *tj и *dj). С. 4–8.....	№ 4
Распопович Р., Бычков Ю.Е. Российское консульство в Которе. 1804–1806 годы. С. 3–21.....	№ 3
Турилов А.А. “Не где князь живет, но вне” (Болгарское общество конца IX века в “Сказании о железном кресте”). С. 20–27.....	№ 2
Турилов А.А. Когда умер Михаил Клопский и кто предсказал церковную карьеру новгородскому архиепископу Ионе? С. 43–49.....	№ 4
Флорья Б.Н. Русско-шведские мирные переговоры в Валиесаре (1658 г.) и Речь Посполитая. С. 43–60.....	№ 2
Шнирельман В.А. От “советского народа” к “органической общности”: образ мира русских и украинских неоязычников. С. 3–26.....	№ 6

СООБЩЕНИЯ

Бирман М.А. П.М. Бицилли в югославский период эмиграции (1920 – 1923 годы). С. 84–95.....	№ 4
Желицки Б.Й., Желицки Ч.Б. Новый венгерский центр славистики и изучение историко-культурных проблем подкарпатских русин. С. 67–87.....	№ 1
Жук И.В. Инвариантность начал: из наблюдений над метрическим фактором белорусской прозы начала XX столетия. С. 51–59.....	№ 1

Иванова-Цоцова Б. Средневековые компоненты в структуре живописного портрета на заре Нового времени в странах Восточной и Юго-Восточной Европы. С. 88–98	№ 2
Исламов Т.М. Граф Иштван Тиса – “сильный человек” Венгрии. С. 47–53	№ 3
К XIV Международному съезду славистов. С. 54–58	№ 3
Ковалёв В.Н. Этническое самосознание западнославянского правителя в политическом контексте: “славянские” мотивы в пропаганде короля Чехии Пршемысла Оттара II. С. 58–70	№ 4
Ковтун Е.Н. Фундаментальный труд о литературах западных и южных славян. С. 88–94	№ 1
Коновалова И.Г. Восточная Европа в географическом сочинении Абу-л-Фиды. С. 72–82	№ 2
Крючков И.В. Российская дипломатия о политической борьбе на национально-церковных соборах сербов Венгрии в 1902–1907 годах. С. 78–82	№ 5
Кузнецова И.В. Мифологические корни устойчивых сравнений. С. 99–109	№ 2
Лаптева Л.П. Связи И.С. Аксакова с западнославянскими учеными (по данным переписки). С. 44–50	№ 1
Лаптева Л.П. Серболужицкий национальный деятель Арношт Мука (1854–1932) и его связи с русскими учеными. С. 71–83	№ 4
Марней Л.П. Особенности торговой политики России и Королевства Польского в 20-е годы XIX века. С. 30–43	№ 1
Материалы конференции “Политика и политики на Балканах. Национальный и международный контекст XIX–XX веков”. С. 59–111	№ 3
Муртузалиев С.И. Религиозно-правовая политика порты и роль налоговой системы в исламизации балканских народов (XV – начало XVII века). С. 83–87	№ 2
Рупчева Г. Деятельность Центральной комиссии по оказанию помощи русским ветеранам русско-турецкой войны 1877–1878 годов. С. 67–77	№ 5
Ряпина Т.В. Отражение языковой матрицы в структуре переводного текста (Иосиф Бродский по-польски и по-немецки). С. 77–86	№ 6
Савельева А.А. Проблема автоматизма в романе Кароля Ижиковского “Химера”. С. 60–66	№ 1
Серпикова Н.В. Перфект как один из способов выражения посессивности в болгарском и русском языках. С. 87–94	№ 6
Усикова Р.П. В.М. Иллич-Свитыч и македонско-русская лексикография конца XX – начала XXI века. С. 69–76	№ 6
Фичи Ф. Архив Н.Н. Дурново в Праге (Материалы по истории славистики 1924–1927 годов). С. 96–109	№ 4
Фрейдзон В.И. Русские консульские донесения из Дубровника о положении в Далмации в 60-х – начале 70-х годов XIX века. С. 38–46	№ 3

ПУБЛИКАЦИИ

Стыкалин А.С. К вопросу о приглашении Р. Якобсона посетить СССР в 1956 году. С. 110–115	№ 4
---	-----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Адельгейм И.Е. В.Я. Тихомирова. Польская проза о Второй мировой войне в социокультурном контексте 1989–2000. С. 95–99	№ 5
Башинджагян Н. STUDIA POLONOROSSICA. К 80-летию Елены Захаровны Цыбенко. С. 92–95	№ 5
Вартаньян Э.Г. Болгария в XX веке. Очерки политической истории. С. 85–90	№ 5
Венедиктов Г.К. Славянский вестник. Вып. I. С. 116–120	№ 4

Волобуев В.В., Орехов А.М. Польские военнопленные в РСФСР, БССР и УССР (1919–1922 годы). Документы и материалы. Подготовил И.И. Костюшко. С. 105–106.....	№ 6
Герчикова И.А. Словацкая литература: XX век. С. 104–106.....	№ 1
Гольберг М.Я. Л. Васильева. Штокавські літературні мови: Проблеми становлення, розвитку і сучасний стан. С. 112–114.....	№ 3
Задорожнюк Э.Г. Formovani stalinskeho mocenskeho systemu. K problemu tzv. sebedestrukce bolševiku. 1928–1939. С. 97–100.....	№ 1
Замятин Д.Н. А.В. Подосинов. Восточная Европа в римской картографической традиции. Тексты, перевод, комментариев. С.116–119.....	№ 2
Куркина Л.В. R.O. Richards. The Pannonian Slavic Dialect of the Common Slavic Proto-Language: The View from Old Hungarian. С. 110–116.....	№ 2
Лаптева Л.П. М.Ю. Досталь. И.И.Срезневский и его связи с чехами и словаками. С. 95–100.....	№ 6
Мельников Г.П. Прага. Русский взгляд. С. 99–102.....	№ 5
Мельников Г.П. Чешское искусство и литература. XX век. С. 102–107.....	№ 5
Серапионова Е.П. E. Voráček. Eurasijství v Ruském politickém myšlení. Osudy jednoho z porevolučních ideových směrů ruske meziválecní migrace. С. 90–92.....	№ 5
Софранова Л.А. История культур славянских народов. С.100–104.....	№ 1
Толстая С.М. A. Navrátilová. Narození a smrt v české lidové kultuře. С.101–105.....	№ 6
Хаванова О.В. Magyar leveleskönyv. I–II. köt. С. 95–97.....	№ 1
Хаванова О.В. G. Marinelli-König. Oberungarn (Slovakei) in den Wiener Zeitschriften und Almanachen des Vormärz (1805–1848). Blicke auf eine Kulturlandschaft der Vormoderne. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme der Beiträge über die historische Region und ihre kulturellen Verbindungen zu Wien. С.83–85.....	№ 5
Шанова З.К. Е.Ю. Иванова. Логико-семантические типы предложений: неполные речевые реализации. С. 119–123.....	№ 2

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Вельмезова Е.В. Международная конференция “Изобретение Славии”. С. 116–118....	№ 5
Вельмезова Е.В. Международная конференция “Германо-славянская мозаика и меньшинства Центральной и Восточной Европы” С. 119–120.....	№ 6
Гришина Р.П. Отчет о конференции “Государство и его институты на Балканах в конце XIX – первой половине XX века”. С.108–113.....	№ 5
Досталь М.Ю. Юбилейные Абрамцевские чтения. С. 123–124.....	№ 1
Досталь М.Ю. А.П. Пыпин и проблемы славяноведения. С. 113–116.....	№ 5
Евстратова А. Современное состояние литератур стран Центральной и Юго-Восточной Европы. Материалы “круглого стола”. С. 113–118.....	№ 6
Колин А., Стыкалин А.С. О заседании двусторонней комиссии историков России и Румынии. С. 107–114.....	№ 1
Носов Б.В. Конференция “Общественные движения в России и в Польше (до Второй мировой войны)”. С. 114–117.....	№ 1
Сереева В.Т. Литературный процесс в странах Центральной и Юго-Восточной Европы на рубеже XX–XXI веков (“круглый стол” в Институте славяноведения РАН). С. 118–123.....	№ 1
Филатова Н.М. “Круглый стол” “Проблемы идентификации в славянской культуре”. С. 107–113.....	№ 6

ЮБИЛЕИ

К юбилею Григория Куприяновича Венедиктова. С. 125–126.....	№ 1
К юбилею Владилена Николаевича Виноградова. С. 123–124.....	№ 4

К юбилею Владимира Константиновича Волкова. С. 121–123.....	№ 6
К юбилею Ритты Петровны Гришиной. С. 121–122.....	№ 4
К юбилею Ирины Степановны Достян. С. 119–120.....	№ 5
К юбилею Галины Яковлевны Ильиной. С. 117–118	№ 3
К юбилею Виктора Ивановича Косика С. 116–117	№ 3
К юбилею Инны Ивановны Лециловской. С. 115–116	№ 3
К юбилею Геннадия Григорьевича Литаврина. С. 120–122.....	№ 5
К юбилею Нелли Петровны Мананчиковой. С. 122–123	№ 5

НЕКРОЛОГИ

Памяти Яна Гавранека. С. 124–125	№ 2
Памяти Тофика Муслимовича Исламова (1927–2004). С. 121–124	№ 3
Памяти Валентина Васильевича Седова (1924–2004). С. 125–126	№ 4
Памяти Людмилы Николаевны Титовой (1934–2004). С. 125	№ 2
Памяти профессора Тоне Ференца (1927–2003). С. 124–125	№ 5
Памяти Владимира Израилевича Фрейдзона (1922–2004). С. 119–120.....	№ 3
Памяти Капитолины Ивановны Ходовой. С. 125–126	№ 5
Памяти Ирины Викентьевны Шабловской. С. 124–125	№ 3
Новые книги Института славяноведения РАН.....	№ 2, № 3

CONTENTS

ARTICLES

<i>Shnirelman V.A.</i> (Moscow). From the “Soviet people” to the “Natural Community”: the Image of World by Russian and Ukrainian Neo-Pagans.....	3
<i>Bartminski E.</i> (Lublin). Polish Language as a Symbol of the National Identity.....	27
<i>Achterberg J., Porembka M.</i> (Erlangen–Nuerenberg). About the Vitality of Kashubian Language: a Field Work in Glodnica.....	38

* * *

From the Dictionary “The Slavic Antiquities”.....	49
---	----

COMMUNICATIONS

<i>Usikova R.P.</i> (Moscow). V.M. Illych-Svytych and the Macedonian-Russian Lexikography in the End of XX – Early XXI Centuries.....	69
<i>Ryapina T.V.</i> (Moscow). Reflection of the Language Matrix in the Structure of a Translated Text (Josef Brodsky in Polish and German).....	77
<i>Serpikova N.V.</i> (Moscow). Perfect as a Form of the Possessivity Expression in Bulgarian and Russian Languages.....	87

REVIEWS

<i>Lapteva L.P.</i> М.Ю. Досталь. И.И. Срезневский и его связь с чехами и словаками.....	95
<i>Tolstaya S.M.</i> A. Navrátilová. Narození a smrt v české lidové kultuře.....	101
<i>Volobuev V.V., Orekhov A.M.</i> Польские военнопленные в РСФСР, БССР и УССР (1919–1922 годы). Документы и материалы. Подготовил И.И. Костюшко.....	105

SCHOLARLY LIFE

<i>Filatova N.M.</i> “Round Table”: “Identity Problem in the Slavic Culture”.....	107
<i>Evstratova A.</i> Contemporary State of the Literatures in the Central and South-Eastern Europe. “Round Table” Materials.....	113
<i>Velmezova E.V.</i> The International Conference “German-Slavic Mosaic and Minorities in the Central and Eastern Europe”.....	119

OBITUARIES

In memoriam of Vladimir Konstantinovich Volkov (1930–2005).....	121
Index of the Articles and Materials Published in the Magazine in 2005.....	124

Сдано в набор 02.08.2005 Подписано в печать 22.09.2005 Формат бумаги 70 × 100¹/₁₆
Офсетная печать. Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 5,7 тыс. Уч.изд.л. 12,1 Бум.л. 4,0
Тираж 534 экз. Зак. 719

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Адрес издателя: 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20

E-mail: jusrlav@rambler.ru

Оригинал-макет подготовлен МАИК “Наука/Интерпериодика”

Отпечатано в ППП “Типография “Наука”, 121099, Москва, Шубинский пер., 6

Индекс 70891

Славяноведение, 2005, № 6

ISSN 0132-1366