

Институт славяноведения РАН
Балканские чтения. 16

СТРАТЕГИИ
МЕЖБАЛКАНСКОЙ
КОММУНИКАЦИИ:
ПЕРЕВОД. ПЕРЕСКАЗ.
УМОЛЧАНИЕ



Москва | ИНДРИК | 2021

Институт славяноведения РАН

Балканские чтения. 16

СТРАТЕГИИ
МЕЖБАЛКАНСКОЙ
КОММУНИКАЦИИ:
ПЕРЕВОД. ПЕРЕСКАЗ.
УМОЛЧАНИЕ



«ИНДРИК»

МОСКВА

2021

УДК 81-13
ББК 81-67(47)
С83

РЕКОМЕНДОВАНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ
ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

к.ф.н. *М. В. Завьялова*,
чл.-корр. РАН *А. Л. Топорков*

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

И. А. Седакова (отв. ред.), *М. М. Макартцев*, *Т. В. Цивьян*

Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макартцев, Т. В. Цивьян. — М.: Институт славяноведения РАН : Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16.) — 168 с.

ISBN 978-5-91674-625-9

DOI 10.31168/2618-8597.2021.16

В сборник вошли материалы к очередным Балканским чтениям (Балканские чтения 16. «Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание». Москва, Институт славяноведения РАН, 20–22 апреля 2021), организованным Центром лингвокультурных исследований Balcanica и посвященным проблемам перевода в коммуникативном аспекте.

The strategies of inter-Balkan communication: Translation. Retelling. Paralipsis / Ed.-in-chief I. A. Sedakova, eds. M. M. Makartsev, T. V. Civjan. Moscow: Institute of Slavic Studies : INDRIK, 2021. (Series Balcanica. 16.) — 168 p.

The book includes preliminary materials for the biannual Balkan conference (Balcanian readings / Series Balcanica 16. “The strategies of inter-Balkan communication: Translation. Retelling. Paralipsis”. Moscow, Institute of Slavic Studies, April, 20–22, 2021), organized by the Centre for Linguocultural Research “Balcanica” and dedicated to the communicative aspect of translation problems.

УДК 81-13
ББК 81-67(47)

В оформлении обложки использован фрагмент волютного кратера из Канозы (Мастер Дарий. Волютный кратер из Канозы с изображением трагедии «Персы». Ок. 340 г. до н.э. Неаполь, Национальный археологический музей).

ISSN 2618-8597

© Коллектив авторов, текст, 2021
© Институт славяноведения РАН, 2021
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРЕВОД — ПЕРЕСКАЗ — УМОЛЧАНИЕ В БАЛКАНСКОЙ АНТИЧНОСТИ

- Н. Н. Казанский* (Санкт-Петербург).
Дословная передача чужой речи в гомеровском эпосе
(Микенский комментарий к *Ил.* 9 122 sq. = *Ил.* 9 264 sq. = *Ил.* 19 243 sq.) ... 11
- М. Н. Казанская* (Санкт-Петербург).
Недопонимание или переосмысление?
Отражение гесиодовского описания Стикса (Theog. 789) у Вергилия ... 18
- Л. И. Акимова* (Москва).
«Собрание богов» на греческих вазах: Аттика vs Апулия 23
- А. А. Новохатько* (Салоники / Фрейбург-в-Брейзгау).
«Послание Аристее» и концепт перевода в Древней Греции 28

БАЛКАНСКАЯ ГРАММАТИКА И ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИИ

- Ekaterina Tarpomanova, Bilyana Mihaylova* (Sofia).
Found in translation: encoding the source of fear
by cases and prepositions in the Balkan languagess 35
- Ronelle Alexander* (Berkeley, USA).
Digital analysis of Balkan phraseology 43

БАЛКАНСКАЯ ПРАГМАТИКА И ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ

- С. А. Борисов, Г. П. Пилипенко* (Москва).
Peti/Petci в румынско-сербском окружении:
село Златица в Банате 49
- М. М. Макарецев* (Москва).
Найденное в переводе: (полу)структурированные опросники
и грамматикализация продолженного вида
в неалбанских диалектах Албании 54
- М. С. Морозова* (Санкт-Петербург).
В поисках ограничений на переключение кодов:
из наблюдений над речью албанско-славянских билингвов 62

М. Л. Кисилиер (Санкт-Петербург).

Недиалектные центры цаконского диалектного сообщества:
парадоксы идентификации 68

БАЛКАНСКАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: ПЕРЕВОД И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

П. Асенова (София), *Х. Марку* (Комотини).

Стратегии перевода с „эвиденциальных“
на „не-эвиденциальные“ балканские языки
(на материале художественных текстов албанского,
болгарского и греческого) 77

Н. Г. Голант, *М. М. Рыжова*, *Н. Л. Сухачев* (Санкт-Петербург).

Диалектная специфика «влашских» (тимокских) вариантов
«Миорицы» (проблемы перевода) 84

А. А. Новик (Санкт-Петербург).

Фитоним и феномен: трудности перевода
в албанско-греческом пограничье (Химара, Южная Албания) 89

А. В. Жугра (Санкт-Петербург), *А. И. Чиварзина* (Москва).

Зеленое сердце, зеленая кровь в албанском поэтическом дискурсе:
к вопросу о переводимости образов 95

И. А. Седакова (Москва).

Перевод с балканского на балканские и небалканские языки
(на примере романа Петре М. Андреевского «Пирей») 101

Е. А. Сартори (Афины).

«Αἴσιος»: об одной многоязычной антологии балканской поэзии
и балканском фольклоре 107

Н. В. Злыднева (Москва).

Концепт перевода-перехода в балканской модели мира 112

РЕЛИГИОЗНАЯ И ОБРЯДОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА БАЛКАНАХ

А. С. Дугушина (Санкт-Петербург).

“Lutu ashtu si thotë zemër”: сценарии ритуального поведения
в этнически и религиозно смешанном святилище
в с. Летница (Косово) 119

К. П. Трофимова (Москва).

Вернакулярная герменевтика: споры о толковании снов
в суфийских традициях Центральных Балкан 125

<i>А. А. Леонтьева</i> (Москва).	
Головные уборы в имущественных описях мусульман и христиан Софии XVIII в.: перекличка культур и конфессий	132
<i>Ю. А. Аверьянов</i> (Москва).	
Лингвокультурные особенности создания образов иноверцев (христиан) в “Вилайет-наме-и Отман Баба” (XV в.)	137
<i>Ахмет Таишгын</i> (Анкара).	
Бекташи на Балканах: передача смыслов в устных и письменных текстах традиции бекташи	142
<i>Е. Э. Будовская</i> (Вашингтон), <i>К. С. Задоя</i> (Дюссельдорф).	
Слово и молчание как средства коммуникации с потусторонним существом в карпатской традиции	144

НАУЧНАЯ КОММУНИКАЦИЯ И ИЗУЧЕНИЕ БАЛКАН

<i>Magdalena Rekść</i> (Łódź).	
Narracje pamięci i ich etnokulturowe interpretacje w Muzeum Wojennego Dzieciństwa w Sarajewie	153
<i>Vladislava Warditz</i> (Potsdam).	
Imperial patterns in the circulation of grammatical knowledge in the Balkans	157
<i>Мотоки Номати</i> (Саппоро).	
От пересказа к рассказу (через умолчание): зигзаги взглядов С. Б. Бернштейна на «македонский вопрос»	162

CONTENTS

TRANSLATION — RETELLING — PARALIPSIS IN THE BALKAN ANTIQUITY

<i>Nikolai N. Kazansky</i> (Saint Petersburg). Verbatim quotation in Homeric speeches (a commentary from Mycenaean perspective on Hom. <i>Il.</i> 9 122 sq. = <i>Il.</i> 9 264 sq. = <i>Il.</i> 19 243 sq.)	11
<i>Maria N. Kazanskaya</i> (Saint Petersburg). Misunderstanding or reinterpretation? Reflections of Hesiod's description of the Styx (Theog. 789) in Vergil	18
<i>Lyudmila I. Akimova</i> (Moscow). “The Assembly of the Gods” in Greek Vase-Painting: Attica vs Apulia	23
<i>Anna A. Novokhatko</i> (Thessaloniki / Freiburg). The “Letter of Aristeeas” and the concept of translation in Ancient Greece ...	28

BALKAN GRAMMAR AND PROBLEMS OF COMMUNICATION

<i>Ekaterina Tarpomanova, Bilyana Mihaylova</i> (Sofia). Found in translation: encoding the source of fear by cases and prepositions in the Balkan languages	35
<i>Ronelle Alexander</i> (Berkeley, USA). Digital analysis of Balkan phraseology	43
<i>Sergey A. Borisov, Gleb P. Pilipenko</i> (Moscow). <i>Pemi/Pemci</i> in the Romanian-Serbian environment: the village of Zlatița in Banat	47
<i>Maxim M. Makartsev</i> (Moscow / Oldenburg). Found in translation: (Semi)structured questionnaires and the grammaticalization of the continuous aspect in non-Albanian dialects in Albania	54
<i>Maria S. Morozova</i> (Saint Petersburg). In search of linguistic constraints on code-switching: Some observations on Albanian-Slavic bilingual speech	62
<i>Maxim L. Kisiliev</i> (Saint Petersburg). Non-dialectal centers of the Tsakonian dialectal community: A Paradox of identification	68

**CONTEMPORARY BALKANS:
TRANSLATIONS AND INTERPRETATIONS**

- Petya Assenova* (Sofia), *Christina Markou* (Komotini).
Translation strategies from “evidential” to “non-evidential”
Balkan languages (based on literary texts in Albanian,
Bulgarian and Greek) 77
- Natalia G. Golant*, *Maria M. Ryzhova*, *Nikolai L. Sukhachev* (Saint Petersburg).
The dialectal specificity of the “Vlach” versions of the ballad “Miorița”
from the Timok valley (translation problems) 84
- Alexander A. Novik* (Saint Petersburg).
Phytonym and phenomenon: Difficulties of translation
in the Albanian-Greek borderlands (Himara, Southern Albania) 89
- Alvina V. Zhugra* (Saint Petersburg), *Alexandra I. Chivarzina* (Moscow).
Green heart, green blood in Albanian poetic discourse:
On the translatability of images 95
- Irina A. Sedakova* (Moscow).
Translation from Balkan languages into Balkan and non-Balkan
(the case of the novel by Petre M. Andreevski) 101
- Elena A. Sartori* (Athens).
“Αἴτιος”: On a multilingual anthology of Balkan poetry
and Balkan folklore 107
- Nataliya V. Zlydneva* (Moscow).
The concept of translation–transition in the Balkan Model of the World 112

**RELIGIOUS AND RITUAL COMMUNICATION
IN THE BALKANS**

- Aleksandra S. Dugushina* (Saint Petersburg).
“Lutu ashtu si thotë zemër”: ritual scenarios in the ethically
and religiously mixed shrine in Letnica (Kosovo) 119
- Ksenia P. Trofimova* (Moscow).
Vernacular hermeneutics: Contesting dream interpretations
in the Sufi traditions of the Central Balkans 125
- Anna A. Leontyeva* (Moscow).
Muslims and Christians’ headgear in the asset registers
of kadi’s courts in the 18th century Sofia:
An interplay of cultures and confessions 132

Iurii A. Averianov (Moscow).

- Linguocultural features of the creation of images
of the infidels (Christians) in “Vilayet-name-i Otman Baba”
(15th century) 137

Ahmet Taşgün (Ankara).

- Bektashi in the Balkans: the transmission of meanings in oral
and written texts of the Bektashi tradition 142

Elena E. Boudovskaia (Washington), *Kira S. Sadoja* (Düsseldorf).

- Word and silence as means of communication
with supernatural creatures in Carpathian tradition 144

ACADEMIC COMMUNICATION AND BALKAN STUDIES

Magdalena Reksć (Łódź).

- Memory narratives and their ethno-cultural interpretations
at the War Childhood Museum in Sarajevo 153

Vladislava Warditz (Potsdam).

- Imperial patterns in the circulation of grammatical knowledge
in the Balkans 157

Motoki Nomachi (Sapporo).

- From retelling to telling (via silence):
Zigzags of Samuil B. Bernštejn’s views
on the “Macedonian Question” 162

ПЕРЕВОД — ПЕРЕСКАЗ —
УМОЛЧАНИЕ В БАЛКАНСКОЙ
АНТИЧНОСТИ

ДОСЛОВНАЯ ПЕРЕДАЧА ЧУЖОЙ РЕЧИ В ГОМЕРОВСКОМ ЭПОСЕ (МИКЕНСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К *IL*. 9 122 sq. = *IL*. 9 264 sq. = *IL*. 19 243 sq.)

Николай Николаевич Казанский

*Институт лингвистических
исследований РАН (Санкт-Петербург),
Санкт-Петербургский государственный университет,
Российский государственный
гуманитарный университет (Москва),
nkazansky@iling.spb.ru*

Почти дословное повторение речей в эпических текстах встречается нередко, поэтому можно рассматривать как достаточно обычную ситуацию и случай, когда Одиссей (*IL*. 9 264 sq.) передает речь Агамемнона (*IL*. 9 122 sq.), в которой тот перечисляет дары, благодаря которым надеется примириться с Ахиллом. Одиссей полностью повторяет список. Третий раз всё перечисляется, когда Агамемнон приказывает перед жертвоприношением продемонстрировать обещанное (*IL*. 19 243 sq.).

Б. Хайнсворт (Hainsworth 1993) в комментарии к *IL*. 9 264–299 указывает, что дословный пересказ Одиссеем речи Агамемнона представляет собой обычную для эпической поэзии практику («Verbatim report is the usual practice in the most traditions of heroic epic»), отмеченную в трудах С. М. Бауры (Bowra 1952: 254–258), И. Т. Какридиса (Kakridis 1971: 77–85) и А. Б. Лорда (Lord 1962: 195). Предполагалась, впрочем, определенная «нормализация текста при трансмиссии», неясно на каком этапе — письменном или устном.

Не приводя подробных аргументов против идеи «нормализации текста», Хайнсворт, опираясь на материалы Бауры, считает такое объяснение излишним. К высказанным им соображениям, как кажется, можно добавить несколько аргументов, связанных с содержанием речи Агамемнона. Одиссей дословно повторяет слова Агамемнона, сохраняя порядок перечисления, число и общую характеристику, допуская изменение текста только в том, что говорится о достоинствах коней.

Точность в перечислении — каждый раз с подробным указанием на качество и на количество в одних и тех же стандартных выражениях — представляет собой отличительную черту документального свидетельства. В Илиаде такое перечисление может восприниматься как эпический повтор, который часто встречается при описании типической сцены. Ниже будут рассмотрены пассажи, которые, как кажется, могут опираться не только на эпические традиции, но и на перечисления, свойственные также другим жанрам, например — документальным текстам. Именно последние позволяют взглянуть на речь Агамемнона и ее пересказ Одиссеем Ахиллу не только в рамках сравнения с типическими сценами Илиады.

Представляется оправданным пересмотреть традиционные тексты разных жанров, содержащие списки и перечисления, включая и микенские документы, поскольку эпические сцены и описания могут восходить к микенскому времени, от которого в нашем распоряжении имеются только хозяйственные записи. Нельзя исключить, что использованная в Илиаде модель для перечисления имела не только эпические истоки, но могла восходить и к определенным жизненным реалиям, отраженным в текстах других жанров.

Напомним, что перечислил Агамемнон, а затем (с его слов) Одиссей — Ахиллу:

ὅμιν δ' ἐν πάντεσσι περικλυτὰ δῶρ' ὀνομήνω
 ἔπτ' ἀπύρους τρίποδας, δέκα δὲ χρυσοῖο τάλαντα,
 αἶθωνας δὲ λέβητας ἐείκοσι, δώδεκα δ' ἵππους
 πηγούς ἀθλοφόρους, οἳ ἀέθλια ποσσὶν ἄροντο.
 οὐ κεν ἀλγῆος εἴη ἀνὴρ ὃς τόσσα γένοιτο,
 οὐδέ κεν ἀκτῆμων ἐριτίμοιο χρυσοῖο,
 ὅσά μοι ἠνεύκαντο ἀέθλια μώνυχες ἵπποι.
 δώσω δ' ἑπτὰ γυναῖκας ἀμύμονα ἔργα ἰδυίας
 Λεσβίδας, αἷς ὅτε Λέσβον εὐκτιμένην ἔλεν αὐτὸς
 ἐξελόμην, αἷ κάλλει ἐνίκων φῦλα γυναικῶν.
 τὰς μὲν οἱ δώσω, μετὰ δ' ἔσσεται ἦν τότ' ἀπηύρων
 κοῦρη Βρισηῖος· (Il. 9 121–132).

Здесь, перед вами, дары знаменитые все я исчислю:
 Десять талантов золота, двадцать лоханей блестящих;
 Семь треножников новых, не бывших в огне и двенадцать
 Коней могучих, победных, стяжавших награды ристаний.
 Истинно жил бы не беден и в злате высоко ценимом

Тот не нуждался бы муж, у которого было бы столько,
 Сколько наград для меня быстроногие вынесли кони!
 Семь непорочных жен, рукодельниц искусных, дарую,
 Лесбосских, коих тогда, как разрушил он Лесбос цветущий,
 Сам я избрал, красотой побеждающих всех земнородных.
 Сих ему дам; и при них возвращу я и ту, что похитил,
 Брисову дочь...

(пер. Н. И. Гнедича)

Агамемнон называет: семь не знавших огня треножников, десять талантов золота, 20 сверкающих котлов, двенадцать коней. Коней Одиссей описывает, сменив дословный пересказ на вольное изложение, при том, что смысл остается неизменным — это лучшие кони, победители на ристалищах. Кроме этого перечисление оба раза включает семь пленниц, привезенных с Лесбоса и восьмую — Брисеиду, которую Агамемнон возвращает Ахиллу.

«Не знавшие огня» (ἔπτ' ἀπύρων τρίποδας) — важная характеристика, поскольку в текстах микенского времени скрупулезно описываются повреждения, причиненные треножнику использованием на огне. В пиловских текстах (PY Ta 641.1) сохранился перечень, в первой строке которого по отдельности описаны два треножника критской работы (ti-ri-po-de , a₃-ke-u , ke-re-si-jo , we-ke *201^{VAS}), треножник без ручек с одной ножкой (ti-ri-po , e-me , po-de , o-wo-we *201^{VAS} 1) и еще один «треножник критской работы с отожженными ножками (σκέλεα — асс. relationis)» (ti-ri-po , ke-re-si-jo , we-ke , a-pu , ke-ka-u-me-po[ke-re-a₂ , *201^{VAS}]). Как можно видеть, в дворцовом хозяйстве учитывались даже пришедшие в негодность треножники, но Агамемнон в своей речи подчеркивает, что треножники, которые он предназначил в дар, никогда не использовались.

Десять талантов золота (δέκα δὲ χρυσοῖο τάλαντα) не находят прямых параллелей в микенских текстах, где среди ремесленников названы «золотых дел мастера» (/k^hruso-worgoi/), работавшие с золотом как с материалом (PY An 207 [+] 360.10 ku-ru-so-wo-ko VIR 4). Кроме того, имеется загадочный текст PY Ae 303, в котором упоминается «священное золото», ради которого (e-ne-ka , ku-ru-so-jo , i-je-ro-jo) 14 жриц (i-je-re-ja) в Пилосе стали рабынями (do-e-ra).

Упоминания о конях отсутствуют в пиловских и сохранились только в кноссских архивах, где, впрочем, не содержится никаких характеристик животного, кроме возраста (i-qo (ἵππος) 'взрослый конь' vs. po-go

(πῶλος) ‘жеребенок’). Зато к *ἐπὶ τὰ γυναικάς ἀμύμονα ἔργα ἰδυίας* (II. 9 128 = II. 9 269 = II. 19 245) пиловские архивы дают богатый материал для сопоставления.

128/270	δώσω /δώσει δ' ἐπὶ τὰ γυναικάς ἀμύμονα ἔργα ἰδυίας Λεσβίδας, ἃς ὅτε Λέσβον εὐκτιμένην ἔλεξ / ἔλεν αὐτὸς
130/272	ἐξέλεθ', αἱ τότε κάλλει ἐνίκων φύλα γυναικῶν ¹ .

Для Пилоса мы можем подсчитать число пленных женщин, названных по происхождению. Больше всего известно «киферянок» (PY Aa 506 ku-te-ra₃ MUL 218), но следует иметь в виду, что Кифера во II тыс. до н. э. была известным местом торговли, откуда, в том числе могли привозить и пленных женщин. Текст речи Агамемнона в этом пассаже напоминает пиловские документы, в которых перечисляются группами женщины, взятые в плен в различных местах Восточного Средиземноморья.

Женщины в Пилосе² перечисляются обычно вместе с детьми, причем указывается, откуда они родом (ra-mi-ni-ja /Lāmniaia/ ‘лемносянки’,

¹ Семь непорочных жен, рукодельниц искусных, дарую/дарует,
Лесбосских, коих тогда, как разрушил он/ты Лесбос цветущий,
Сам я избрал, красотой побеждающих жен земнородных. (пер. Н. И. Гнедича)

² Приведем данные только серии PY Ab:

Ab 186.A	GRA 2 T 4 TA DA
.B	pu-ro , ra-mi-ni-ja MUL 7 ko-wa 1 ko-wo 2 NI 2 T 4
Ab 189.A	GRA 6 T 7 TA DA
.B	pu-ro ki-ni-di-ja MUL 20 ko-wa10 ko-wo10 NI 6 T 7
Ab 190.A	GRA 3 [[T 9]] DA TA
.B	pu-ro ti-nwa-si-ja MUL 9 ko[-wa]2 ko-wo 1 NI 3 [[T 9]]
Ab 194.A	GRA 3 TA DA
.B	pu-ro]ki-si-wi[-ja] o-nu-ke-ja MUL 7 ko-wa 3 ko-wo 6 NI 3
Ab 210.A	GRA 3 T 6 TA[
.B	a-pu-ko-wo-ko MUL 8 ko-wa 7 ko-wo 8 NI 3 T 6 [
Ab 217.A	GRA 5 T 1 TA DA[
.B	pu-ro ke-re-za , we-we-si-ja MUL 16 ko-wa 5 ko-wo 7 NI 5 T 1 [
Ab 277.A	GRA 3 DA TA
.B	o-wi-to-no MUL 8 ko-wa 5 ko-wo 2 NI 3
Ab 356 [+]	GRA 2 T 2 DA
1049.A	
.B	pu-ro , ra-qi-ti-ra ₂ MUL 6 ko-wa 3 ko[-wo]1 NI 2 T 2
Ab 372.A	GRA 2 T 7 TA DA
.B	pu-ro ko-ro-ki-ja MUL 9 ko-wa 2 [[]] NI 2 T 7
Ab 379.A	GRA 2 T 8 TA DA
.B	e-u-de-we-ro MUL 8 ko-wa 2 ko-wo 3 NI 2 T 8

ki-ni-di-ja /Knidiai/ ‘уроженки Книда’, ki-si-wi[-ja] /Kswiai/ ‘хиосянки’ (cf. Аа 770, Ad 675), ke-re-za /Krētjai/ ‘критянки’, mi-ra-ti-ja /Milātiai/, cf. Аа 798 ‘милетянки’ etc., и каковы их умения и обязанности: a-pu-ko-wo-ko /amphuko-worgoi/ ‘изготавливающие ἄμπυξ’, re-wo-to-ro-ko-wo /lewotro-khowoi/ ‘банщицы’ (ср. λούτρον, гомер. λόετρον), ra-pi-ti-ra₂ /rap-triai/ ‘швей’, pa-wo-ke /pan-worges/ ‘разнорабочие’ (букв. ‘на все руки’), pe-ki-ti-ra₂ ‘стряпухи’, ri-ne-ja /lineiai/ ‘обработчицы льна’ и o-pi-ro-qo /

Ab 382.A		GRA 16	T 8	DA	TA
.B	ro-u-so mi-ra-ti-ra	MUL 54	ko-wa 31[]	ko-wo 20	NI 16 T 8
Ab 388.A		GRA	T 4		
.B	pu-ro a-da-ra-te-ja	MUL []	1	NI	T 4 TA
Ab 417 [+]	1050.A			GRA 6[	
.B	pu-ro , o-ti-ra ₂	MUL 21	ko[-wa	ko-wo]	8 NI 6 [
Ab 515.A		GRA 10	DA	TA	
.B	pu-ro , a-*64-ja	MUL 35	ko-wa 2	ko-wo 1	NI 10
Ab 553.A		GRA 11	T 1	DA	TA
.B	pu-ro , re-wo-to-ro-ko-wo	7	ko-wa 13	ko-wo 15	NI 11 T 1
Ab 554.A		GRA 2	T [		
.B	ne-wo-pe-o	MUL 7	ko-wa 5	k o -wo 5	NI 2 [T
Ab 555.A		GRA 16[			
.B	pu-ro , ra-pi-ti-ra ₂	MUL 38	ko-wa 20	ko-wo 19	NI 16 [
Ab 558.A		GRA 1	T 8	TA	DA
.B	pu-ro , pa-wo-ke	MUL 4	ko-wa 2	ko-wo 1	NI 1 T
Ab 560	pu-ro , ne-we-wi-ja	MUL [			
Ab 562	pu-ro ku-te-ra ₃ [	MUL			
Ab 563	pu-ro , e-ke-ro-qo-no	MUL [			
Ab 564	pu-ro a-ke-ti-ra ₂	MUL [			
Ab 573.A		GRA 5	T 1	DA	TA
.B	pu-ro , mi-ra-ti-ja	MUL 16	ko-wa 3	ko-wo 7	NI 5 1
Ab 575	pu-ro me-ki-to-ki-ri-ta	MUL 1	ko-wo [		
Ab 578.A		GRA 2	T 4	TA	
.B	pu-ro , pe-ki-ti-ra ₂	MUL 7	ko-wa 4	ko-wo 4	NI 2 T 4
Ab 586.A		GRA 7	T 7	DA	TA [
.B	pu-ro ke-re-za , ra-wi-ja-ja	MUL 28	ko-wa 9	ko-wo 5	NI 7 T 7 [
Ab 745.A		GRA T 5			
.B	pa-ke-te-ja , ri-ne-ja	MUL 2	ko-wo 1	NI	T 5
Ab 746.A		GRAT 5			
.B	pa-ke-te-ja , ri-ne-ja	MUL 2	ko-wa 1	NI	T 5
Ab 789.A	pu-ro	GRA 2	T 1 [		
.B	me-re-ti-ra ₂	MUL 6	ko-wo 6	ko-wo 3	NI 2 T 1 [
Ab 899.A		GRA 2	T 2		
.B	pu-ro , o-pi-ro-qo	MUL 8	ko-wa 3	ko-wo 3	NI 2 T 2

opi-loipoi/ ‘остальные’. Засвидетельствованы и ‘отделочницы’ (/aske-triai/, ср. греч. ἀσκεῖω), значительную группу которых упоминает текст PY Aa 717. ro-u-so, a-ke-te-ri-ja MUL 32 ko-wa 18 ko-wo 8 DA 1 TA 1.

Эпитет *idv̄tai* ‘знающие работы (ἔργα)’ имеет параллели в микенском мужском имени Widwos-ios/-iōn, ср. PY Ae 344 pi-ro-wo-na, wi-do-wo-i-jo, i-*65 VIR 1 /Philowonas (ср. Φιλώνας) Widwohjo hius (ср. *viv̄s*)/ ‘Филон, сын (i-*65) Видвоя’.

При перечислении даров Агамемнона Брисеида в Илиаде названа последней — отдельно и по имени. Обозначение женщины по имени встречается как минимум дважды в микенских хозяйственных документах серии Ab: a-da-ra-te-ja /Adrasteia/ и me-ki-to-ki-ri-ta /Megistokrita/. Отметим, что в обоих случаях имена двусоставные и в греческом языке следующего тысячелетия редкие. Характерно, что текст PYAb 558.B, упоминающий четырех мастериц на все руки, находящихся в Пилосе (pi-ro, pa-wo-ke) содержит на обороте только цифры без текста, причем 12 изображено как 7 единиц внизу и 5 наверху, что для десятиричного счета неожиданно. Такого рода записи могли отражать манеру пометать только количественные данные, сохраняя в памяти те детали информации, которые войдут составной частью наряду с числовыми данными в итоговый текст документа.

Эпическое повествование допускает прямой повтор описаний, включая повторение и пересказ прямой речи героя. Сохраняется структура этой речи и (в рассмотренном примере) — последовательность в перечислении. Допускаются лишь сравнительно незначительные вариации текста: помимо замены первого лица на третье при пересказе в разбираемых речах различно описаны достоинства 12 коней, которых Агамемнон обещает Ахиллу. Иная последовательность даров в II. 19 243–248 связана, как это уже отмечалось в комментариях, с ролью Одиссея, который доставляет 10 талантов золота. Сопоставление с микенскими текстами показывает наличие в приведенной речи по крайней мере одной устойчиво повторяющейся детали, соответствующей реалиям последней четверти II тыс. до н. э., включая военные действия на малоазиатском побережье и на островах Восточного Средиземноморья, захват пленных и их перемещение.

ЛИТЕРАТУРА

- Bowra 1952 — *Bowra C. M.* Heroic poetry. London: Macmillan and Company Limited, 1952.
- Hainsworth 1993 — *Hainsworth B.* The Iliad: A Commentary. Volume III: Books 9–12 (gen. ed. G. S. Kirk) Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Kakridis 1971 — *Kakridis J. Th.* Homer revisited. Lund: C. W. K. Gleerup, 1971. (= Publications of the New Society of Letters at Lund. 64.)
- Lord 1962 — *Lord A. B.* Homer and other epic poetry // *Wace A. J. B., Stubbings F. H.* (eds.) A Companion to Homer. London: Macmillan, 1962. P. 179–213.

Недопонимание или переосмысление? ОТРАЖЕНИЕ ГЕСИОДОВСКОГО ОПИСАНИЯ СТИКСА (THEOG. 789) У ВЕРГИЛИЯ

Мария Николаевна Казанская

*Институт лингвистических исследований РАН
(Санкт-Петербург),
subura@mail.ru*

Описание подземного царства в шестой песни *Энеиды* является одной из наиболее богатых с точки зрения интертекстуальности частей поэмы. Обрисовывая детали этого сумрачного пространства перед глазами своих читателей по мере того, как Эней и Сибилла продвигаются вперед, Вергилий насыщает текст отсылками и аллюзиями как к греческой, так и римской поэзии и философии, сочетая греческие религиозные представления с римскими. Доклад посвящен одной особенности течения Стикса, упомянутой Вергилием при описании области Аида, в которой собраны самоубийцы:

[...] *quam vellent aethere in alto
nunc et pauperiem et duros perferre labores!
fas obstat, tristisque palus inamabilis undae
alligat et novies Styx interfusa coerces*¹, «как бы хотели они теперь, оказавшись вновь на воздухе верхнего мира, переносить и бедность, и суровые труды! Но им преграждает дорогу провидение, и связывает грустное болото противной волны, и сдерживает девятикратно протекающий Стикс» (Aen. 6, 436–439)².

¹ В рукописной традиции и в комментарии Сервия текст представлен с большим количеством разночтений. Из наиболее значимых можно перечислить следующие: *fata obstant* ‘судьба препятствует’ (ранний вариант, известный уже Сервию, но в сравнении с *fas obstat*, очевидно, представляющий собой *lectio facilior*; *tristique* (аблятив) вместо *tristisque* — также чтение, которое было известно уже Сервию; *innabilis* ‘по которой не проплыть’ вместо *inamabilis* ‘которую невозможно полюбить’; аблятив *unda* вместо генитива *undae* появился в ряде рукописей, скорее всего, под влиянием конструкции в Georg. 4, 479. Полный список разночтений см. в издании Конте (Conte 2009: 176, *ad loc.*).

² Здесь и далее перевод мой (М.К.); в данном случае, ради целей исследования, он намеренно приближен к оригиналу. Об аллюзии, заключенной в *inamabilis undae* (букв. ‘волны, которую невозможно любить’), см. Pellicia 1990; Horsfall 2013: 330–331.

Выражение *novies Styx interfusa coercet* понимается издателями однозначно как описание девяти колец или изгибов, которыми Стикс обвивает подземное царство. То же выражение встречается у Вергилия еще раз в *Георгиках*, также в описании царства мертвых, но уже без разделения его на отдельные области:

[...] quos circum limus niger et deformis harundo
 Cocyti tardaue palus inamabilis unda
 alligat et novies Styx interfusa coercet, «Их сковывает кругом черная тина
 и уродливый тростник Коцита и своей медленной волной противное боло-
 то, и сдерживает девятикратно протекающий Стикс» (Georg. 4, 478–480).

Несмотря на то, что стих о Стиксе используется оба раза в неизменном виде, при сравнении пассажей из *Энеиды* и *Георгик* обращает на себя внимание изменение конструкции при глаголе *alligat*. Кроме того, во втором случае течение Стикса описывается применительно ко всему Аиду, а не только к области, где удерживаются самоубийцы. Следует также отметить, что и Aen. 6, 438–439 и Georg. 4, 479–480 предваряются узнаваемыми гомеровскими аллюзиями: если во втором случае речь идет об отдельных выражениях в перечне различных категорий усопших, то в первом случае стихи Aen. 6, 436–437 отсылают к горестному восклицанию Ахилла из гомеровской *vékua* (Od. 11, 489–491). Относительно вопроса о том, который из двух пассажей первичен, обычно по умолчанию предполагается, что Aen. 6, 438–439 был написан позже и повторяет Georg. 4, 479–480: даже высказывалось предположение, что эти полтора стиха могли быть вставкой на базе Georg. 4, 479–480, заполняющей оставшийся незавершенным стих *Энеиды*¹. Однако Альдо Сетайоли убедительно показал, что, с учетом хронологии написания песен *Энеиды* и переработки конца *Георгик*, как раз Aen. 6, 438–439 имеет все шансы быть исходным (Setaioli 1969: 11–13).

Между тем, идея о девяти извивах или кольцах Стикса, вполне прижившаяся в последующей литературной традиции², не находит хороших параллелей до Вергилия. Этой детали давались разные объяснения. Норден и Остин в своих комментариях отмечают символичность

¹ Это предположение напрямую отражено в издании Анри Гельзера (Goelzer 1956: 180), который заключает в квадратные скобки слова *inamabilis undae... coercet* (ср. Sparrow 1977: 148).

² Cf. «Selbst der Styx der neunfach fließet» (Schiller, *Hero und Leander*); с отличным представлением о преисподней, «Our prison strong, this huge convex of fire, / Outrageous to devour, immures us round, / Ninefold» (Milton, *Paradise Lost II*, 434–436).

числа девять и поясняют, что *novies* призвано подчеркнуть сковывающую силу Стикса (Norden 1903: 241; Austin: 1977: 158). Это стилистическое наблюдение, несомненно, верно, но не устраняет ощущения, что за девятью кольцами должна стоять конкретная литературная или философская отсылка: с учетом гомеровских аллюзий в стихах, предшествующих Аен. 6, 438–439 и Georg. 4, 479–480, сложно представить себе, что Вергилий просто изобрел эту выразительную деталь в конце описания. Другое объяснение, восходящее еще к античности, видит в девяти кольцах Стикса отражение учения о девяти небесных сферах применительно к подземному царству¹: однако Сетайоли показал, что это представление получило распространение уже после Вергилия и не может объяснять его использование *novies* (Setaioli 1969: 18–20; ср. Horsfall 2013: 331). Сам Сетайоли признает, что об источниках Вергилия можно только строить догадки, но предполагает, что идея могла иметь корни в орфической традиции².

Наконец, на вопрос об источнике идеи о девяти кольцах Стикса давался еще один ответ, который, как ни странно, совершенно не принимается в расчет исследователями Вергилия. М. Л. Уэст в своем комментарии к *Теогонии* кратко замечает, что Вергилий неверно понял описание Стикса у Гесиода (West 1966: 374, ad Hes. Th. 790):

[...] πολλὸν δὲ ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
 ἐξ ἱεροῦ ποταμοῖο ῥέει διὰ νύκτα μέλαιναν
 Ὀκεανοῖο κέρας· δεκάτῃ δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται·
 ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
 δίνης ἀργυρέης εἰλιγμένος, εἰς ἄλλα πίπτει·
 ἡ δὲ μί' ἐκ πέτρης proréει, μέγα πῆμα θεοῖσιν, «Это (т.е. Стикс) приток
 Океана, который (Стикс) обильно проистекает из священной реки (Океана) под землей с ее широкими дорогами через черную ночь; ему (Стиксу) дана в удел десятая доля; девятью же другими <долями> он (Океан), обвив кругом землю и широкую спину моря, змеясь своими серебряными водоворотами впадает в море; а тот (Стикс), великое несчастье для богов, единственный проистекает из скалы» (Hes. Th. 787–792).

Картина, описанная Гесиодом, достаточно проста: Стикс является притоком Океана, протекающим, в основном, под землей, и по объему

¹ Serv. Comm. in Aen. 6, 127 (но см. другое объяснение к стиху 439); к этой идее с одобрением относился Норден (Norden 1903: 26–28).

² «Si può ritenere probabile che l'immagine dei nove meandri dello Stige non sia stata creata da Virgilio, ma che egli la trovasse in qualche poema orfico» (Setaioli 1969: 21).

воды составляет десятую его часть. Однако формулировка затруднена тем, что субъект на протяжении описания неоднократно меняется: особенно проблематичным является переход от *δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται* (о Стиксе) к *εἰς ἄλα πίπτει* (об Океане), и лишь внимание к пассажи в целом позволяет установить, что подлежащим при *πίπτει* должен быть Океан, а не Стикс¹. Но неверное отнесение *ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ ἐννέα ὧτα θαλάσσης... εἰλημένος εἰς ἄλα πίπτει* к Стиксу действительно могло стать источником идеи о девяти извилах подземной реки у Вергилия. Разумеется, это не свидетельствует о плохом знании греческого Вергилия (ср. деликатность замены многозначного слова *μοῖρα* на числительное наречие *novies*)². Скорее всего, это не является также свидетельством поверхностного или небрежного чтения: вполне можно представить такое переосмысление гесиодовского пассажа в случае, если Вергилий при описании Стикса опирался не на полный текст Гесиода, а на выписанную цитату, например, с опущенным стихом 792 (о методах работы Вергилия с текстами своих предшественников, см. Nelis 2010: 14–15, *et passim*). В любом случае, Вергилий был достаточно уверен в аллюзии, чтобы использовать ее дважды (Aen. 6, 439; Georg. 4, 480), и, можно отметить, что первые слушатели и читатели поэты также не указали ему на ошибку. Есть, однако, один след того, что неточность Вергилия все-таки могла быть замечена уже в античности. Стаций, узнаваемо адаптируя вергилиевское выражение в *Fuivaude*, нарочито опускает наречие *novies*: *et Styx discretis interflua manibus obstat*, 'и Стикс, протекая между ними, преграждает дорогу обособленным усопшим' (Stat. Th. 4, 524).

ЛИТЕРАТУРА

- Austin 1977 — Austin R. G. (ed., comm.) P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Conte 2009 — Conte G. B. (ed.) P. Vergilius Maro: Aeneis. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.

¹ См. West 1966: 374; отдельное пояснение конструкции дается в схолиях к Гесиоду (schol. in Theog. 787).

² Похоже, что и в греческой традиции были попытки переосмыслить гесиодовское описание Океана, несущего девять десятых воды, как Океана, текущего девятью руслами (Procl. in Tim. 3. 180, 8 = Orph. fr. 116).

- Goelzer 1956 — *Goelzer H.* (éd.) *Virgile, Énéide*. Tome I: livres I–VI. Paris: Les belles lettres, 1956.
- Horsfall 2013 — *Horsfall N.* (ed., comm.) *Virgil, Aeneid 6: A Commentary*. Berlin, Boston: de Gruyter, 2013.
- Nelis 2010 — *Nelis D. P.* *Vergil's Library // A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition* / ed. by J. Farrell, M. Putnam. Malden, Oxford, Chichester: Wiley–Blackwell, 2010. P. 13–25.
- Norden 1903 — *Norden E.* (ed., comm.) *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- Pellicia 1990 — *Pellicia H.* *Aeschylean ἀμέγαρος and Virgilian inamabilis* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 84, 1990. P. 187–194.
- Setaioli 1969 — *Setaioli A.* *Noviens Styx interfusa (Aen., VI, 439 — Georg., IV, 480)* // *Atene e Roma* 1 (16), 1969. P. 9–21.
- West 1966 — *West M. L.* (ed., comm.) *Theogony*, edited with *Prolegomena and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

«СОБРАНИЕ БОГОВ» НА ГРЕЧЕСКИХ ВАЗАХ: АТТИКА VS АПУЛИЯ

Людмила Ивановна Акимова

*Государственный музей изобразительных искусств
имени А. С. Пушкина (Москва)
akimova@artsmuseum.ru*

Собрание богов — одна из заметных тем греческого искусства эпохи архаики и классики, запечатленная на ряде виднейших памятников: от Вазы Франсуа (ок. 560 до н.э.), с изображением шествия богов на свадьбу Пелея и Фетиды, через восточный фриз Парфенона (447–432 до н.э.), представляющий сидящих олимпийцев на празднике Великие Панафи-неи, — до монументальных погребальных ваз позднеклассической Апу-лии (IV в. до н.э.), где группы богов встречаются в мифологических и «бытовых» ситуациях (амазономехия, выезд Амфиарая, смерть Ипполи-та и др.). Кстати, «12 богов» появились в греческом искусстве не раньше Парфенона (где их на фризе, однако 14), и в полном составе более прак-тически нигде не фигурируют. Аттическая вазопись IV в. до н.э. уже шла к своему закату, тогда как западногреческая как раз входила в полосу своего пышного расцвета. Но некоторое несовпадение во времени не мешает заметить глубокие отличия двух языков: аттического оригинала и его апулийского «перевода». Такая постановка вопроса оправдана как аттическим происхождением вазописи западных греков, так и постоянной ориентацией последней на идеалы метрополии.

1. Уже в эпоху архаики боги в аттическом искусстве предстают единым сплоченным содружеством (ср. Вазу Франсуа, динос Софила), иногда начиная распадаться на две группы, как кажется, следуя Гомеру (Ном. II. XX. 1–30), где боги делятся на защитников и противников троянцев, в целом представляя внутренне диалектический коллектив. Это очевидно как в монументальной скульптуре — в Парфеноне, в Ге-фестейоне (440–420 до н.э.), так и в вазописи — ср. килик Олтоса, ки-лик Макрона и др. (510–500 до н.э.; ок. 470 до н.э. и др.). Олимпийцы в Аттике — единая божественная семья.

В Апулии боги обычно появляются в верхней части двухъярусных композиций, как высшие судьи и блюстители справедливости, тогда как в нижней показана некая мифическая ситуация: выезд Диониса с Ариадной, отправление Амфиарая, безумие Ликурга, битва греков с амазонками (Trendall, Cambitoglou I, 1978: Pl. 203,1) и т.д. Не всегда понятна обусловленность выбора божественных персон: чаще других это Гермес, Афина, Аполлон с Артемидой и Афродита с Эротом. Они не выдают никакого участия в происходящем событии, будучи заняты неторопливыми диалогами или пребывая в созерцательном одиночестве.

2. В аттических композициях всегда выделяется центр божественного мира, от которого исходят импульсы жизни и деятельности: обычно это центральная пара богов — Зевс и Гера (или один Зевс), за которой следуют другие, менее статусные (ср. килики Олтоса и Сосия, фриз Парфенона).

В апулийских сценах очевидна децентрализация олимпийского общества. Границы мира богов не очерчены — по смыслу нет ни первых, ни последних, и ничего не изменилось бы от их перестановки. Иерархия здесь редко соблюдается и, очевидно, не является первейшим принципом.

3. Боги Аттики всегда предстают в праздничной атмосфере. Они восседают на дифросах (Зевс порой на троне), у Сосия покрытых роскошными львиными шкурами; у них есть свои виночерпии, возливающие в фиалы. Всегда изображается *начало* ритуального события, за которым последует торжественная кульминация. Например, Геракл в сопровождении Афины будет введен на Олимп и удостоится посмертной чести быть богом (Kunisch 1993: Abb. 1–4). В этих сценах всегда присутствует строгое, организованное, «официальное» начало. Они представляют Культуру.

Боги Апулии изображаются в естественной среде, сидящими на каких-то уступах и пригорках, прямо на земле, в простой обстановке, без слуг и виночерпиев. В их группах не заметно конструктивного начала, и сами они, лишённые энергии, вялы и выглядят отчасти «рустиками». Их мир — Природа, и не случайно в ряды олимпийцев настойчиво вторгается Пан — правда, очеловеченный и отличный от козлоногого зооморфного Эгипана, но все же далеко не олимпиец. Если в Аттике будущее впереди, оно предначертано божественным словом и делом, то в Апулии оно чревато смертью, и все лучшее как раз позади, в ретроспективе. Идет последняя схватка жизни и смерти, в которой смерть

победит. Затем вновь будет восстановлен жизненный цикл, но разрыв двух уровней — страстного человеческого и бесстрастного божественного — слишком очевиден. Если в Аттике боги олицетворяют высший порядок, согласно которому смерть неизбежна, в Апулии они гарантируют новую жизнь и сами уподобляются смертным.

4. В Аттике «собрания» предполагают фактически только олимпийцев. Они не включают богов Нижнего мира — Аида, Персефону и их окружение. Кроме знаменитой фрески Полигнота «Загробный мир» в дельфийской Лесхе книдян (Paus. X. 28–31), картины такого рода малочисленны и — целиком обходятся без божественных фигур.

В Апулии, напротив, этот аспект с середины IV в. до н.э. получил особый акцент, и возник целый ряд изображений преисподней. У нее, что удивительно, всегда есть центр — дворец Персефоны и Аида, вокруг которого вращается насыщенная потусторонняя жизнь (ср. кратер из Альтамуры в Неаполе — Trendall, Cambitoglou 1978: Pl. 161,1), со своими судьями, праведными и караемыми грешниками, со своими адъютантами — Гекатой, Фуриями, Пойнами, Эриниями. Туда являются как герои, так и верховные боги. Сама Персефона лишь половину или треть года проводила с Аидом; сюда к ней, по решению Зевса, спускался Адонис, также отбывавший в Аиде часть посмертного бытия; там были пленены Тесей с Пирифоем, мечтавшие похитить царицу Низа; постоянно водил души Гермес; приходил Орфей с просьбой отпустить Евридику, приводя с собой соплеменников-фракийцев; являлась Афродита забирать Адониса на предназначенное для них обоих время; нисходил Дионис вместе со своей свитой; Геракл извлекал Кербера на землю и затем возвращал обратно. Дверь Аида (изображена на одной вазе) никогда не закрывалась. Если в Аттике Олимп сосредоточенный и цельный, а Загробный мир (ср. Полигнот) аморфный, из единичных групп и фигур, то в Апулии, напротив, рыхловатому Олимпу противопоставит хорошо устроенный, «космический» потусторонний мир, отличный от того ужасного царства, с которым довелось общаться Одиссею (Hom. Od. XI).

5. В этом смысле любопытно выведение в Апулии из числа олимпийцев Диониса — бога, на Вазе Франсуа первым приветствующего новобрачных; на фризе Парфенона сидящего рядом с Гермесом и Деметрой (Neils 1999: 12); на килике Сосия он видится в центре одной из сторон, затмевая самого Зевса (Kunisch 1993: Abb. 3). А на апулийском Олимпе Дионис не принят. Хотя, судя по сцене мастера Дария

на кратере в Толедо (Carpenter 2009: Fig. 6), где Дионис пожимает руку Аида, он тоже нисходил в преисподнюю с неких божественных высей. Вместе с тем Дионис — одна из центральных фигур апулийского космоса. Это бог вина и винограда, бог мистерий и таинственный критский Загрей, образ которого был положен в основу орфических мистерий, укорененных в Великой Греции, и в том или ином виде присутствует на подавляющем большинстве ваз.

Недопущение Диониса на апулийский Олимп говорит о том, что он бог «переходов», страстей и смерти, которая претворяется в новую жизнь. Дионис выступает на западногреческих вазах в двух разных формах — как символически умирающий юноша, который сидит в центре маленькой группы и ему несут дары-«жизнь» (ср. Trendall, Cambitoglou 1978: Pl. 111,3), и в оргиастическом ритуале, при страстных звуках флейты, под удары тимпана, в ночной тьме, освещаемой светом горящих факелов (Ibid.: Pl. 155,6). Это старый аттический тип с силенами и менадами, но без открытой эротики, без итифаллизма и брутальных фактов пожирания растерзанной жертвы. Все бурное здесь затушевано, и мясо заменено пифагорейским хлебом и фруктами; орфическая жертва младенца тоже скрыта глубоко внутри. Идеализация архаичного ритуала и его иконографии явно имело место под воздействием новых идей Италии — Пифагора, Орфея, а также афинян Платона и Эпикура. Эллинские олимпийцы бодры, активны и руководят духовной и практической жизнью народа. А апулийские «живут незаметно».

Страстность и бурная деятельность Диониса — при абсолютной бесстрастности и бездеятельности олимпийских богов — заставляет задуматься о близости мыслей вазописцев к философии Эпикура: боги бессмертны и блаженны, а блаженство это праздность, и боги, живущие в некоем междумирье, мало связаны с людьми. Но на поздних вазах Апулии, в частности, у Балтиморского мастера, замечается новшество: лица олимпийцев отмечены печатью страдания, сопереживания смерти людей (Trendall, Cambitoglou 1982: Pl. 333,1b). Если у афинян на вазах и надгробных рельефах сами умершие и их родные оплакивали скорбную участь людей, то у поздних западных греков — боги скорбят о людях.

Наряду с Дионисом возглавляет божественный мир апулийцев Афродита с Эротом, тоже часто предельно обмирщенная и неотличимая от смертных женщин (см. наименование таких фигур: «Дионисоид», «Афродитоид» — Smith 1976). В Апулии боги растворяются в людях — смертные восходят к богам.

Неслиянность образов двух Дионисов, аттического бога оргий, Люсия (Развязывающего), и мало чем отличимого от обычных юношей сидящего с дарами Диониса апулийских ваз, говорит о трудном опыте «перевода» аттических стандартов на апулийский язык, где все акценты в «собраниях богов» стали смещаться к Низу и где стирание границ между богами и людьми стало новым принципом отношения к миру.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Carpenter 2009 — *Carpenter T.H.* Prolegomena to the Study of Athenian Red-Figure Pottery // *American Journal of Archaeology* 113, 2009. P. 27–38.
- Kunisch 1993 — *Kunisch N.* Herakleseinzug und Götterspende // *Antike Kunst* 36, 1993. S. 11–23.
- Neils 1999 — *Neils J.* Reconfiguring the Gods on the Parthenon Frieze // *The Art Bulletin* 1 (81), 1999. P. 6–20.
- Smith 1976 — *Smith H. R. W.* Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting. Ed. by K. J. Anderson. Berkeley, Los Angeles, London; University of California Press, 1976.
- Trendall, Cambitoglou I–II, 1978–1982 — *Trendall A.D., Cambitoglou A.* The Red-Figured Vases of Apulia. Vol. I–II. (Oxford Monographs on Classical Archaeology). Oxford, Clarendon Press, 1978, 1982.

«ПОСЛАНИЕ АРИСТЕЯ» И КОНЦЕПТ ПЕРЕВОДА В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Анна Алексеевна Новохатько

*Институт классической филологии,
Университет Аристотеля (Салоники, Греция);
Семинар по греческой и латинской филологии,
Университет им. Альберта Людвига (Фрейбург, Германия)
anna.novokhatko@altphil.uni-freiburg.de*

Концепт перевода и переводчика в античности вообще и в Древней Греции особенно остаётся противоречивым, несмотря на посвящённую ему обширную исследовательскую литературу¹. Нежелание греков классического периода учить иностранные языки хорошо известно и обычно объясняется их сознанием собственного культурного превосходства (Momigliano 1975). Языками в классический период владели рабы, наёмные работники и порой торговцы. В теоретических рассуждениях (например, диалогах Платона или трактатах Аристотеля) мало говорится об иностранных языках, и языки вообще попадают под категории «греческий» и «варварский». Военные и торговцы приспособлялись, усваивая набор слов местных наречий, если им приходилось по долгу службы задерживаться на той или иной территории. Картина стала постепенно меняться с экспансией Александра на Восток и с изменившейся ролью греческого как второго языка местной администрации в эллинистических царствах.

Скудный историографический и эпиграфический материал тем не менее даёт основание предполагать, что терминология профессиональных переводчиков существовала уже с V в. до Р.Х. Приблизительно с этого

¹ См. (Wiotte-Franz 2001). См. также недавнюю диссертацию с обширной библиографией (Országh 2019). Концепта перевода как такового в классической Греции не существовало, он появится позже, в Риме, с программой перевода образов греческой литературы на латинский и палитрой таких терминов, как *vertere, mutare, transferre, Latine exprimere* и др. (ср. Cic. *De or.* 1, 155; Quint. 10, 5, 2–3; Plin. *Ep.* 7, 9, 2).

времени засвидетельствован общеупотребительный термин *ἐρμηνεύς*, относящийся как к устному, так и к письменному переводу¹.

В этой связи полезной представляется разработанная Карлом Тиме схема исторических «типов перевода». Для определений процесса взаимодействия между языками по отношению к адресатам и способам перевода Тиме использует четыре глагола: *auslegen*, *übersetzen*, *übertragen* и *dolmetschen* (Thieme 1955; 1956):

Язык сакральный 'толковать профану' 'auslegen'	Язык ведомственный 'переводить простому человеку' 'übersetzen'	<i>Перевод точный</i>
Язык литературный 'излагать публике' 'übertragen'	Язык деловой 'переводить разговор двух торговцев' 'dolmetschen'	<i>Перевод свободный</i>
<i>Особый случай</i>	<i>Повседневность</i>	

Одним из самых примечательных литературных свидетельств греческого перевода является анонимное «Послание Аристее Филократу» (II в. до Р.Х.). Согласно сюжету «Послания», царь Египта Птолемей Филадельф поручил Аристее привезти из Иерусалима по шесть переводчиков от каждого из двенадцати колен Израилевых, чтобы перевести книги Моисеева Закона (Торы) на греческий язык (*Ἡ μετάφρασις τῶν Ἑβραϊκῶν*). Автор послания сообщает о поездке к иудейскому первосвященнику в Иерусалим по инициативе царского библиотекаря перипатетика Деметрия Фалерского, желавшего приобрести для Александрийской библиотеки греческий перевод Пятикнижия, дабы прибавить его к собранию законов, уже хранящемуся в Александрийской библиотеке (Rajak 2008: 177). Пришедшим в Александрию с ценной рукописью переводчикам царь устраивает недельный пир, во время которого испытывает их мудрость (Посл. *Арист.* 187–300). Семьдесят два переводчика прибыли на остров Фарос и перевели Тору на греческий язык в течение семидесяти двух дней, при этом согласие перевода было

¹ Ср. *IG* IV 951, 88 (IV в. до Р.Х.): *ἡρμάνευσε*, Hdt. 2, 154: *οἱ νῦν ἐρμηνέες ἐν Αἰγύπτῳ γεγόνασι*, Hdt. 2, 164: *οἱ ἐρμηνέες*; Xen. *Anab.* 1, 2, 17: *πέμπας Πύρρητα τὸν ἐρμηνέα*. Примечательно, что у Пиндара это же слово означает 'толкователь поэзии для несведущих' (Pind. *Ol.* 2, 85).

достигнуто путём сравнения вариантов каждого из них. Новый перевод был прочитан Деметрием перед собранием александрийских евреев, и те засвидетельствовали его верность еврейскому оригиналу. После этого собрание произнесло проклятие на каждого, кто осмелится внести в текст любого рода изменения (Посл. Арист. 308–311).

Концепт перевода и толкования / разъяснения занимает, таким образом, центральное место в «Послании Аристее», что отражается в его лексическом выборе. Используя термины *ἐρμηνεία* ('перевод') и *μεταγραφή* ('перепись, транскрипция'), автор использует их узко терминологические значения: 'стиль, толкование' для *ἐρμηνεία* и 'исправление' для *μεταγραφή*. Точно так же он играет с двойным значением слова *διασάφης*, ссылаясь на контекст из Второзакония (1:5) и на терминологическое значение корня 'прояснение, толкование'. Подобным образом он использует двойные коннотации *μεταφέρειν* и *ποιεῖν ἀφαίρεσιν*, отсылая одновременно к Второзаконию (4:2) и к критическому методу перестановки поэтических текстов (Матусова 2015: 83).

Греческий перевод Моисеева Закона имел двойственную природу: с одной стороны, Закон, переведённый на греческий язык, передавался александрийским евреям, как он передавался евреям в книгах Исход, Второзаконие и Ездры и Неемии, причём категорически запрещалось хоть как-то менять содержание. С другой стороны, по мнению автора, греческий перевод Закона был прежде неудовлетворительным, и семьдесят два эксперта были привлечены для достижения точности и ясности стиля и толкования (*ἐρμηνεία*).

Тебе необходимо иметь у себя (в библиотеке) и эти книги, после того как они будут тщательно исправлены (*διηκριβωμένα*), ибо это философское и чистое законодательство, и оно божественно... Итак, если тебе, царь, угодно, пусть напишут иудейскому первосвященнику в Иерусалим, чтобы он прислал мужей особо добродетельной жизни и преклонного возраста, сведущих в своём законе, по шести от каждого колена, чтобы мы, достигнув согласия по большинству голосов, проверили текст (*τὸ σύμφωνον ἐκ τῶν πλείονων ἐξετάσαντες*) и получили точный перевод (*λαβόντες τὸ κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ἀκριβές*). Мы положим его на почётном месте (*θῶμεν εὐσήμεως*), достойно и самого дела и твоего намерения (*ἀξίως καὶ τῶν πραγμάτων καὶ τῆς σῆς προαίρεσεως*)¹.

«Послание Аристее» (31–32)

¹ Здесь и далее перевод мой.

В конце «Послания» автор сообщает, что эксперты предприняли исправления (*μεταγραφή*), и что исправление увенчало процесс перевода и разъяснения (*ἐρμηνεία* и *διασάφησης*) текста.

Через три дня Деметрий, взяв переводчиков с собой и пройдя по морской насыпи семь стадий по направлению к острову Фаросу, перейдя затем мост, пришёл к северной части острова. Там собрал он мужей в роскошном уединённом доме на морском берегу и предложил этим мужам исполнить дело перевода (*παρεκάλει τοὺς ἄνδρας τὰ τῆς ἐρμηνείας ἐπιτελεῖν*), так как всё необходимое для занятий было в их распоряжении. И они повели дело, советуясь друг с другом по всем пунктам путём сравнения переводов отдельных лиц (*ἕκαστα συμφωνῶνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς*). А то, что они единодушно признавали соответствующим подлиннику (*τὸ δὲ ἐκ τῆς συμφωνίας γινόμενον πρεπόντως ἀναγραφῆς*), было записано Деметрием в таком виде. Заседания их продолжались до девятого часа, после же этого они отпускались для ухода за телом, так как у них в изобилии было всё, чего они пожелают... Согласно обычаю всех иудеев, они омывали руки в море и молились Богу, после чего обращались к чтению и толкованию каждого параграфа (*ἐτρέποντο πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν καὶ τὴν ἑκάστων διασάφησιν*).

«Послание Аристее» (301–305)

Качество перевода, таким образом, выверялось, менялось и улучшалось. По словам Деметрия, всех, кто прежде приводил выдержки из Писания в неточном переводе, постигла кара Божия. Например, историк Феопомп более чем на тридцать дней лишился рассудка, потому что намеревался использовать в своих «Историях» выдержки из Закона, переведённые ранее неточно (*μέλλων τινὰ τῶν προηρμηνευμένων ἐπισφαλέςτερον ἐκ τοῦ νόμου προσιστορεῖν*, Посл. Арист. 314). Трагик же Феодект потерял зрение, когда хотел использовать в трагедии часть библейского текста (*παράφέρειν μέλλοντός τι τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῇ βίβλῳ πρὸς τι δρᾶμα*, Посл. Арист. 316). Поняв, за что на него наслана такая кара, он помолился Богу и через какое-то время снова прозрел.

«Послание Аристее» имеет, таким образом, особое значение в греческой концептуализации перевода — пользуясь схемой Тиме, в первую очередь литературного, но также и сакрального. Впервые обозначены задачи, цели и условия работы переводчиков, а значит, разрабатывается специальная терминология профессионального перевода. Поводом, вероятно, послужили потребности еврейской общины в Александрии, однако осознание значимости перевода и толкования текста в более ши-

роком контексте связано с александрийскими филологическими традициями и — как следствие — с распространением Библии в эллинистическом и греко-римском мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Brodersen 2008 — *Brodersen K.* Aristeas. Der König und die Bibel. Übersetzt und herausgegeben. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008.
- Матусова 2015 — *Matusova E.* The Meaning of the *Letter of Aristeas*. In light of biblical interpretation and grammatical tradition, and with reference to its historical context. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Momigliano 1975 — *Momigliano A.* Alien wisdom: the limits of hellenization. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Országh 2019 — *Országh J.* Recherches sur le vocabulaire grec de la traduction. Littératures. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT: 2019STRAC018. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02536633> [21.03.2021]
- Rajak 2008 — *Rajak T.* Translating the Septuagint for Ptolemy's Library: myth and history // Karrer, M. and Kraus, W. (eds.) *Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. S. 176–193.
- Thieme 1955 — *Thieme, K.* Die geschichtlichen Haupt-Typen des Dolmetschens // *Babel* 1, 1955. S. 55–60.
- Thieme 1956 — *Thieme, K.* Die Bedeutung des Dolmetschens für die „Weltgeschichte Europas“ // *Schriften des Auslands- und Dolmetscherinstituts der Universität Mainz in Gernersheim* 1, 1956. S. 9–24.
- Wiotte-Franz 2001 — *Wiotte-Franz, C.* *Hermeneus und interpres*. Zum Dolmetscherwesen in der Antike. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 2001.

БАЛКАНСКАЯ ГРАММАТИКА И ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИИ

FOUND IN TRANSLATION:
ENCODING THE SOURCE OF FEAR BY CASES AND PREPOSITIONS
IN THE BALKAN LANGUAGES

Ekaterina Tarpomanova

Saint Kliment Ohridski University of Sofia (Bulgaria)
tochitsaaa@gmail.com

Bilyana Mihaylova

Saint Kliment Ohridski University of Sofia (Bulgaria)
bilydim@gmail.com

0. FEAR AND ITS REPRESENTATION IN LANGUAGE

In all psychological classifications, fear is presented as one of basic and most universal human emotions. It causes standard reactions, known as fight-or-flight response, which, to all appearances, have similar lexicalizations in languages. The semantic development of words denoting fear is often transparent: the words meaning ‘fear, fright’ in human languages commonly originate from lexemes with primary semantics connected to the physical actions or expressions of this emotion as ‘go away, run’, ‘tremble, shake; be cold, chilly shiver’, ‘freeze, be stiff, be paralysed; catch, grasp’, ‘be struck’ (Buck 1949: 1153). The human behaviour as a response of fear may be encoded in grammar, too. In a previous work we analyzed the verb diathesis in fear constructions, which, in our view, represents the fear as an inner experience in the languages of the Balkan *Sprachbund* (Tarpomanova, Mihaylova, Krastev 2019). In this paper we will focus on the way the universal reaction of distancing from the source of fear may be represented by grammatical means. In many languages, the fear constructions are a metaphorization of the avoidance response to fear. Our aim is to show how the psychological reaction and the resulting behaviour are translated by means of grammatical features and furthermore the correspondences of those metaphorical translations between the Balkan languages that are due to the processes of interference in the development towards analytism of their noun systems.

1. TWO STRATEGIES TO ENCODE THE STIMULUS IN FEAR CONSTRUCTIONS

The argument structure of predicates denoting the emotion of fear involves two participants: the experiencer and the stimulus. The experiencer of the psychological state can appear as either the subject (ES: *Mark fears Mary*) or the direct object (EO: *Mary frightens Mark*). Verbs like *fear* describe a habitual attitude towards some entity whereas verbs like *frighten* describe an externally caused emotional episode (Hartshorne et al. 2016: 268). Here we will explore the reaction of the verbs from the *fear*-type where the experiencer is mapped as subject.

The patterns by which semantic structures of fear verbs are conceptualized syntactically in human languages are different. Two main strategies may be outlined in the syntactic expression of the stimuli of fear when the experiencer appears as subject: (i) The stimulus is encoded as direct object in opposition to the higher thematic role of the experiencer (Grimshaw 1990: 16, Temme 2018: 13) as a consequence of a cognitive process where the experiencer pre-existed the stimulus. (ii) The stimulus is introduced by oblique cases (genitive/ablative and more rarely by instrumental) or prepositions expressing distancing behaviour (Lakey 2016: 42) the fleeing being the most common reaction to the fear.

The first strategy may be seen in many languages of the world, see the data extracted in Valency Patterns Leipzig Online Database (ValPaL). Languages as Arabic, Japanese, Bora encode the fear stimuli in Accusative. Concerning the Balkan areal in Antiquity this was the common strategy in Ancient Greek and Latin.

The second strategy is attested in many Indo-European languages, including all the Slavic languages, Old Persian, Armenian, but also in Evenki (a Tungusic language) and Ket (a Dené-Yeniseian language).

2. TRANSLATING STIMULUS IN ANCIENT LANGUAGES ON THE BALKANS

2.1. The main Latin ES verbs for fear, regardless of their origin, are active and transitive, i.e. the fear stimulus is expressed in accusative: *timeō*, *metuō*, *paveō*, *formīdō* ‘fear, be afraid of’, *horreo* ‘stand erect, tremble at, be afraid of’, *tremō* ‘tremble at, be afraid of’, *trepidō* ‘tremble at, be afraid of’. In Latin only the verb *vereor* ‘feel awe of, reverence, revere, respect; fear, be afraid of’ is deponent, i.e. inactive.

2.2. In Ancient Greek we find both strategies of expression of the stimulus. However, it is most often encoded as direct object.

2.2.1. Stimulus encoded as direct object

δεῖδω (old perfect *δε-δFοια) ‘fear; be alarmed, be anxious’;

τρέμω ‘tremble, quake, quiver; tremble with fear; tremble at, fear’;

τρομέω ‘tremble, quake, quiver, esp. from fear’; c. acc. ‘tremble before or at a person, stand in awe of’;

τρέω ‘turn to flee, flee in terror, be afraid, fear.’

2.2.2. Stimulus introduced by the preposition *ὑπό* followed by genitive *ἀτύζομαι* ‘to be distraught from fear, bewildered, flee bewildered.’

2.2.3. State of transition

The mediopassive verb *φέβομαι* ‘flee in panic’, attested only in Homer and his imitators, the intransitive middle iterative *φοβέομαι* ‘to be put to flight (Hom), terrify, alarm (Hom+)’ and the transitive active causative *φοβέω* ‘put to flight (Hom), to be seized with fear, be affrighted (Hom+)’, which is a back-formation from *φοβέομαι* according to Jasanoff (2003: 134), are related to PSI. **bĕgati* < IE **b^hegw-* ‘run, flee’. The inactive verbs *φέβομαι* and *φοβέομαι* can be used with the preposition *ὑπό* plus dative/genitive, on the one hand, or as transitive with accusative, on the other.

The semantic transformation from movement (flight) to emotion (fear) has been accompanied by changes in the predicate structure of the mediopassive, which affected the realization of the internal argument. In Homer *φοβέομαι* is used with the genitive/dative, rarely with the accusative, or with the preposition *ὑπό*, while in Thucydides (5th century BC) the semantic change is already present: the active transitive verb means ‘terrify, alarm’, and the inactive one means ‘fear’ and is used with the accusative (see also Kitis 2009: 436 sqq.)

2.3. In Old Church Slavonic the stimulus of fear type verbs is expressed with ablative preposition or genitive case. It is well known that the ablative has been lost and its functions have been subsumed under the genitive marker.

БѢСѢ НЕ БОИЖ СѦ (CP)

‘I am not afraid of evil spirits.’

НЕ ОУБОИЖ СѦА ЗѢЛА БѢКО ТѢИ СО МНОИЖ ЕСИ (CP)

‘I am not afraid of evil if you are with me.’

ОУЖЕ НЕ СТРАШѢ СѦ ПРОТИВНААГО (CP)

‘I am no longer afraid of the enemy.’

2.4. In the ancient languages in the Balkan area, the predominance of the first strategy of marking the stimulus in fear constructions is obvious: the stimulus is encoded as a direct object in all Latin and in most Ancient Greek verbs, including *δειδω*, the basic verb expressing fear in Ancient Greek. In Old Church Slavonic, the second strategy which encodes distancing behavior is used exclusively.

3. TRANSLATING FEAR STIMULUS IN THE MODERN BALKAN LANGUAGES

3.1. Fear stimulus translated by cases

As it is well-known, one of the main common features in the analytical development of the noun system of the Balkan languages is the fusion of genitive and dative: in Bulgarian and Romanian they are formally expressed by the dative inflection, while in Greek it is the genitive that bears the functions of the dative (cf. Асенова 2002: 81). In Albanian the two cases do not differ formally, and additionally the ablative has a different inflection for the indefinite plural (-*sh*), which has emerged from an old Locative (Demiraj 1973: 64).

3.1.1. After the process of case fusion has been accomplished, the dative assumed the functions of the genitive (and the ablative) covering also the meaning of distancing in the case of verbs expressing fear. This outcome is particularly noticeable in Albanian, where the majority of the verbs for fear are used with the Dative. In Romanian the dative may be found in several periphrastic constructions.

Alb. *Nuk i frikem vdekjes*. 'I don't fear death.'; *Nuk u tutet vështirësive*. 'He is not afraid of the difficulties.'; *I trembej atij*. 'He was afraid of him.' (FShS)

Rom. *a duce frica cuiva* 'be afraid of somebody', lit. 'bring fear to somebody'; *a lua frica cuiva* 'be afraid of somebody', lit. 'take the fear of somebody' (РБФР 403); *Are frica lui Dumnezeu*. (collocation) 'He has fear of God.'

As in Bulgarian, the development towards analytical noun system resulted in complete loss of the cases, the correspondence of the dative pattern is a prepositional phrase headed by *на*, which may be replaced by a dative pronominal clitic.

Bulg. *Не му се плаша*. (МДАБЯ 186) 'I am not afraid of him'; *Никога не съм правила козунак, имам му страх от едно време*. (svatbata.bg) 'I have never made Easter cake, I have been afraid of it ever since.'

However, the dative pattern of fear constructions in Bulgarian is rather rare and limited to dialectal and colloquial use.

3.1.2. The accusative remains a sustainable strategy mainly for active verbs and, additionally, for the Greek deponent verb *φοβάμαι*.

Alb. *S'i druajmë armiqtë*. (FShS) 'We are not afraid of the enemies.'

Gr. *Φοβάμαι τα λάθη*. (athensnlp.gr) 'I am afraid of mistakes.'

In Old and Middle Romanian the verb *a teme* appears as active (inherited from Latin) or as reflexive (possibly a Slavic influence according to Pușcariu 1940: 277). The number of the reflexives increases in the Middle Romanian period (Pană Dindelegan 2016: 206–207). The verb can be used with the dative, with a prepositional phrase, and with the accusative (ib. 76). The raise of the Dative constructions are explained with Slavic influence (ib. 88). These variants were eliminated from standard Romanian (ib. 86) but are still maintained in XIX-century literature:

Tu, ce nu temi furtuna și durerea... (Mihai Eminescu, *Odin și poetul*) 'You, who don't fear fortune and suffering...'

N-ai frică de trăsnet? Teme pe zei? (George Coșbuc (trad.), Virgiliu, *Eneida*) 'Aren't you afraid of thunderbolts? Are you afraid of the gods?'

Interestingly enough, the Albanian expression *kam frikë* 'be afraid', lit. 'have fear', may also adhere a stimulus in the accusative, although the position of the direct object is already taken by the noun *frikë*, unlike the corresponding expressions in the other Balkan languages.

Nuk i urrej njerëzit, i kam frikë. (facebook) 'I don't hate people, I am afraid of them.'

A possible explanation could be the semantic bleaching of the noun and the higher degree of bondedness between the two elements of the construction, or in other words the grammaticalization of the expression, which allows the stimulus to be marked with the accusative.

3.2. From cases to prepositions

At a very early stage of the development of the Indo-European languages, the prepositions appeared to support the cases in order to express the syntactic relations in a more clear or detailed way. They gradually enlarged their functions and became the main means for the expression of syntactic relations, thus contributing for the weakening of the cases or fully replacing them in some languages (Meillet, Vendryes 1924: 481; Demiraj 1973: 63).

It has been claimed that in the Balkan languages many prepositions have been grammaticalized to express certain abstract and general relations

(cf. Асенова 2002: 97). One of the grammaticalized prepositions of the Balkan linguistic area is Bulg. *om*, Gr. *από*, Rom. *de* (*de la, din*), Alb. *nga, prej*, which among its other functions is the main means to introduce the stimulus in fear constructions. The primary and the earlier meaning of those prepositions, known since Ancient Greek, Latin and Old Church Slavonic, is that of moving away. From that particular meaning further related and more general meanings have been developed, such as possessive, partitive, origin, starting point in time or space, and some more recent senses, not directly connected to the initial one, like transgression, quantity, time scope, way of action (Асенова 1972: 235–236). The same prepositions have been grammaticalized to denote the agent in passive constructions and the so-called standard NP (Stassen 2013) in comparative constructions.

In the modern Balkan languages, the preposition Bulg. *om*, Gr. *από*, Rom. *de*, Alb. *nga, prej* is one of the main means to denote the stimulus in fear constructions.

Bulg. *Тя се страхуваше от него.* (alle.bg) ‘She was afraid of him.’; *Плаша се от тъмното.* (ask.fm) ‘I’m afraid of the dark.’

Alb. *Nuk frikësohem nga lartësia.* (FShS) ‘I am not afraid of height.’; *Tutet prej tij.* (FShS) ‘He is afraid of him.’ *Tutet nga hija e vet.* (FShS) ‘He is afraid of his own shadow.’ *Kam frikë prej danajve edhe kur sjellin dhurata.* (Virgjili, *Eneida*) ‘I fear the Danaans, even when bringing gifts.’

Rom. *Nu mă tem de moarte, dimpotrivă.* (George Topîrceanu, *Balade vesele și triste, Infernul*) ‘I am not afraid of death, on the contrary.’; *Se sperie și de umbra lui.* (collocation) ‘He is afraid even of his shadow.’

Gr. *Τρομάζω από την δύναμη αυτής της αγάπης.* (facebook) ‘I fear the strength of that love.’; *Αλλά έχω μάθει να μη σκιάζομαι από τέτοια φαινόμενα.* (tanea.gr) ‘But I learned not to be afraid of such events.’

The preposition *από* in Greek may even occur with the verb *φοβάμαι*, which as a rule requires a direct object marked by the accusative.

Ποιος φοβάται από την πολιτική βία; (epohi.gr) ‘Who is afraid of the political life?’; *fov’ame ap’o to sk’ilo su.* (МДАБЯ 186) ‘I am afraid of your dog.’

There are two reasons for the establishment of the prepositions as a main strategy to express the stimulus in fear constructions: a semantic and a syntactic one. Considering the semantic side, the prototypical meaning of the prepositions fully corresponds to the avoidance response to the fear, i.e. moving away from the stimulus. On the other hand, the fact that the prepositions under consideration occur mostly with inactive verbs expressing fear could also be connected with their grammaticalization in passive constructions.

4. CONCLUSIONS

In the Balkan area, a diachronic tendency is well observed. The ancient languages (Latin and Greek) show a preference for the first strategy in marking the stimulus of fear constructions, i.e. the stimulus is encoded as direct object, while in the modern Balkan languages clearly predominates the second strategy which translates by grammatical means the avoiding behaviour as physical reaction to the fear. The course of this process is clearly seen in the development of Gk. *φοβάμαι* u Rom. *a teme*.

The development towards analytism of the noun systems of the Balkan languages resulted in the domination of the prepositional expression of the stimulus in fear constructions. In Greek, Bulgarian and Romanian the prepositional expression is the most frequent pattern, which in Greek may be found even with the traditionally deponent verb *φοβάμαι* instead of the accusative. In Albanian, the case (dative) and the prepositional (*nga, prej*) pattern compete, both occurring in fear constructions as they code the metaphor of distancing.

Acknowledgement: The research is supported by the Scientific Research Fund of the Ministry of Education and Science of Bulgaria, project *The Balkan languages as emanation of the ethno-cultural community of the Balkans (Verb typology)*, contract DN 20/9/11.12.2017.

REFERENCES

- Buck 1949 — *Buck C. D.* A Dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- Demiraj 1973 — *Demiraj Sh.* Morfologjia historike e gjuhës shqipe. Pjesa I. Tirana: Drejtoria Qendrore e Poligrafisë, 1973.
- FShS — Fjalor i shqipes së sotme. Tirana: Botimet Toena, 2002.
- Grimshaw 1990 — *Grimshaw J.* Argument structure. Cambridge, MA: MIT Press, 1990. (Linguistic inquiry monographs.)
- Hartshorne et al. 2016. — *Hartshorne J. K., O'Donnell T. J., Sudo Y., Uruwashi M., Lee M., Snedeker J.* Psych verbs, the linking problem, and the acquisition of language // *Cognition* 157, 2016. P. 268–288.
- Kitis 2009 — *Kitis E.* From motion to emotion to interpersonal function: The case of fear predicates // Pishwa H. (ed.). *Language and social cognition: Expression of the social mind*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2009. P. 433–454.

- Lahey 2016 — *Lahey H. A.* The grammar of fear: Morphosyntactic metaphor in fear constructions. (PhD Dissertation), Available online at https://www.academia.edu/32864441/THE_GRAMMAR_OF_FEAR_MORPHOSYNTACTIC_METAPHOR_IN_FEAR_CONSTRUCTIONS, Accessed on 2021-02-23.
- Stassen 2013 — *Stassen L.* Comparative constructions // Dryer M. S., Haspelmath M. (eds.). The world atlas of language structures online. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, 2013. (Available online at: <http://wals.info/chapter/121>, Accessed on 2021-02-21.)
- Meillet & Vendryes 1924 — *Meillet A., Vendryes J.* Traité de grammaire comparée des langues classiques. Paris: Champion, 1924.
- Pană Dindelegan 2016 — *Pană Dindelegan G.* (ed.). The syntax of Old Romanian. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Pușcariu 1940 — *Pușcari, S.* Limba română. Vol I. Privire generală. București: Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1940.
- Tarpomanova, Mihaylova, Krastev 2019 — *Tarpomanova E., Mihaylova B., Krastev N.* Emotions in grammar: fear in the Balkan languages // Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макаревич, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. P. 68–74. (Балканские чтения. 15.)
- Temme 2018 — *Temme A.* The peculiar nature of psych verbs and experiencer object structures. (PhD Dissertations, Humboldt University). (Available online at https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/20689/dissertation_temme_anne.pdf?sequence=3, Accessed on 2021-02-21.)
- ValPaL — Valency patterns Leipzig online database. (Available online at: <http://valpal.info/>, Accessed on 2021-02-23.)
- Асенова 1972 — *Асенова П.* Общност в употребата на най-характерните граматикализирани предлози в балканските езици // Годишник на Софийския университет. Факултет по славянски филологии 66/1, 1972. С. 179–250.
- Асенова 2002 — *Асенова П.* Балканско езикознание. Велико Търново: Фабер, 2002.
- БРФР — *Калдиева-Захариева, С.* Румънско-български фразеологичен речник. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 1997.
- СР — *Cyrrillomethodiana.* Старобългарски речник. Available online at: <https://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict>, Accessed on 2021-03-01.
- МДАБА — Малый диалектологический атлас балканских языков. Под редакцией А. Н. Соболева. Серия грамматическая Том I. Категории имени существительного. München: Biblion Verlag, 2005.

DIGITAL ANALYSIS OF BALKAN PHRASEOLOGY

Ronelle Alexander*University of California (Berkeley, USA)
ralex@berkeley.edu*

One of the most characteristic features of the Balkan Sprachbund is the way in which idiomatic phrases cross from one language to the next with such apparent ease, and the way in which they give such a Balkan “flavor” to each individual language. The collection and analysis of such instances is an ongoing, and important, contribution to our understanding of Balkan culture and the *homo balcanicus*.

The focus of such contrastive phraseology studies is primarily semantic. In contrast, my focus here is the phrase as a grammatical construct, defined roughly as a “grammatically significant group of tokens, the meaning of which it is not possible to tag at the level of the individual token”. My examples are taken from Slavic (primarily Bulgarian), but because many represent well-known morphosyntactic “Balkanisms”, the discussion frame is broader.

Not all such phrases are specifically Balkan. Reflexive verbs, for instance, which consist of a main verb form and a reflexive particle (such as *разбума се* ‘it is understood’) are found in non-Balkan South Slavic as well. Similarly, many compound verb forms are found in both Balkan and non-Balkan languages: these include perfect-like tense forms such as *дошли сме* ‘we have come’ or *бяхме дошли* ‘we had come’ and modal-like future forms such as *ще дойда* ‘I will come’ or *цях да дойда* ‘I would have come / was about to come’.

Other compound verbs are more specifically Balkan. One is the Romance perfect, which is much better known in Macedonian (e.g. *имам дојдено* ‘I have come’) but is also found in Bulgarian dialects. The most well-known, however, is the renarrated mood, also called the evidential, which in the third person forms the phrase *Ø дошли* ‘they [apparently] came’. The obvious common feature to all these forms is the combination of an auxiliary and a main verb form: in the Bulgarian examples, the auxiliary is a form of *съм* in the perfect-like tenses, a form of *ща* in the modal-like future tenses, and zero in the third person forms of the renarrated.

Grammatical phrases containing nominal forms tend to be specific to the Balkans. One notable example is the doubled object, in which an orthotonic object form (either a nominal full pronominal) is accompanied by a reduplicated clitic pronoun, as in *сиренето ще го нарежеш* ‘you slice the cheese’ or *нас ни пазят* ‘they protect us’. Another is the dative of possession, in which a dative clitic pronoun imparts the meaning of possession to the preceding noun, as in *майка ми* ‘my mother’. Indeed, one of the most striking Balkanisms, the marking of definiteness by the addition of the post-posed article, clearly should be labeled a “grammatically significant group of tokens” but is excluded for purely graphic reasons, since the standard orthographies of both Bulgarian and Macedonian require the article to be written together with the form which it renders definite. But just as the above two examples consist of an orthotonic nominal form accompanied by a clitic, so do the definite forms *селото* ‘the village’, in which the article is affixed to the noun, and *голямото село* ‘the big village’, in which the article is affixed to the adjective.

The above listing is a typology of sorts, which is striking in that nearly all items consist of an orthotonic word plus a clitic (with two exceptions: the pluperfect auxiliary is a fully stressed word, and the future auxiliary, although it is unstressed, can nevertheless occur in initial position). But a full catalog of “grammatically significant groups of tokens” would also include combinations of the above. Compound verbs frequently occur with pronoun objects (which themselves can be doubled) and/or the reflexive particle, doubled objects can occur in non-verbal predicates (such as *мене ме е срам* ‘I’m ashamed’), and any of the above sequences can occur with the negative particle.

These facts about the grammar of Bulgarian form the backdrop for my discussion of dialectal variation. The primary reference tool of dialectology, the dialect atlas, contains maps which almost always depict the form taken by individual words, whether the intent is to illustrate the reflex of particular Old Slavic vowels, the shape of particular inflectional morphemes, or the range of lexical variation with respect to a particular lemma. Maps focus on words because they require readily comparable data from a very large number of individual sites; little to no information is available about phrases. It was to fill this gap that the collaborative project *Bulgarian Dialectology as Living Tradition* was undertaken. Fieldwork intentionally elicited long stretches of natural conversation in order to allow analysis at the phrase, sentence and discourse level.

The project website (available at <http://bulgariandialectology.org>) presents selections from the team's field recordings, annotated to provide five different search procedures. The Wordform search allows a user to choose any combination of the various grammatical or pragmatic tags that have been assigned to individual tokens, and to see each resulting token within the context of the line of text. The Lexeme search allows a user to see all phonetic implementations of any one lemma or to choose among various tags assigned to individual lexemes. The Linguistic Trait search allows a user to work through a detailed hierarchy to isolate very specific traits, again assigned to individual tokens. The Thematic content search allows a user to locate chunks of text devoted to a particular topic, each line of which has been tagged for that topic.

The fifth search is the Phrase search, and it is completely different. The tagged item is the phrase, the particular "grammatically significant group of tokens". The definition of any one phrase depends upon its components, and the search is set up to allow a user to search either for a single trait or for a combination of them. The components are grouped into categories, with titles such as "Tense-mood", "Evidential", "Reflexive", "Clitic objects", "Doubled phrase", "Negation", "Word order" and the like; these titles obviously correspond to the various examples given above.

The Phrase search greatly extends the options open to a user of the site. Consider the instance of reflexive verbs. Choosing the tag "reflexive" under Wordform search will elicit all instances of the reflexive particle. Choosing this tag alone under Phrase search will give a similar result, except that now the particle will be listed together with its headword. But it is only in Phrase search that one can modify the search to specify the desired tense or mood of the reflexive verb, and/or to specify (if desired) the presence of an additional pronoun object and/or the presence of the negative particle. One can similarly find instances of any compound verb form, negated or not, and with or without pronoun objects (simplex verb forms are included only if accompanied by pronoun objects; simplex verb forms standing alone can be found easily under Wordform search).

The Phrase search is particularly valuable in three specific instances. One of these concerns renarrated forms. Here, the Wordform search is of no help: since the form in question is tagged simply as the L-participle, the only way to tell whether it is the perfect tense or the renarrated mood is by combing through all the individual examples. The Phrase search disambiguates the two directly: one can search for "perfect" on the one hand and for "aorist renarrated" on the other.

The Phrase search also allows one to see differences in word order, not just as concerns the sequencing of the elements in doubled pronoun phrases, but also as concerns dialectal variation in word order. Whereas the norm in standard Bulgarian is for clitic objects to follow the negative particle and for object pronouns to follow the auxiliary in all but 3rd singular, there is dialectal variation on both these points. Thus, in addition to identifying each such phrase as to verb tense, number of clitic objects and presence or absence of negation, tags for the Phrase search also specify the position of the negative particle with respect to clitics, and of clitic objects with respect to the auxiliary.

Finally, the Phrase search allows the identification of phrasal accentual phenomena. The most well known of these, called “double accent”, can occur within individual words (as in *гpàдовeмe* ‘the cities’ or *кpàставицa* ‘cucumber’), but it occurs just as frequently in phrases composed of orthotonic words and following clitics or particles (as in *злeдàли смe зo* ‘we’ve seen him’ or *дeмeнцeтo cи ми оздpавè* ‘my dear child recovered’). In another type of phrasal accentuation (called “additional accent” on the site), clitics following certain phrase initial particles are accented (as in *ако зò разбpкaи* ‘if you mix it’). It is true that two other search options on the site (Wordform search, Linguistic trait search) can mark the fact of an accented clitic. But this is of no use, since such a list would lump together not only accented clitics from the two different types of phrases described above, but also the more common (and indeed ubiquitous) instances of accented clitics after the negative particle.

The website *Bulgarian Dialectology as Living Tradition* was created in order to present particular material of Bulgarian dialects, and all its search functions have been specifically designed for the most efficient and productive analysis of the actual data on the site. But because the site was constructed using open source content management tools, its structure is readily exportable to the data of other languages; and because Balkan phraseology — not only semiotic but also grammatical — is shared to such a great extent, the materials described here can be a tool not just for Bulgarian dialectology but also for Balkan linguistics overall.

**БАЛКАНСКАЯ ПРАГМАТИКА
И ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКОВЫХ
КОНТАКТОВ**

РЕМИ/РЕМСИ В РУМЫНСКО-СЕРБСКОМ ОКРУЖЕНИИ: СЕЛО ЗЛАТИЦА В БАНАТЕ¹

Сергей Александрович Борисов

Институт славяноведения РАН (Москва)
borisovsergius@gmail.com

Глеб Петрович Пилипенко

Институт славяноведения РАН (Москва)
glebpilipenko@mail.ru

Село Златица (рум. *Zlatița*, серб. *Zlatica*, венг. *Néraaranyos*) расположено в жудеце Караш-Северин в общине Сокол, историческая область Банат. Часть экспедиционной работы по изучению чешского меньшинства Румынии (сентябрь 2019 г.) была проведена авторами в этом селе. Златица находится на реке Нера, пограничной между Сербией и Румынией. Этнический состав Златицы по переписи 2002 г.: румыны (340 чел.), сербы (253 чел.) и чехи (103 чел.) (Varga 2008: 97). Четвертой этнической группой являются цыгане. В Златицу чешские семьи начали приходить из горных банатских сел первичного расселения колонистов, судя по всему, после 1832 г., когда им было разрешено переселяться в другие населенные пункты в рамках политики Австрии по охране границ с Османской империей (Zsold, Lehel 2018: 56). Целью настоящего доклада является характеристика языковой ситуации у чехов Златицы.

Мозаичный этнический состав населения отражают этнические прозвища, которые были записаны в экспедиции. Румыны называют чехов *pet*, *petoaică*, а также *ceh*, *cehă*; среди сербов распространено название чехов *petac*, *petkinja* (ср. в сербском говоре села Свиница (Томић 1984: 191))², в чешском языке также распространено самоназвание *petuch*, *petka* (производные от нем. *Böhm* — житель Богемии) (Rajković 2005: 237). Чехи называют румын чаще всего *valach*, *valaška*,

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РНФ 20-78-10030 «Языковые и культурные контакты в условиях социальных трансформаций у национальных меньшинств альпийско-паннонского региона».

² Отмечалось также в Боснии и Герцеговине, Сербии и Хорватии.

valaši, mluvit valas(š)ki ('говорить по-румынски'), используются также *rumun, rumunka, mluvit rumunski*. Сербов называют *srbak, srbin, srbka, srbaci, srbini*.

В селе Златица, представляющем особый языковой и культурный феномен среди чешских сел Румынии, чехи, помимо официального румынского, как правило владеют еще и сербским языком. Таким образом чешский язык оказывается в контакте сразу с двумя языками: с близкородственным сербским, языком южнославянской группы, и с представителем балкано-романской подгруппы романских языков — румынским. Однако несмотря на уникальность исследуемой общины, в работах ученых, занимающихся изучением чешского языка в Румынии, Златица не упоминается.

Златица расположена вдали от основного массива чешских сел в окружении сел с сербским населением и является чешским языковым островом. В селе есть *pemski sokak* (серб. 'чешская улица'), сербская православная церковь и римско-католическая церковь, на сельском кладбище выделяются православная и католическая части. Об использовании языков в своем сообществе (в семье, в церкви, с соседями, в школе), а также об этническом составе информанты говорят так:

- (1) *Toto dřiv bila řeska ve- srpska vesnice tadi bila ve Zlatici | mislim von' i | jak ti bili d'et' i sem parxant' i jak se povida to | mislim hodn' e mluvi srpski || i se mluvalo srpski po vesnici pořad || jenom doma sme uřeli jako bi uřeli | mi vid' eli řeski nebo diř deme do kostela nebo | kad je meni lepřiř mluvit srpski neř co řeski*

'Это раньше было чешское се-, сербское село здесь было в Златице, я имею в виду, они, дети, здесь [были], сорванцы, как говорят, я имею в виду, что много говорили по-сербски. И говорили по-сербски в селе все время, только дома мы учили, мы знали чешский или когда идем в церковь или... Но мне легче говорить по-сербски, чем по-чешски' (чех, 60 лет).

Поскольку румынский язык официальный, изучается в школе и необходим при устройстве на работу, информанты владеют им активно, как литературной нормой, так и банатским диалектом. Во время интервью отмечались случаи переключения кода, обусловленные присутствием собеседников, к которым можно обращаться на чешском или румынском (ср. похожую стратегию (Морозова 2018: 57)). Приведем пример такого перехода в пределах одного высказывания:

- (2) *Ta pani, ta vam toho nejvic, vona ma i takhle velky kniŝki pořádní, a vo ŝex vesnicích a vo ŝsem vam řekne, deci spítalul, este drumul ŝi peste drum este un bloc, deci nu întra(ți) în asta, urcăți niște scări ŝi imediat, întrebați, este acolo un chioșc, ŝi întrebați doamn-(у)я, toata lume-, e oraș micuț Moldova, je malinka, a vama vam potom řeknou.*

‘Эта госпожа, она вам об этом больше всего, у нее есть вот такие большие книжки серьезные, и о всех деревнях и обо всем вам расскажет, [итак, больница, дорога, и через дорогу находится жилой дом, но вы не входите внутрь, поднимаетесь по ступеньками и тут спрашиваете, там есть киоск, и спрашиваете госпожу (имя), все знают, маленький город] Молдова-(Н)оуэ), маленькая, и вам потом скажут’) (чешка, 60 лет).

Сербские слова заимствуются в чешский язык в той форме, в которой они функционируют в сербских говорах румынского Баната. В конкретном случае (3) речь идет о форме без переноса ударения к началу слова.

- (3) *A tuto přide (tu)ten ten || kapije | mi pame kapije to* (серб. *kapija* — ‘ворота’).

‘А это будут эти вот, ворота. Мы говорим, ворота’ (чех, 60 лет).

В одном высказывании могут комбинироваться более пространственные элементы из трех языков:

- (4) *Kizis (sic!) vosumset dvacatom šestom || n'ičko jak to | mi pame tisíc vosumset dvacatom šestom jak to vi rozumíte | o mie nouă sute două șase- o mie opt sute două șase || je iljadu osamsto dvajset šeste | jak povi srbin'i rozumíš srpski*

‘[В] тысяча восемьсот двадцать шестом. Как мы сейчас говорим, [в] тысяча восемьсот двадцать шестом, вы понимаете, *тысяча девятьсот два шесть-*, *тысяча восемьсот два шесть* (рум.), это [в] *тысяча восемьсот двадцать шестом* (серб.), как говорят сербы, ты понимаешь по-сербски?’ (чех, 60 лет).

В (4) собеседник рассказывает о времени переселения чехов в Банат и приводит точную дату, 1826 год. Для него важно удостовериться, поняли ли его правильно, на что указывает вопрос исследователям. Порядок следования языков в высказывании: чешский, румынский (внутри румынского высказывания происходит автокоррекция из-за оговорки), сербский. Информант прибегает к повтору и переводу, чтобы акцентировать внимание присутствующих на важном фрагменте своего сообщения. Использование румынского и сербского языков в данном случае обусловлено тем, что раньше часть диалога с одним исследователем происходила по-румынски, а с другим — по-сербски или по-чешски.

Среди контактных особенностей нами фиксировались частые румынские заимствования в сербской речи чехов, т.е. в речи на L2, а также метаязыковые высказывания, возникающие при коммуникативных затруднениях. В (5) в сербской речи собеседницы-чешки для румынской лексемы *doliu* ('траур') не был найден подходящий сербский эквивалент, на что она указала в метаязыковом высказывании, за которым последовало толкование проблемного слова. Здесь можем наблюдать уникальную ситуацию: первой вспомнилась именно румынская лексема, а не чешская, в речи информантки-чешки на сербском языке:

- (5) *Pa | to je takó | znate kako | je to ko neki-i | kako se kaže-e | ko doliu ne znam kako kaže na srpski to je ko-o | metne barjak crn napolje znate kad umre || tad imáče | ima šest nedelja kako je umro.*

‘А это такое, знаете как, это как такой, как это сказать, как траур, не знаю, как это сказать на сербском, это как, вывесит флаг черный снаружи, знаете, когда умрет, тогда будет, шесть недель, как умер’ (чешка, 80 лет).

Таким образом, в Златице, которая до сих пор оставалась в стороне при изучении языка чешского сообщества Румынии, выстраивается следующая модель языковой ситуации: родным идиомом собеседников является чешский язык в его диалектной форме, принесенной из собственно чешских земель. Те, кто имел возможность изучать чешский язык в школе, а также слушать программы вещания радио Тимишоара на чешском языке, знакомились с его литературной формой. Владение румынским языком обязательно при обучении и при устройстве на работу. В школе происходит усвоение литературной нормы румынского языка, тогда как при общении с соседями румынами румынская речь чехов подвержена влиянию банатского диалекта. Сербский язык усваивается чехами в Златице от соседей сербов в его диалектной разновидности, а с литературным сербским языком можно познакомиться при просмотре телевизионных каналов и прослушивании радио из соседней Сербии, а также во время поездок в Сербию (что особенно актуально, поскольку эта территория — приграничная). Интересным феноменом является усвоение чешского языка румынками — женщинами, вышедшими замуж за чехов и освоившими чешский язык в его диалектной разновидности в коммуникации с родственниками мужа (в этом случае усвоение происходит на слух). Дальнейшее изучение общины Златица будет связано с исследованием того, как подвергается балканизации небалканский по происхождению чешский переселенческий идиом, ока-

завшийся в окружении двух языков (близкородственного сербского и неродственного румынского), а также с анализом языковой компетенции в чешском языке румын.

ЛИТЕРАТУРА

- Морозова 2018 — *Морозова М. С.* Выбор языка и переключение кодов в балканском полилоге (на примере билингвального сообщества Веля-Гораны, Черногория) // Седакова И. А. (отв. ред.), Макарец М. М., Цивьян Т. В. (ред.). Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах. Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова. М.: Институт славяноведения РАН, 2018. С. 49–67. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6.)
- Томић 1984 — *Томић М.* Говор Свиничана // Српски дијалектолошки зборник XXX. Расправе и грађа / гл. ур. Павле Ивић. Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1984. С. 7–265.
- Rajković 2005 — *Rajković M.* Višestruki identitet Čeha u Jazveniku, Etnološka tribina // Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva 34/35 (2005). S. 237–287.
- Varga 2008 — *Varga E. Á.* Krassó-Szörény megye településeinek etnikai (anyanyelvi / nemzetiségi) adatai 1880–2002, 2008 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/csetn02.pdf> (Дата обращения: 27.02.2021).
- Zsold, Lehel 2018 — *Zsold J. A., Lehel P.* (eds). Cehii din Banat. Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2018.

НАЙДЕННОЕ В ПЕРЕВОДЕ:
(ПОЛУ)СТРУКТУРИРОВАННЫЕ ОПРОСНИКИ
И ГРАММАТИКАЛИЗАЦИЯ ПРОДОЛЖЕННОГО ВИДА
В НЕАЛБАНСКИХ ДИАЛЕКТАХ АЛБАНИИ¹

Максим Максимович Макарецв

*Институт славяноведения РАН (Москва);
Институт славистики,
Университет им. Карла фон Осецкого
(Ольденбург, Германия)
maxim.makartsev@uni-oldenburg.de*

В этой статье я бы хотел поделиться опытом того, как заполнение структурированного опросника для описания морфологии диалекта может поменять исследовательскую перспективу и неожиданно дать гораздо больше информации о грамматической структуре исследуемого диалекта и его контактах с доминирующим языком, чем предполагал проект исследования.

ПРОДОЛЖЕННЫЙ ВИД
В МАКЕДОНСКОМ ДИАЛЕКТЕ БОБОШТИЦЫ-ДРЕНОВЫ

Мои исследования славянских диалектов Албании начались в 2010 г. с работы в Бобоштице² с использованием программ Малого диалектного атласа балканских языков (МДАБЯ). Я составил небольшую выдержку из синтаксической программы МДАБЯ, посвященную глагольной морфологии и морфосинтаксису (Соболев и др. 1997: 61–102). Предполагаемый метод работы с информантами включал в себя перевод предложений с литературного албанского на македонский диалект

¹ Статья подготовлена в рамках гранта Немецкого научного общества «Kontaktinduzierter Sprachwandel in Situationen des nicht-stabilen Bilinguismus—seine Grenzen und Modellierung: slavische (soziale) Dialekte in Albanien» (Deutsche Forschungsgemeinschaft, GZ: MA 8750/1-1).

² В македонской диалектологической номенклатуре — корчанский диалект юго-восточного македонского наречия, пункт 106 Общеславянского лингвистического атласа — Vidoeski 1981: 753–762; Видоески 1998: 348–349.

и оценивание грамматичности составленных на диалекте предложений (grammaticality judgement tasks). Кроме того, меня интересовали глагольные парадигмы, поэтому среди прочего в опросник было включено спряжение некоторых глаголов в разных временах. Один из трех моих информантов в Бобоштите — Илья Кунешка (1925–2016, далее ИК) закончил Французский лицей в Корче, затем Карлов университет в Праге (по специальности машиностроение), и помимо родного диалекта и албанского языка владел также чешским и французским, поэтому выделение парадигм не составляло большого труда. Среди албанских стимулов для перевода было предложение (1) с глаголом *këndoj* ‘петь, диал. читать’ с маркером продолженного вида *po*:

- (1) *Ata po këndojnë.*
они CONT петь-PRS.3SG
‘Они поют (в данный момент).’ (стимул)

Илья перевел его как (2) и прокомментировал, что в диалекте *gé* (совпадающее со словом *gé* ‘где’) соответствует албанскому *po*¹.

- (2) *Tija gé pjä sega.*
они CONT петь-PRS.3SG сейчас
‘Они сейчас поют.’ (ИК)

Это привлекло мое внимание к способам выражения продолженного вида в диалекте. Подготовленного структурированного опросника для этого было недостаточно, поэтому было решено провести серию полуструктурированных интервью, используя для этого книгу в картинках «Frog where are you» (Mayer 2004, см. описание опросника и некоторых видов исследований на его основе в Strömquist, Verhoeven 2004). 24 картинки этой книги рассказывают о приключениях мальчика и собаки в поисках лягушки. Статичность каждой отдельно взятой картинки предполагает использование форм настоящего времени в значении настоящего актуального («действие, протекающее в момент речи» — Грамматика 1980: 628)².

¹ Это многозначное слово в албанском среди прочего служит также показателем продолженного вида (Joseph 2011).

² В языках, где это значение настоящего времени имеет специальный способ грамматического маркирования, обычно выделяют продолженный (continuous) или прогрессивный (progressive) вид (Comrie 1998: 25 — различия между этими двумя видами для настоящей работы несущественны).

Для выражения продолженного вида в албанском языке (и в его севернотоскском диалекте области Корчи) используется два вида конструкций: неизменяемая грамматическая частица *po* + настоящее время и *jam* ‘быть’ + неизменяемая частица *duke* + причастие (Buchholz, Fiedler 1987: 168; Makartsev 2020)¹. В рассказе по картинкам, предполагающем движущуюся референционную рамку, обычно используются формы с *po* как более связанные с передним планом повествования.

На основе интервью с шестью последними говорящими на македонском диалекте по опроснику «Frog where are you» был составлен миникорпус расшифровок (14 400 словоупотреблений). Стратегии маркирования настоящего продолженного распределились следующим образом: 1) один говорящий не использовал специального способа маркирования для настоящего актуального; 2) один говорящий (ИК) факультативно использовал конструкцию *ѓе* + настоящее время (как в примере (1)); 3) четверо говорящих регулярно использовали показатель *toko* + настоящее время для выражения продолженного вида²:

- (3) *Toj toko go џек-а, jo џек-а. Toj toko pul-e*
 он CONT ACC.MASC.SG ждать-PRS.3SG нет ждать-PRS.3SG он CONT смотреть-PRS.3SG
ѓе im-a ode-no breška-ta.
 куда иметь-PRS.3SG пойти-N/TRTCP лягушка-DEF
 ‘Он ждет его, не ждёт. Он смотрит, куда усакала лягушка.’ (ViM)

Если на грамматикализацию *ѓе* для выражения продолженного вида (исходное значение: местоименное наречие и союзное слово ‘где’) повлияла многозначность албанского союзного слова для введения придаточных времени *tek* ‘когда’ (среди других значений — пространственный предлог ‘у; к; на’; пространственное союзное слово ‘где’), то в случае *toko* (исходное значение: противительный союз ‘но, только’) нетривиальным образом сочетается заимствование языковой формы и способа (matter and pattern borrowing — Sakel 2007). Основой для отождествления (pivot в терминологии Я. Матраса и Дж. Сакел — Matras, Sakel 2007) албанского *po* (утвердительная частица ‘да’; грамматический показатель продолженного вида; условный союз ‘если’; противительный союз

¹ Эти формы могут быть также транспонированы в план прошедшего: *po* + имперфект, имперфектная форма глагола *jam* ‘быть’ + неизменяемая частица *duke* + причастие.

² Эта форма также может быть транспонирована в план прошедшего при помощи замены настоящего времени на имперфект.

‘но’ — Joseph 2011: 29–30) и македонского *toko* стало совпадающее у них значение противительного союза. В то же время, поддерживало это отождествление созвучие между *toko* и албанскими *duke* и *tek*.

Это позволило по-новому взглянуть на тексты на диалекте, записанные в 1870–1930-е гг. (Mazon 1936; Mazon, Bajrova 1965). А. Мазон не рассматривает эти маркеры как грамматикализованные видовые показатели (для *gé* даются следующие значения: ‘où’, ‘que’ — Mazon 1936: 405; для *toko* — ‘en train de’, ‘mais’ — Там же, 446), в опубликованных им текстах их употребление нерегулярно и довольно редко. По всей видимости, грамматикализация этих маркеров произошла в речи последнего поколения говорящих на диалекте (1920–1930-х гг. рождения). Подробнее о функционировании продолженного вида в диалекте Бобоштицы-Дреновы см. (Makartsev 2020).

ПРОДОЛЖЕННЫЙ ВИД В АРУМЫНСКИХ (ФАРШЕРОТСКИХ) ДИАЛЕКТАХ АЛБАНИИ

Неожиданные результаты дал сбор материала по структурированному опроснику, посвященному выражению каузативности в балканских диалектах. Известно, что одним из частотных способов каузативной деривации в этом регионе является лабильное употребление непереходных глаголов¹, ср. (4) и (5) из диалекта Радожды (вевчанско-радождские диалекты западномакедонского наречия):

- (4) *Toj sedn-a na masa-ta.*
он сесть-AOR.3SG за стол-DEF
‘Он сел за стол.’ (NK)

- (5) *Saka-t da go sedn-it dete-to na masa-ta.* (NK)
хотеть-PRS.3SG AGR ACC.MASC.SG посадить-PRS.3SG ребенок-DEF за стол-DEF
‘Он/а хочет усадить ребенка за стол.’ (NK)

Для определения ареальных тенденций в выражении каузативности в балканских диалектах был разработан структурированный опросник², на основе анкеты, предложенной в (Nichols, Peterson, Barnes 2004). Опросник представляет собой список предложений (в нескольких языковых версиях: албанской, болгарской, боснийской/сербской/хорватской,

¹ Подробнее об этом явлении пишет Г. Аронсон (Aronson 2007).

² При участии М. Вальстрёма (Университет Хельсинки).

греческой, македонской), который предлагался информантам-носителям диалектов для перевода на их родной диалект.

Собственно проблематика каузативности находится в стороне от темы данной статьи, однако при заполнении опросника с носителями арумьнских фаршеротских диалектов Албании были также записаны неожиданные примеры. Арумынам Албании была предложена албанская версия опросника, в которой часть предложений-стимулов содержала показатель продолженного вида (целенаправленный сбор материала по выражению продолженного вида не предполагался, поскольку о его маркировании в арумьнском мне не было известно на момент проведения интервью). Однако интересным оказалось грамматическое оформление переводов этих предложений на арумьнские диалекты, ср. албанский стимул (6) и реакцию (7):

- (6) *Ai po ha një mollë.*
 (7) *El ma macā un mer¹.*
 он CONT есть.PRS.3SG один яблоко
 ‘Он ест яблоко (в данный момент).’ (JG)

Во всех переводах, сделанных носителями арумьнских диалектов в Албании², систематически прослеживалось соответствие между албанским показателем продолженного вида *po* и арумьнским *ma*. Исходное значение *ma* — противительный и условный союз ‘mais; si’ и показатель сравнительной степени (ср. румынск. *mai*). В словарях также отмечается прогрессивное употребление этого слова, но оно трактуется как наречие (со значением *dipriunā* ‘не переставая’ — Cunia 2008: 606–607, ‘encore, sans cesse’ — Papahagi 1963: 649):

- (8) *di.diparti ma mutrescu*
 издалека CONT смотреть.PRS.1SG
 ‘я смотрю издалека’ (Papahagi 1963: 649).

Следующим этапом исследования является проверка того, насколько этот показатель используется в фаршеротской спонтанной речи. Для этого собирались как спонтанные нарративы, так и уже зарекомендо-

¹ В расшифровках арумьнского используется арумьнская стандартная орфография.
² Всего было собрано пять опросников из четырех пунктов в Албании: Саранда, Фиер, Флёк и Шипска (2 опросника). Опросники в Саранде и Шипске я заполнил *in situ*, опросники в Фиере и Флёке были заполнены благодаря помощи Я. Михайловой (Скопье). Я. Михайлова также выполнила расшифровку интервью по опроснику «Frog where are you» с LS.

вавший себя в Бобоштице и Дренове полуструктурированный опросник «Frog where are you». На настоящий момент полностью расшифрована одна запись (с. Шипска, интервью проводилось на албанском и на арумынском, объем арумынской части 1630 слов). Показатель *ma* в ней используется в трех значениях: противительный и условный союз, показатель сравнительной степени (единичные употребления). Чаще всего *ma* используется как показатель продолженного вида (25 раз):

- (9) *Cân-li ma cad-i di tu pingiari.*
 собака-DEF CONT падать-PRS.3SG из в окно
 ‘Собака падает из окна.’ (LS)

Использование *ma* в значении показателя продолженного вида, по всей видимости, ограничено только аромунскими диалектами, находящимися в контакте с доминирующим албанским языком (в опросниках по каузативности, заполненных в Болгарии, Греции, и Северной Македонии, *ma* ни разу не используется в этом значении).

Предполагается, что *ma* в аромунском в Албании развило значение продолженного вида по албанской модели. Это структурно соответствует конструкции с *toko* в македонском диалекте Бобоштицы-Дреновы, хотя здесь можно говорить только о заимствовании албанского способа маркирования (pattern) — фонетически *ma* и *po* (в отличие от *toko* и *duke*, *toko* и *tek*) не похожи. Не исключено, что на грамматикализацию продолженного вида в Бобоштице и Дренове могли оказывать катализирующее влияние контакты с арумынским (и в том, и в другом селе арумыноговорящее население присутствует как минимум с первой четверти XX века).

ЛИТЕРАТУРА

- Видоески 1981 — Видоески Б. 106. Бобошчица (Boboshtica) // Ivić P. (gl. red.). Fonološki opisi srpskohrvatskih/hrvatskosrpskih, slovenačkih i makedonskih govora obuhvaćenih Opšteslovenskim lingvističkim atlasom. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1981. С. 753–762.
- Видоески 1998 — Видоески Б. Дијалектите на македонскиот јазик. Т. 1. Скопје: МАНУ, Фонд Трифун Костовски, 1998.
- Грамматика 1980 — Шведова Н. Ю. (гл. ред.). Русская грамматика. Т. 1. М.: Наука, 1980.

- Соболев и др. 1997 — Соболев А. Н., Воронина И. И., Лопашов Ю. А., Русаков А. Ю. Малый диалектологический атлас балканских языков: Синтаксическая программа. СПб: ИЛИ РАН, 1997.
- Aronson 2007 — Aronson H. The Balkan Linguistic League, “Orientalism”, and linguistic typology. Ann Arbor/New York: Beech Stave, 2007.
- Buchholz, Fiedler 1987 — Buchholz O., Fielder W. Albanische Grammatik. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1987.
- Comrie 1998 — Comrie B. Aspect. An Introduction to the study of verbal aspect and related problems. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- Cunia 2008 — Cunia T. Dictsiunar a limbăljei armânească. Constanța/Fayetteville, NY: Cartea Aromână, 2008.
- Joseph 2011 — Joseph B. The puzzle of Albanian *po* // Welo E. (ed.). Indo-European syntax and pragmatics: Contrastive approaches, Oslo: University of Oslo, 2011. P. 27–40. (Oslo Studies in Language 3(3).)
- Makartsev 2020 — Makartsev M. Grammaticalization of progressive aspect in a Slavic dialect in Albania // Journal of Language Contact 13 (2), 2020. P. 428–458.
- Matras, Sakel 2007 — Matras Y., Sakel J. Investigating the mechanisms of pattern replication in language convergence // Studies in Language 31 (4), 2007. P. 829–865.
- Mayer 2004 — Mayer M. Frog, where are you? Sequel to A boy, a dog and a frog. New York: Dial Books for Young Readers (a division of Penguin Putnam Inc.), 2004.
- Mazon 1936 — Mazon A. Documents, contes et chansons slaves de l’Albanie du Sud. Paris: Librairie Droz, 1936. (Bibliothèque d’études balkaniques — V.)
- Mazon, Bajrova 1965 — Mazon A., Filipova-Bajrova M. Documents slaves de l’Albanie du sud. II. Pièces complémentaires. Paris: Institut d’Études Slaves, 1965. (Bibliothèque d’études Balkaniques — VIII.)
- Nichols, Peterson, Barnes 2004 — Nichols J., Peterson D. A., Barnes J. Transitivity and detransitivizing languages. Linguistic typology 8 (2004). P. 149–211.
- Papahagi 1963 — Papahagi T. Dicționarul dialectului aromân (general și etimologic). București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1963.
- Sakel 2007 — Sakel J. Types of loan: Matter and pattern // Matras Y., Sakel J. Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective. Berlin/ New York: Mouton de Gruyter, 2007.
- Strömquist, Verhoeven 2004 — Strömquist S., Verhoeven L. (eds.). 2004. Relating events in narrative. Volume 2: Typological and contextual perspectives. Mahwah, NJ/ London: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2004.

ИНФОРМАНТЫ

IK, м., 1925–2016, род. в Бобоштице (Р. Албания). Закончил Карлов университет в Праге, работал инженером, жил в Бобоштице и Корче.

JG, м., род. в 1944 г. в Пештане (Фиер, Р. Албания), живет в Тиране.

LS, м., род. в 1953 г. в Шипске (Корча, Р. Албания), живет там же.

NK, м., род. в 1952 г. в Берово (Р. Северная Македония), языковую социализацию прошел в Радожде (Струга), живет там же.

ViM, ж., род. в 1927 г. в Дренове (Р. Албания). Живет в Корче.

В ПОИСКАХ ОГРАНИЧЕНИЙ НА ПЕРЕКЛЮЧЕНИЕ КОДОВ: ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД РЕЧЬЮ АЛБАНСКО-СЛАВЯНСКИХ БИЛИНГВОВ¹

Мария Сергеевна Морозова

*Институт лингвистических исследований
Российской академии наук (Санкт-Петербург)
morozovamaria86@gmail.com*

Начиная с 1970-х гг. в исследованиях переключения кодов (ПК), т. е. попеременного использования билингвами двух своих языков, было принято множество попыток описать структуру высказываний с ПК и выявить лингвистические принципы и ограничения, которые обуславливают их порождение. «Исследования такого рода сосредоточены в основном на внутрифразовом ПК (intra-sentential switching), а не на ПК между предложениями (inter-sentential), так как последние представляют собой просто попеременное использование высказываний, которые строятся по правилам грамматики одного или другого языка. Внутрифразовое ПК, напротив, производит разнообразные гибридные структуры, которые нуждаются в объяснении. Цель моделей, предлагаемых для этого типа ПК, — определить, какие высказывания с ПК грамматичны, а какие нет, и объяснить, почему некоторые типы смешения допускаются или, наоборот, блокируются» (Winford 2003: 124). К числу наиболее известных относятся подходы Ш. Поплак и К. Пфафф, модели К. Майерс-Скоттон и Дж. Джейк (Pfaff 1979; Poplack 1980; Myers-Scotton 1993; Jake, Myers-Scotton 2020) и некоторые другие.

Хотя изучению балканских языков в свете языковых контактов посвящена обширная литература, ПК в речи современных билингвов обычно не рассматривается с точки зрения причин его (не)возникновения, в том числе возможных лингвистических ограничений. В нашем исследовании мы предпринимаем попытку проанализировать случаи албанско-славянского ПК в различных билингвальных сообществах на Балканах и за их

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект «Балканский билингвизм в доминантных и равновесных контактных ситуациях в диатопии, диахронии и диастратии», № 19-18-00244).

пределами с применением упомянутых подходов и выяснить, какие правила и ограничения действуют в этих ситуациях.

На данном этапе изучается ПК в речи билингвальных албанцев, проживающих в четырех селах на юге и юго-востоке Украины: полиэтническое село Каракурт Болградского района Одесской области и села Георгиевка, Девнинское и Гаммовка Приазовского района Запорожской области. Подробно о говоре и культуре албанцев Украины см. (Новик и др. 2016, с библиографией). Все жители сел в разной степени владеют языком / языками высокого социального престижа (это прежде всего русский, в последние десятилетия украинский, в Каракурте в старшем поколении — также румынский). Большинство владеет языком / языками основных этнических групп, проживающих в селах (албанский, гагаузский, болгарский в Каракурте и только албанский — в Приазовье). Говор албанцев Украины сильно интерферирован вследствие контактов с болгарским, гагаузским и русским языками, а в речи его современных носителей встречаются множественные примеры ПК, как внутрифразового (1), так и на границе предложений (2).

(1) 'unə θem ʃ'umə kuv'enda uz'e tə pərz'ira po r'usk'i
'я много слов уже говорю, смешивая, по-русски' (I¹)

(2) a ve iʃim'i'ik, a ʷurt'it, a mbl'eθ kəʃt'u. tak ʃop an'a kak ɣarm'oʃka st'ala.
i pest'aj a pres i a rənd'it n'i s'atʃtə.

'Кладу творог, заворачиваю, собираю вот так. Так, чтобы она как гармошка стала. И потом режу и укладываю в сковородку.' (II)

Ниже анализируются примеры внутрифразового ПК в речи старшего поколения жителей Каракурта, Георгиевки и Девнинского. Примеры извлечены из текстов, которые были записаны в экспедициях 2005–2013 гг. и ранее опубликованы в (Морозова 2016). Матричным языком (англ. matrix language), в терминах К. Майерс-Скоттон (1993), является албанский говор, включенным языком (embedded language) — русский язык.

¹ Римскими цифрами отмечены информанты: I — И. Ф. Пиперко (1939 г. р., Георгиевка), II — А. Д. Сербина (1938 г. р., Гаммовка), III — С. М. Шопова (1938 г. р., Девнинское), IV — М. С. Бельтек (1931 г. р., Каракурт). Подробнее об информантах экспедиций см. в (Новик и др. 2016). Примеры приводятся в транскрипции с использованием знаков Международного фонетического алфавита (МФА). Русские включения в речи на албанском говоре выделяются курсивом в исходном тексте, строке глоссирования и в переводе.

ПК в сочетаниях с предлогами, по замечанию Дж. Джейк и К. Майерс-Скоттон, бывает трудно интерпретировать, в том числе в рамках предложенной ими 4-М модели. С одной стороны, разные предлоги могут относиться к разным типам морфем, а с другой — один и тот же предлог может выбираться с применением разных процедур (Jake, Myers-Scotton 2020: 70). Как показывает наш материал, одни предлоги действительно ведут себя как содержательные морфемы (content morphemes): выбираются из включенного языка и вводят т. н. «остров включенного языка» (embedded language island) — существительное с зависимыми словами или без них (3).

Другие предлоги являются скорее поздними системными морфемами (late system morphemes) и выбираются из того же языка, на котором оформляется высказывание в целом (4, 5), т. е. из матричного языка. Чаще всего так употребляются основные пространственные предлоги *n'i* 'в, на', *ga* 'из, от' и инструментально-комитативный предлог *ta* 'с'. Похожие «лексические ограничения» на ПК в предложных сочетаниях в испанской речи двуязычных мексиканцев отмечались, к примеру, в (Pfaff 1979).

- (3) i= w'ur-a ktu pat kʃij'onkaj
3PL.ACC= класть.AOR-AOR.1SG тут под клеенкой
'положила их тут под клеенкой' (III)

- (4) a= m'i ihən-nə ma fʃikov'aja lop'ata
3SG.ACC= копать-PRS.3PL с итыковая лопата
'его перекапывают итыковой лопатой' (IV)

- (5) i m'arə n'i 'armija
M.NOM.SG взятый в армия
'взятый в армию' (I)

- (6) b'ura sluz'itʃ v b'iʃ'iyav'ih fʃasʃ'ah S'evirnij flot.
делать.AOR-AOR.1SG служить в береговых частях Северный флот
'Я служил в береговых частях на Северном флоте.' (I)

Примеры (5) и (6), тем не менее, показывают, что функционально эквивалентные предлоги *n'i* и *v* 'в, на' даже в речи одного говорящего могут происходить как из матричного (албанского), так и из включенного языка (русского). Выбор связан с особенностями «острова включенного языка», вводимого предлогом. Русский предлог всегда вводит существительные и именные группы (ИГ), не адаптированные в албан-

ском говоре (примеры (3) и (6)). Албанские предлоги (примеры (4) и (5)) сочетаются с существительным или ИГ в форме, совпадающей с русским именительным падежом, которая, по-видимому, воспринимается говорящими как наименее маркированная и соответствующая обобщенной неопределенной форме ед. ч. в албанском говоре. Последняя употребляется в конструкциях с предлогами *n'i* 'в, на' и *ma* 'с', наряду с локативом и аккузативом (*ma gur* <с камень.SG.INDF> 'камнем', *n'i 'arm'ija-t* <в армия-LOC.SG> 'в армии / в армию', *ma b'abo-n* <с бабушка-ACC.SG.DEF> 'с бабушкой'), а также без предлога в локативном значении (*kl' 'i/ə* 'в церкви / в церковь'). Поэтому существительные в примерах (4) и (5) можно считать (частично) адаптированными.

Для морфологической адаптации русских глаголов в говоре албанцев Украины используется конструкция с легким глаголом (*bun* 'делать') и русским инфинитивом. Билингвальные говорящие могут не только употреблять адаптированные таким способом глаголы, не имеющие соответствий в албанском говоре, например *b'ur-a sluʒ'it'* <делать.AOR-AOR.3SG служить> 'я служил' в примере (6), но и дублировать собственно албанские лексемы. Ср. *pr'es-ən* <обрезать-PRS.3PL> и *b'ən-nə abr' 'eʒat'* <делать-PRS.3PL обрезать> 'обрезают' в примере (7), который представляет собой фрагмент беседы с русскоязычным исследователем, владеющим албанским говором. Вероятно, албанцы используют эту стратегию в общении с теми, для кого говор не является родным, чтобы повысить эффективность коммуникации. Очевидно, что в таких случаях мы имеем дело с переключением (в иной терминологии «смещением») кодов, а не с употреблением полноценных заимствований. Ср. с включениями албанских глаголов в речи билингвальных славян Голо Бордо (Морозова 2020).

Морфологически неадаптированные глагольные включения возникают только в контекстах, где перед глаголом нет и не предполагается наличия местоименной клитики, характерной для албанского языка и не характерной для русского, т. е. нет структурного конфликта (8, 9). Ср. аналогичное ограничение на употребление английских неадаптированных глаголов в (Pfaff 1979).

- | | | | | |
|-----|-----------------------|-----------------|------------------------|---------------------|
| (7) | <i>j' il'k'azi-n,</i> | <i>na</i> | <i>θ' u-mə</i> | <i>j' il'k'azi,</i> |
| | весной-ACC.SG.DEF | мы | говорить-PRS.1PL | <i>j' il'k'azi</i> |
| | <i>a=</i> | <i>pr'es-ən</i> | <i>v' eʃt'-in,</i> | |
| | 3SG.ACC= | резать-PRS.3PL | виноградник-ACC.SG.DEF | |

a= b'ən-nə abr'i'ezatʲ.
 3SG.ACC= делать-PRS.3PL обрезать
 'Весной, мы говорим «j'il'k'azi», обрезают виноград, обрезают.' (IV)

(8) nok du sv'i'azivatsa ma m'il'itsija
 не хотеть.PRS.1SG связываться с милиция
 'не хочу связываться с милицией' (III)

(9) pəst'aj pr'i/l'os tə k'it γ'alka-t
 потом пришлось SBJV снять.PRS.1SG проушины.PL-ACC.PL.DEF
 'потом пришлось снять проушины [навесного замка]' (III)

Следует отметить, что употребление неадаптированных русских глаголов вне «острова включенного языка» не характерно для речи на албанском говоре в целом. Одиночные русские существительные в говоре тоже почти не встречаются в собственно русских падежных формах, т.е. в сочетании с грамматическими показателями из включенного языка. Сравнительно часто выбирается наименее маркированная форма, причем этот выбор может соседствовать с употреблением полностью адаптированных форм даже в речи одного и того же говорящего. Сходную ситуацию мы наблюдали в славянской речи билингвов в Голо Бордо, где адаптированные албанские глаголы и существительные сильно преобладают над неадаптированными включениями (Морозова 2020). В целом, неоднородность моделей кодового переключения у славянско-албанских билингвов, в каждой из которых можно усмотреть действие того или иного лингвистического «правила» или ограничения, нуждается в дальнейшем изучении с учетом таких экстралингвистических факторов, как индивидуальная компетенция говорящих, условия ее формирования и социолингвистическая ситуация в отдельном билингвальном сообществе.

СОКРАЩЕНИЯ

ACC — аккузатив, AOR — аорист, DEF — определенная форма,
 INDF — неопределенная форма, LOC — локатив, M — мужской род,
 NOM — номинатив, PL — множественное число, PRS — настоящее
 время, SBJV — конъюнктив, SG — единственное число.

ЛИТЕРАТУРА

- Морозова 2016 — *Морозова М. С.* Тексты на албанском говоре // Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С. «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Новик А. А. (отв. ред.), Ермолин Д. С., Морозова М. С. (ред.). СПб.: МАЭ РАН, 2016. Ч. I. Т. 2. С. 513–538.
- Морозова 2020 — *Морозова М. С.* Албанские элементы в славянской речи билингвов Голо Бордо: смешение кодов или заимствование? // *Slověne* 2 (9), 2020. С. 372–394.
- Новик и др. 2016 — *Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С.* «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Новик А. А. (отв. ред.), Ермолин Д. С., Морозова М. С. (ред.). Ч. I. В 2 т. СПб.: МАЭ РАН, 2016.
- Jake, Myers-Scotton 2020 — *Jake J., Myers-Scotton C.* The 4-M model. Different routes in production for different morphemes // *The Routledge handbook of language contact* / Matras Y., Adamou E. (eds.). London; New York: Routledge, 2020. P. 63–87.
- Myers-Scotton 1993 — *Myers-Scotton C.* Duelling languages: Grammatical structure in code-switching. Oxford: Clarendon Press. 1993.
- Pfaff 1979 — *Pfaff C. W.* Constraints on language mixing: Intrasentential code-switching and borrowing in Spanish/English // *Language* 2 (55), 1979. P. 291–318.
- Poplack 1980 — *Poplack Sh.* ‘Sometimes I’ll start a sentence in Spanish y termino en español’: toward a typology of codeswitching // *Linguistics* 18, 1980. P. 581–618.
- Winford 2003 — *Winford D.* An introduction to contact linguistics. Oxford; Blackwell Publishing, 2003.

**НЕДИАЛЕКТНЫЕ ЦЕНТРЫ
ЦАКОНСКОГО ДИАЛЕКТНОГО СООБЩЕСТВА:
ПАРАДОКСЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ**

Максим Львович Кисилиер

*Институт лингвистических исследований
Российской академии наук (Санкт-Петербург);
филологический факультет СПбГУ
m.kisilier@spbu.ru, maxim@iling.spb.ru*

В силу разных исторических обстоятельств носители вариантов (ново)греческого языка не сконцентрированы в Греции или даже на Балканах, а разбросаны по всему миру, причем в некоторых странах проживают десятки, а иногда и сотни тысяч человек, идентифицирующих себя как греки (см. подробнее Χασιώτης к. а. 2006). Глобализация и интерференционные процессы привели к тому, что везде за пределами Греции новогреческий язык или его диалекты не являются единственным и доминирующим языком представителей местных греческих сообществ. В «новых» диаспорах, в основном сложившихся в XX в., в частности, в Канаде (ср. Ralli 2019) или в США, интерференционные процессы идут быстрее и интенсивнее, чем в греческих сообществах, появившихся в Средние века или еще в период Античности, и часто приводят к утрате языка уже во втором поколении. Показательно, что при этом греческая идентичность обычно сохраняется, и очень часто дети греческих мигрантов идут учиться «родной» новогреческий язык «с нуля».

Далеко не все греческие сообщества можно однозначно назвать диаспорами, поскольку некоторые из них, например, в Южной Италии, Малой Азии (Турции) или в Крыму, появились в местах своего настоящего пребывания раньше, чем окружающее их негреческое население, и в нарративах их представителей Греция может фигурировать как страна, близкая в культурном и языковом отношении, но не как прародина, откуда они некогда пришли. Более того, для некоторых анклавов (понтийские и приазовские греки) Малая Азия и Крым сами играют роль прародины.

При изучении анклавных культур повышенный интерес вызывают идентификационные сценарии, позволяющие сообществу не раствориться в окружающем мире. Принято считать, что важнейшей структурообразующей основой анклавов является диалект. В современном мире все новогреческие диалекты независимо от их географического положения в той или иной степени оказались под угрозой исчезновения: фактически везде они перестали быть необходимым инструментом для коммуникации — эта функция перешла к местным доминирующим языкам — русскому языку в Крыму, Краснодарском крае или в Приазовье, к итальянскому языку в Апулии и Калабрии в Южной Италии, к албанскому и стандартному новогреческому в краине Химара в Южной Албании и проч. Исключением можно считать понтийский диалект, на котором понтийцы из разных стран регулярно общаются между собой, поскольку это единственный язык/диалект, который они все понимают.

Вопрос об идентификационных сценариях актуален не только для греческих анклавов за пределами Греции, но и для диалектных сообществ внутри Греции, причем как для появившихся относительно недавно каппадокийцев или понтийцев, так и более традиционных, проживающих на территории Греции уже много веков, например, для цаконцев из Аркадии на Пелопоннесе. В научных исследованиях цаконцы обычно описываются как особый языковой и культурный анклав. Их диалект принято возводить напрямую к древнему лаконскому диалекту (см., напр., Кисилиер 2017: 107), и сами цаконцы активно поддерживают этот миф по крайней мере уже на протяжении нескольких веков (ср. Leake 1830: 505), возможно, вслед за византийскими историками и писателями (Кисилиер 2014: 293). Большинство исследователей (осознанно или нет) пытаются приписать цаконцам черты диаспоры, подчеркивая их отрезанность от внешнего мира до 1960-х гг., когда была проложена дорога, соединившая Цаконию с остальными регионами Греции (ср.

Κοντοσόπουλος 2010: 191), и возводя, хотя, скорее всего, ошибочно, этноним ‘цаконцы’ к лексеме *ἑξωλάκωνες — букв. ‘лаконцы, находящиеся вне Лаконии’ (Ἀμάντος 1921; ср. Witczak 2015). Рядовые цаконцы знают об этих гипотезах и охотно их транслируют приезжим. Однако при этом они рассказывают и о том, как их предки активно плавали по морю не только на ближайшие острова Спецес, Идру и в Навплион, но и в Константинополь, в Италию и в Россию, разрушая тем самым представление об отсутствии внешних контактов. Гипотеза об изолированности цаконцев опровергается и лингвистическими данными — многочисленными лексическими заимствованиями из других языков, прежде всего балканских и итальянского (Кисилиер 2017: 112–122). Интересно, что в нарративах Лакония никогда не упоминается как прародина, а лишь как один из возможных вариантов для зимовки скота.

Хотя цаконцы несомненно гордятся своим гипотетическим дорийским происхождением, они не противопоставляют себя остальной Греции, и нет оснований говорить об иерархических отношениях между местной и общегреческой культурами. Цаконцы в не меньшей степени гордятся вовлеченностью в события, знаковые для всей Греции, например, в Греческую революцию (Васильева, Кисилиер 2019: 147–148, 155), и дорийское происхождение оказывается значимым не само по себе, а как указание на уникальную связь с греческой античностью. Эта связь ценна не только для цаконцев, но и для других греков, поскольку дополнительно подчеркивает непрерывность греческого культурного и языкового континуума от Древней Греции через Византию к современной Греции.

При всем вышесказанном следует признать, что цаконцы, как и все традиционные сообщества, очень замкнуты и готовы демонстрировать стороннему наблюдателю лишь внешние стороны своей идентичности. Многие приезжие могут даже никогда не услышать местного диалекта и прийти к ложным выводам о его полном исчезновении. Возникает резонный вопрос: на чем сегодня строится цаконская идентичность? Очевидно, что, в отличие от некоторых греческих диалектных групп, например, в Эпире (Παλασταύρου 2016) или в близком к Цаконии горном селе Козмас (Κωστόκης 1963–1968), цаконцы не профессиональное сообщество. Их традиционные занятия — рыбалка, скотоводство и сельское хозяйство — характерны и для остальной Греции, и других стран Средиземноморья. От окружающих греков цаконцы, в первую очередь, отличаются абсолютно непонятным внешнему наблюдателю языком.

Можно даже предположить, что этноним ‘цаконцы’ представляет собой экзоним, отражающий «особость» местного диалекта (Кисилиер 2014: 299–301). Впрочем, сегодня далеко не все цаконцы владеют родным цаконским. По разным подсчетам число говорящих колеблется от 200 (Salminen 2007: 271–272) до 8000 чел. (Κοντοσόπουλος 2001: 3). Часто диалект оказывается не объединяющим фактором, а «яблоком раздора» — разные населенные пункты ожесточенно спорят о том, где должен находиться центр изучения диалекта, где его лучше преподают и чей вариант является наиболее аутентичным. Иногда даже предпринимаются попытки привлечь к внутренним спорам сторонних экспертов — диалектологов и балканистов. Стоит отметить, что подобные споры шли еще семьдесят лет назад, когда цаконский был основным средством коммуникации в регионе. Так знаменитый исследователь цаконского Фанасис Костакис (Κωστάκης 1956) издал исправления к работе немецкого филолога Михаила Деффнера (Δέφνερ 1922), предложив заменить формы, характерные для субдиалекта Прастоса, на формы, типичные для родной ему Меланы.

Более тщательное исследование показывает, что и в прошлом далеко не все цаконцы говорили на родном диалекте. По-видимому, цаконский использовали деревенские пастухи и рыбаки/моряки. Жители столичного Прастоса, имевшие многоэтажные каменные дома и торговавшие в Константинополе, Италии и даже в России, диалектом не пользовались, и их потомки, где бы они сейчас ни жили, в отличие от выходцев из других населенных пунктов, не владеют диалектом. При этом их цаконская идентичность ни ими самими, ни окружающими (в т. ч. и блестяще владеющими диалектом) никогда не ставится под сомнение. Цаконец может не только не владеть цаконским, но даже не жить в Цаконии, как знаменитый купец конца XVIII — начала XIX вв. Константинос Цикалиотис, имевший дома и в старой столице Цаконии, городе Прастосе, и новой — Леонидионе, но постоянно находившийся в Италии. По-видимому, для идентичности значимо не реальное место проживания, а причастность к коммеморативным практикам, признаваемым сообществом. Для современной Цаконии центром коммеморативных практик является бывшая столица Прастос. Для этой символической роли он обладает целым набором важных качеств:

1. **Древность.** Прастос принято возводить к древнегреческому городу αἰ Πρασιῶν или Βρασιῶν, упомянутому Фукидидом, Страбоном и Павсанием (ср. von Thiersch 1832: 570).

2. Существование за границами противоречий. По разным причинам жители покинули Прастос в первые десятилетия XIX в. и переехали либо в новую столицу Леонидион, либо в Константинополь, либо в Румынию. Они перестали претендовать на свою собственность в Прастосе, хотя их потомки до сих пор безошибочно показывают, какие дома и участки принадлежали их семьям. Прастос не оставался долго пустым, и его заняли окрестные цаконязычные пастухи, которые жили там до 1960х гг. Сейчас в Прастосе живут только в летние месяцы. Важно, что изначально Прастос не был связан с каким-либо из вариантов цаконского диалекта и не претендует на звание диалектного/языкового центра.

3. Общепризнанность. Значимость Прастоса признают все цаконцы, независимо от родовых связей с этим городом. Даже предлагая другие места, важные для собственной идентичности, они неизменно связывают их с Прастосом. Например, жители Тироса считают, что самая древняя столица Цаконии находилось на плато над их городом рядом с пастушеской деревней Пальохора. Эта столица, якобы, была разрушена крестоносцами с XIII в, и ее жители перебрались в Прастос.

Таким образом, если использовать концепцию Пьера Нора (Нора и др. 1999), Прастос можно назвать «местом памяти» цаконцев как единого сообщества. Сюда обязательно привозят детей, а также исследователей, если им хотят показать, что такое настоящая Цакония. На роль «места памяти» претендует и город Леонидион, однако безуспешно, поскольку параллельно с этим Леонидио борется за звания основного культурного, диалектного, туристического и административного центра региона. Истинное место памяти не терпит суеты.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильева, Кисилиер 2019 — *Васильева И. Э., Кисилиер М. Л.* Греческая революция как культурный феномен: к проблеме формирования коллективной памяти и локальной идентичности // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2019. Т. XXIII. Ч. 1. С. 135–160.
- Кисилиер 2014 — *Кисилиер М. Л.* О Цаконии и цаконцах: на стыке истории и филологии // *Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН*. 2014. Т. X. Ч. 1. С. 283–306.

- Κισιλιερ 2017 — *Κισιλιερ Μ. Λ.* Λεξικές особенности цаконского диалекта новогреческого языка: Предварительные наблюдения и перспективы исследования // *Вопросы языкознания*. 2017. Т. 1. С. 105–136.
- Нора и др. 1999 — *Нора Π., Οζυφ Μ., de Πюимеж Ж., Виноκ Μ.* Франция-память. Перевод Д. Р. Хапаевой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.
- Leake 1830 — *Leake W. M.* Travels in Morea. Vol. 2. London: Cambridge University Press, 1830.
- Ralli 2019 — *Ralli A.* (ed.). Language and immigration: The language of Greek immigrants in Canada. Patras: Laboratory of Modern Greek dialects [Department of Philology, University of Partas], 2019.
- Salminen 2007 — *Salminen T.* Europe and North Asia (Ch. 3) // Moseley C. (ed.). Encyclopedia of the world's endangered languages. London; New York: Routledge, 2007. С. 211–280.
- von Thiersch 1832 — *von Thiersch F. W.* Über die Sprache der Zakonen. Gelesen in der Sitzung der I. Classe der Königl. Akademie der Wissenschaften am 3. Nov. 1832 // *Abhandlungen der philosophisch-philologisch Klasse der Königl. Bayerische Akademie der Wissenschaften*. 1832. Bd. 1. S. 513–582.
- Witzak 2015 — *Witzak T. K.* On the chronology of the loss of *λ in Tsakonian (Late Laconian) // *Graeco-Latina Brunensia*. 2015. Vol. 20. No. 2. P. 177–188.
- Ἀμαντος 1921 — *Ἀμαντος Κ. Ἰ.* Τσακωνία — Sclavonia // *Ἀφιέρωμα εἰς Γ. Χατζιδάκιν. Διατριβαὶ φίλων καὶ μαθητῶν ἐπὶ τῇ τριακοστῇ πέμπτῃ ἐπετείῳ τῆς ἐν τῷ πανεπιστημίῳ καθηγεσίας αὐτοῦ. Ἐν Ἀθήναις: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου*, 1921. Σ. 130–134.
- Δέφνερ 1922 — *Δέφνερ Μ.* Χλωρίς τῆς Τσακωνιάς. Ἀθῆναι: Τυπογραφικὴ ἐταιρία Σταύρου Χρίστου & Σία, 1922. (Γεωπονικὴ βιβλιοθήκη. Τ. 2.)
- Κοντοσόπουλος 2001 — *Κοντοσόπουλος Ν. Γ.* Διάλεκτοι καὶ ιδιώματα τῆς νέας ἐλληνικῆς. Ἀθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2001.
- Κοντοσόπουλος 2010 — *Κοντοσόπουλος Ν. Γ.* Κατωϊταλικὴ καὶ Τσακωνικὴ // Κοπιδάκης Μ. Ζ. (επιμ.). *Ιστορία τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας*. Ἀθήνα: Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τράπεζας, 2010. Σ. 190–192.
- Κωστάκης 1956 — *Κωστάκης Θ. Π.* Προσθήκες καὶ διορθώσεις στὴ «Χλωρίδα τῆς Τσακωνιάς» τοῦ Μιχαὴλ Δέφνερ // *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier: à l'occasion du 25^e anniversaire de leur arrivée en Grèce*. Τ. Ι. Ἀθήνα: Institut Français d'Athènes, 1956. P. 133–156.
- Κωστάκης 1963–1968 — *Κωστάκης Θ. Π.* Οἱ γιωργατζάδες τοῦ Κοσμᾶ καὶ ἡ γλῶσσα τους // *Πελοποννησιακά*. 1963–1968. Τ. ΣΤ'. Σ. 43–91.

Παπασταύρου 2016 — *Παπασταύρου Χ. Β.* Τ'αλειφιάτικα, τα σωπικά και τα μουτζούρικα. 2 έκδ. Αθήνα: Εκδόσεις Ελίκρανον, 2016.

Χασιώτης κ. α. 2006 — *Χασιώτης Ι. Κ., Κατσιαρδής-Hering Ό., Αμπατζή Ε. Α.* (επιμ.). Οι Έλληνες στη Διασπορά 15ος – 21ος αι. Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων, 2006.

БАЛКАНСКАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: ПЕРЕВОД И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

СТРАТЕГИИ ПЕРЕВОДА С «ЭВИДЕНЦИАЛЬНЫХ»
НА «НЕ-ЭВИДЕНЦИАЛЬНЫЕ» БАЛКАНСКИЕ ЯЗЫКИ
(НА МАТЕРИАЛЕ АЛБАНСКИХ, БОЛГАРСКИХ И ГРЕЧЕСКИХ
ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТОВ)¹

Петя Асенова

*факультет славянских филологий,
Софийский университет им. св. Климента Охридского
(София, Болгария);
главный редактор журнала
«Сопоставительное языкознание»
petyaass@gmail.com*

Христина Марку

*Фракийский университет им. Демокрита
(Комотини, Греция)
cmarkou@bscc.duth.gr*

Проблемы перевода с языка, обладающего грамматически выраженными эвиденциальными формами, на язык, не располагающий такими формами, до сих пор затрагивали преимущественно болгарские языковеды, чьи интересы связаны с переводоведением (Алексиева 1995, Васева 1995).

Расхождения в функционировании данной категории в языках, обладающих грамматикализированной эвиденциальностью, были выявлены В. Фридманом в множестве исследований на материале параллельных текстов переводов повести Ал. Константинова «Бай Ганьо» (см. например, Friedman 2004: 338–242 о болг., алб. и тур.).

¹ Настоящее исследование осуществлено в рамках научно-исследовательского проекта на тему «Балканские языки как эманация этнокультурной общности на Балканах (типология глагола)», поддержанного Фондом «Научные исследования» при Министерстве образования и науки на основании договора о финансировании научно-исследовательского проекта № ДН 20/9/11.12.2017 г.

1. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕВОД С БОЛГАРСКОГО НА АЛБАНСКИЙ И С АЛБАНСКОГО НА БОЛГАРСКИЙ

Несмотря на то, что болгарский и албанский — языки с грамматизированной эвиденциальностью — в функционально-семантическом отношении *изоморфизм* не соответствует *изосемантизму* (согласно терминологии З. Голомба (Zb. Gołąb)). При наличии частично перекрывающихся функций, основным эвиденциальным значением в болгарском языке остается несвидетельская передача действия (*пересказывание, ренарратив, медиатив*). При условии существования данной грамматической категории, это значение отличается присущей категориальным грамматическим значениям *обязательностью* выражения. В албанском языке основным является выражение адмиративности. Однако в северногегских диалектах, а также в литературном творчестве некоторых гегских авторов, таких, как например, Гергь Фишта, албанский адмиратив демонстрирует и ренарративные функции.

Что касается албанского и болгарского, то точкой соприкосновения между этими языками (несмотря на различия) является выражение дистанцированности говорящего по отношению к действию, что и находит выражение в термине, выбранном В. Фидлером (Fiedler 2018: 535–536), объединяющем болгарский ренарратив и албанский адмиратив, а именно *формы дистанцирования* (термин «distanced forms» заимствован им у Х. Ланта).

Двухязычные албано-болгарский и болгаро-албанский корпуса показывают, что ренарративные формы болгарского оригинального текста переводятся индикативными албанскими формами, но глагольному времени, предшествующему по хронологической оси время в оригинале, напр. болгарскому ренарративному аористу или имперфекту соответствует албанский плюсквамперфект. Возможен перевод болгарских пересказывательных форм албанскими индикативными формами, особенно если они передают события, известные со слов третьих лиц, информация о которых в тексте представлена лексическими средствами (подробнее см. Асенова 1996/ 2016: 108–109).

С другой стороны, албанский адмиратив можно перевести на болгарский язык эвиденциальной формой:

- (1) *Suzana! Ajo ktheu kokën. — Paske ardhur?* [AdmPerf2Sg] (Kadare)
Сузана! Тя извърна глава. — А, ти си дошел? [EvAor2Sg] (пер. Евгения Кисова)
'Сузанна! — Она повернула голову. — А, ты пришел?'

На основании подробного исследования албанско-болгарских соответствий и несоответствий, Е. Търпоманова (Търпоманова 2010) утверждает, что точкой пересечения большинства общих черт между этими балканскими языками является дубитатив.

Что касается лексических средств, то в языках, в которых идея опосредованной передачи информации (медиатив) достигла грамматической категоризации, лексические средства сосуществуют с глагольной категорией, не заменяя ее. В то время как в «эвиденциальных» языках они являются только сопутствующими, но не обязательными¹, в других языках это единственный способ выражения эвиденциальности (Guentchéva 1994: 22). В балканских (но также и в других) языках употребляются сходные, даже идентичные маркеры (Макарецв 2014: 109–176).

2. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕВОД С БОЛГАРСКОГО НА ГРЕЧЕСКИЙ

В греческом языке эвиденциальность выражается исключительно лексическими средствами: «Возможность говорящего представить данное утверждение как лично засвидетельствованное или как информацию „из вторых рук“ и т.д., ограничивается только лексическими средствами, а не морфологическими» (Joseph, Philippaki-Warbuton 1987: 185). Из лексических средств на первом месте отмечается употребление глагола *λέω* ‘говорить’ для выражения удивления, несогласия, сомнений, недоверия по отношению к определенной информации (Σετάτος 1994b: 154–157), т.е., для выполнения дубитативных и адмиративных функций:

- (2) ...αυτός, *λέει*, δεν πήγε ποτέ σχολείο (Σετάτος 1994b: 154).

‘Он, говорит, никогда не ходил в школу’ (о неподтвержденном слухе)

К адмиративным маркерам относится также и глагол *παρακαλώ*:

- (3) *Ηρθαν 500 βραζιλιάνοι δημοσιογράφοι, παρακαλώ* (Σετάτος 1994a: 137).

‘Прибыли 500 бразильских журналистов, пожалуйста!’ (сообщение о невероятном, но реальном факте)

Маркер *λέει* специализирован также и на выполнении ренарративной функции:

- (4) *Όταν γεννήθηκε ο Χριστός και πήγαν, λέει, οι βοσκοί να προσκυνήσουν, ήταν νύχτα σκοτεινή* (Τσαγγαλίδης 2013).

‘Когда родился Христос и пастыри отправились поклониться Ему, была темная ночь.’

¹ Подробнее об инвентаре и анализе маркеров в болгарском см. (Kampf, Wiemer 2011a: 46–76; Kampf, Wiemer 2011b: 182–201).

С присущей для эвиденциальности дистанцированностью говорящего по отношению к действию (согласно утверждению Б. Джозефа о том, что дистанция может быть ментальной, когнитивной, но и темпоральной (Joseph 2003: 232)) связывается возможность передавать ненаблюдаемые действия при помощи греческого плюсквамперфекта (Марку 2011). В переводах на греческий язык наблюдается частое употребление плюсквамперфекта при передаче болгарских пересказывательных глагольных форм. Подобная темпорально-таксисная структура наблюдается в приведенном ниже примере:

- (5) *Затворил очи и почнал да си представя приказна крепост, несътворена от човеика ръка, недостъпна за враговете.* (Д. Кирков, «Балкански грешник»).
- (5a) *Είχε κλείσει τα μάτια του και φανταζόταν ένα μαγικό, αχειροποίητο και απόρρητο κάστρο.* (пер. Πάνος Σταθόγιαννης)
 ‘Он закрыл глаза и стал представлять себе сказочную крепость, не-рукотворную, недоступную для врагов.’

В следующих примерах переводчик подошел к тексту более свободно, но следует отметить, что конклюдивная форма переведена плюсквамперфектом: *δεν είχε καταφέρει να μάθει*:

- (6) *Седнал веднага да пише доклад — излязло, че нищо особено не е научил според министерската инструкция.* (Д. Кирков, „Балкански грешник”).
- (6a) *Κάθησε να γράφει την αναφορά του — δεν είχε καταφέρει να μάθει και τίποτα σπουδαίο.* (пер. Πάνος Σταθόγιαννης)
 ‘Он тут же сел писать отчет — как оказалось, согласно министерской инструкции, ничего особенного не узнал.’

Таксисная интерпретация эвиденциальности как ментальной и темпоральной дистанцированности от действия находит выражение в очень показательной параллели. В. Фридман и Б. Джозеф (Friedman, Joseph 2014) обращают внимание на факт, что в испаноеврейском Стамбула употребляется плюсквамперфект, чтобы выразить неподтвержденное, пересказанное или несвидетельское действие в прошлом («non-confirmative, reported, or unwitnessed past»):

- (7) *Kuando estaban en l' Amérika, les aviya entrado ladrón.*
 ‘Когда они были в Америке, в их дом вошел вор.’ (unwitnessed meaning)

По мнению авторов, испанский плюсквамперфект калькирует употребление турецкого *-miş*-перфекта.

3. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕВОД С АЛБАНСКОГО НА ГРЕЧЕСКИЙ

Некоторые наблюдения над передачей албанского адмиратива при переводе художественного текста с албанского на греческий (и обратно) известны нам только из приведенного краткого исследования М. Джаферай Митро (Xhaferraj Mitro 2013). Как и в случае с болгарским, автор не устанавливает существования каких-либо подтвержденных моделей соответствий между исходным и целевым языком при переводе адмиративных значений удивления, сомнения, несогласия, — они передаются на греческий по усмотрению переводчика. Обычно соблюдаются темпоральные соответствия — настоящее время переводится настоящим временем, имперфект имперфектом, перфект перфектом и т.д. Примечательно, что греческий аорист гибко передает как адмиратив перфекта, так и адмиратив плюсквамперфекта. Не отмечаются какие-либо специально выбираемые переводчиком языковые средства для передачи адмиративной модальности, но в следующем примере производит впечатление употребление конструкции *va+ήσουν/ήταν* для выражения удивления или сомнения:

(8) *Paske qenë i djegur për ato të shkreta cirilike.*

(8a) *Oύτε επρωτευμένος vά 'σουνα μ'αυτά τα έρμα κυριλλικά.* (Xhaferraj Mitro 2013: 182)

‘Ты как будто влюблен в эту кириллицу.’

В переводах с греческого на албанский встречается достаточно много случаев употребления адмиратива. Судя по примерам, они появляются в вопросительных и восклицательных выражениях, особенно часто в языке поэзии.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Наши наблюдения позволяют нам сделать вывод, что к переводческим стратегиям передачи ренарративного значения относятся таксисные возможности «неэвиденциальных» языков — использование плюсквамперфекта для выражения дистанцированности.

В предлагаемом изложении вероятно ощущается отсутствие румынского языка, который будет объектом дальнейших исследований. По нашим предварительным наблюдениям, в румынском наблюдается тенденция к грамматикализации кондиционала прошедшего времени для выражения ренарративного эвиденциального значения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексиева 1995 — *Алексиева Б.* Преизказването в българския език и проблемите на превода от английски на български и обратно // Прояви на междуезикова асиметрия при превод от чужд на български език, 2. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 1995. С. 105–181.
- Асенова 1996/2016 — *Асенова П.* Адмиративът в албански и преизказването в български // Асенова П. Избрани статии по балканско езикознание. София: АПП “Аля”, 2016. С. 97–119 (Перевод с албанского: *Azenova P.* Habitorja në gjuhën shqipe dhe mënyra e ritregimit në bullgarisht // Seminari XVIII ndër-kombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare. Tiranë: TOENA, 1996. С. 565–579.
- Васева 1995 — *Васева Ив.* Преизказването в българския и руския език // Прояви на междуезикова асиметрия при превод от чужд на български език, София: „Марин Дринов“, 1995. С. 7–104.
- Макарцев 2014 — *Макарцев М. М.* Эвиденциальность в пространстве балканского текста. Москва, Санкт-Петербург: Нестор-История, 2014.
- Марку 2011 — *Марку Х.* Изразяване на евиденциалност в български и новогръцки език — за междуезиковата асиметрия и проблемите на превода // Бояджиев Т., Попова В., Алексова К. (сост.). Научни трудове в памет на Г. Герджиков. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2011. С. 303–324.
- Търпоманова 2010 — *Търпоманова Ек.* Адмиративът в български и албански език // Български език 1(2010). С. 45–66.
- Fiedler 2018 — *Fiedler W.* Vergleichende Grammatik der Balkansprachen (Morphologisch-typologischer Vergleich des Albanischen mit den anderen Balkansprachen). Prishtinë: Akademia e shkencave dhe e arteve e Kosovës, 2018.
- Friedman 2004 — *Friedman V.* Admirativity in Bulgarian compared with Albanian and Turkish // Friedman V. Studies on Albanian and other Balkan languages. Pejë: Dukagjini Publishing House, 2004. P. 237–247 (= Bulgaria. Past and Present. Proceedings of the second international conference on Bulgarian studies held at Druzhba, Varna — June 13–17.1973. Vol. 2. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 1982. P. 63–67).
- Friedman, Joseph 2014 — *Friedman V., Joseph B.* Lessons from Judesmo about the Balkan Sprachbund and contact linguistics // International journal of the sociology of language 226 (2014). P. 3–23. (DOI 10.1515/ijsl-2013-0073)
- Guentchéva 1994 — *Guentchéva Z.* Manifestations de la catégorie du médiatif dans les temps du français // Langue française 102 (1994). P. 8–23.
- Joseph, Philippaki-Warburton 1987 — *Joseph B. D., Philippaki-Warburton I.* Modern Greek. London: Croom Helm, 1987.

- Joseph 2003 — *Joseph B. D.* Evidentials. Summation, questions, prospects // Aikhenvald A. Y., Dixon R. M. W. (eds.). *Studies in Evidentiality*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2003. P. 307–327.
- Kampf, Wiemer 2011a — *Kampf V., Wiemer B.* Inventarizierung und Analyse lexikalischer Evidenzialitätmarker des Bulgarischen: Adverbien, Partikeln und Prädikative (I) // *Zeitschrift für Balkanologie* 47, 1 (2011) S. 46–76.
- Kampf, Wiemer 2011b — *Kampf V., Wiemer B.* Inventarizierung und Analyse lexikalischer Evidenzialitätmarker des Bulgarischen: Adverbien, Partikeln und Prädikative (II) // *Zeitschrift für Balkanologie* 47, 2 (2011). S. 182–201.
- Xhaferraj Mitro 2013 — *Xhaferraj Mitro Mirela.* Probleme të përkthimit të habitores shqipe në greqisht // *Albanohellenica* 14–15 (2013). F. 175–190.
- Σετάτος 1994a — *Σετάτος Μ.* Επιχειρηματολογικές χρήσεις πραγματολογικών μορίων στην κοινή νεοελληνική // *Γλωσσολογικές μελέτες (Επιστημονική επετηρίδα της Φιλοσοφικής σχολής)*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1994. Σ. 127–146.
- Σετάτος 1994b — *Σετάτος Μ.* Επιχειρηματολογικές χρήσεις του „λέγω“ // *Γλωσσολογικές μελέτες (Επιστημονική επετηρίδα της Φιλοσοφικής σχολής)*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1994. Σ. 147–66.
- Τσαγγαλίδης 2013 — *Τσαγγαλίδης Α.* Η τεκμηριωτικότητα στην ελληνική: διαγλωσσική προσέγγιση // Ανακοίνωση στο 11ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Γλωσσολογίας (Ρόδος, 26–29 Σεπτεμβρίου 2013). [неопубликованный доклад].

**Диалектная специфика
«ВЛАШСКИХ» (ТИМОКСКИХ) ВАРИАНТОВ «МИОРИЦЫ»
(ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА)**

Наталия Геннадьевна Голант

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)
Российской академии наук (Санкт-Петербург)
natalita1977@yandex.ru*

Мария Михайловна Рыжова

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)
Российской академии наук (Санкт-Петербург)
mariamih@yandex.ru*

Николай Леонидович Сухачев

*Институт лингвистических исследований
Российской академии наук (Санкт-Петербург)
nsuh@inbox.ru*

Название баллады «Miorița» (и обозначение соответствующих фольклорных версий) — диминутив от рум. *mioară* «овечка». Заглавие было дано поэтом А. Руссо, «открывшим» текст «Миорицы» (в Совеже в 1846 г.), и В. Александри, который его опубликовал (в 1851 г.). В развитии сюжета важную роль играет вещая овечка, сообщающая хозяину его трагическую судьбу, которую он спокойно принимает. Единственная просьба пастуха: не говорить старушке-матери о его смерти, а сказать, что он ушел с невестой в чужие края. Его условная свадьба в концовке баллады описана как величественное слияние с природой.

Фундаментальный труд А. Фоки (Fochi 1964), включающий исследование и публикацию всех версий баллады, выявленных к моменту издания тома, включает 955 текстов (в т. ч. 113 фрагментарных записей и 19, сделанных за пределами Румынии, среди них 6 вариантов из Тимока (ibid. 980–987, 1065–1067)). Первый текст «Чужак» («Strinul») был записан в мае 1941 г. Д. Каракостей в лагере для военнопленных в ком. Куркань (близ Бухареста) от информанта из Тимока (уроженца с. Брза-

Паланка) (Caracostea 1941). Вскоре были опубликованы тимокские записи И. Апостола (из того же села) (Apostol 1941), И. Пэтруца (из с. Мокране) (Pătruț 1942) и К. Санду-Тимока (из с. Ртково и с. Александровац) (Sandu-Timoc 1942; 1943). В 1991 г. в архиве Тыргу-Муреша был найден самый ранний текст «Миорицы», записанный И. Шинкаем в конце XVIII в. (Прокофьева 2008: 11). Новые записи вошли и в издание, подготовленное Н. Сараманду, где из 43 арумьских текстов 34 опубликованы впервые (Saramandu 1992).

К настоящему времени известно 16 вариантов баллады из румынских (влашских) населенных пунктов долины Тимока¹. Один выявлен в Болгарии (с. Сланотрын, община и обл. Видин), остальные — в Сербии: общ. Заечар (с. Халово), Неготин (с. Александровац (Злокуче), Црномасница, Мокране и Србово (Сырбовлашь)), Кладово (с. Брза-Паланка, Ртково), Бор (с. Слатина), Жагубица (г. Жагубица) и Кучево (с. Дубока и Ракова-Бара).

К. Санду-Тимок опубликовал еще 2 влашских варианта баллады из с. Црномасница и один — из с. Сланотрын (Sandu Timoc 1967: 257–265). Р. Маркович сообщил фрагмент варианта «Миорицы» из с. Ракова-Бара (Marković 1974: 177–186). Варианты из Жагубицы и Дубоки были размещены в интернете докторантом Университета Тимишоары Д. Стоянеловичем и этнологом из музея Майданпека П. Дурличем (Păcurar dân tuncse; Durlić). Нелокализованный вариант, исполнявшийся певицей Катицей Тодорович-Аранджелович, был также выложен в интернете кинематографистом-любителем Новицей Пауличем (Mneurița baluca). Вариант из с. Халово предоставил нам его уроженец, историк С. Гацович, а вариант из с. Слатина — С. Гацович и музыковед Ф. Паунелович.

Тексты из с. Сланотрын, Халово, Александровац, Црномасница, Мокране, Србово, Брза-Паланка и Ртково относятся к т. н. царанской (олтенской) диалектной зоне, из с. Дубока и Ракова-Бара — к унгуриянской (банатской), а варианты из с. Слатина и г. Жагубица — к унгуриянско-мунтенской.

Важное место во всех текстах занимает образ вещей овечки. Различные версии озаглавлены «Mneurița» (Халово), «Mneurița baluță» («Беленькая овечка») (нелокализованный вариант К. Тодорович-Аранджелович), «Miorica» (Ртково), «Miorica mică» («Маленькая овечка»)

¹ В румынской научной литературе сочетание «Valea Timocului» обозначает территории восточной Сербии и северо-западной Болгарии, на которых проживает румыноязычное население.

(Брза-Паланка), «Oiița bălură» («Белая овечка») (Ракова-Бара), «Uoiță balură cu cornițu-n gură» («Белая овечка с рожком во рту» ?) (Дубока) и др. Форма *mneurița* присутствует в варианте из с. Халово и в нелокализованном варианте К. Тодорович-Аранджелович. Она характерна для царанских говоров, где $(m) > (mn)$. В вариантах из с. Сланотрын, Александровац, Црномасница, Мокране, Брза-Паланка, Ртково представлен другой уменьшительный суффикс: *miorică*. Слова *mneurița* и *miorică* более характерны для царанских (олтенских) вариантов баллады, в унгарских (банатских) им соответствует *oiță*. Пытаясь получить от румыноязычных жителей восточной Сербии сведения о бытовании баллады на этой территории, мы обнаружили, что слово *miorița* не всегда понятно информантам и может восприниматься как женское имя¹.

В названиях текстов из с. Ракова-Бара и Дубока присутствует прилагательное ж. р. *bălură* / *balură*. Встречается оно также в текстах из с. Брза-Паланка и Слатина и из г. Жагубица. В сербском переводе П. Дурлича, записавшего версию из Дубока, сочетание *uoiță balură* передано как *ovčica belka* ‘белая овечка’ (Durlić). В современных румынских словарях встречается слово *bălură* в значении ‘крокус’ или ‘безвременник’, т. е. оно может обозначать цветок белого или лилового цвета; этимология этого слова не установлена (Seche 1982; MDA 2010). По словам информантов из восточной Сербии (носителей олтенского говора), *bălură* / *bălăură* (ж. р.) обозначает злаковое растение = *mătură* ‘сорго’ (букв. ‘метелка’). Сорго может обозначаться как *bălur* (м. р.) < болг. *балур* ‘сорго’ (Seche 1982; MDA 2010; Scriban 1939). Восприятие прилагательного *bălură* как ‘белая’ мешают и другие обозначения масти овечки, встречающиеся в тех же текстах.

В тексте из с. Брза-Паланка наряду с *bălură* присутствует сочетание *cu lână plăviță* ‘со светлой шерстью’, но и *cu lână modură* ‘с серой шерстью’. Прилагательное *plăviță*, которое встречается и в вариантах из с. Сланотърна, Халово и Црномасница (вариант *b*) — диминутив ж. р. ← *plav* ‘светлый, белый; желтый (о масти животных)’, ‘блондин (о человеке)’. Это слово характерно для банатских говоров (ср. серб. *плав* ‘синий, голубой’, ‘светлый (о волосах)’, ‘бледный (о коже)’ (MDA 2010)). Допускается старославянское происхождение этого слова (< ст.-слав. *плавъ* ‘белый’) (Ciorănescu 2007: 608).

¹ В Румынии бытует женское имя в форме *Mioara*, но нам не приходилось встречать его у влахов восточной Сербии.

Форма *modură*, встречающаяся в вариантах из с. Сланотрын, Мокране, Александровац, Црномасница и Слатина, характерна для трансильванских, банатских и олтенских говоров (ср. серб. *modar* ‘синий, сизый’, болг. *модър* ‘синий’ (MDA2 2010)). Подобные противоречия в описании овечки присутствуют и в тексте Александри: ...*mioriță* / *Cu lână plăviță* (‘...овечка / Со светлой шерстью’), но также *Mioriță laie*, / *Laie bucălaie* (букв. ‘Черная овечка, / Черная, с черной мордочкой’) (Alecsandri 1966: 17–20).

Во многих текстах встречается выражение, которое буквально можно перевести как «овечка с рожком во рту» (в вариантах из с. Брза-Паланка, Слатина и Дубока упоминается *cornițu* (ср. р.), но в Мокране — *corniță* (ж.р.)). Вариант баллады из с. Дубока озаглавлен «*Uoiță balură cu cornițu-n gură*», а его сербский перевод, выполненном П. Дурличем — «*Ovčica belka, s rogom u ustima*» («Белая овечка с рожком во рту» — Durlić). Возможно, имеется в виду, что овечка держит во рту какое-то растение или предмет — например, ясколку или дурнишник (*cornuț*), виноград определенного сорта (*corniță*), кизил (*corn*), краюшку хлеба (*corn*) или музыкальный инструмент — рожок (MDA 2010; Scriban 1939; Ciorănescu 2007: 241).

На данный момент, насколько нам известно, не существует ни одного опубликованного перевода какого-либо из «влашских» вариантов «Миорицы» на русский язык. Затруднения при переводе вызваны не только обилием диалектной лексики (эта проблема отчасти снимается наличием пояснений и даже словников в некоторых публикациях (ср. Sandu Timoc 1943; 1967)), но непониманием контекста, как в случае с «рожком» во рту овечки.

Проблема перевода фольклорных текстов (диалектных по преимуществу) важна прежде всего в контексте осмысления соответствующих культурно-исторических реалий. То есть речь идет о переводе условно «лингвистическом». При поэтической интерпретации, как можно судить и по немногим примерам, ограниченным объемом публикации, отмеченные трудности преодолимы.

ЛИТЕРАТУРА

Прокофьева 2008 — Прокофьева И. Н. Народная баллада «Миорица» в контексте румынской литературы XIX–XX в. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М.: Институт славяноведения РАН, 2008.

- Alecsandri 1966 — *Alecsandri V.* Opere. Vol. 3. București: Editura pentru literatură, 1966.
- Apostol 1941 — *Apostol I.* Strinu. Variantă a Mioriței din Valea Timocului // *Convorbiri literare* 76, 1941. P. 1011–1014.
- Caracostea 1941 — *Caracostea D.* Miorița în Timoc // *Revista Fundațiilor regale* 1.04.1941, 4 (8). P. 141–144.
- Ciorănescu 2007 — *Ciorănescu A.* Dicționarul etimologic al limbii române. București: Saeculum I. O., 2007.
- Fochi 1964 — *Fochi A.* Miorița: Tipologie, circulație, geneză, texte. București: Ed. Acad. Republicii Populare Române, 1964.
- Marković 1974 — *Marković R.* Privire generală asupra poeziei populare a românilor din Serbia Răsăriteană // *Analele Societății de limba română* 5, 1974. P. 177–186.
- MDA 2010 — *Micul dicționar academic.* Ediție II. București: Univers Enciclopedic, 2010.
- Pătruț 1942 — *Pătruț I.* Folclor dela românii din Sârbia // *Anuarul arhivei de folclor*, VI. București: Academia română, 1942. P. 344–345.
- Sandu Timoc 1943 — *Sandu Timoc C.* Strinu // *Revista Fundațiilor regale* 1.12.1943, 12 (10). P. 650–653.
- Sandu Timoc 1967 — *Sandu Timoc C.* Cîntece bătrânești și doine. București: Editura pentru literatură, 1967.
- Saramandu 1992 — Miorița la daco-români și aromâni / Gălușcă-Cârșmariu T., Milicescu E. St., Saramandu N., Nae T. Ed. îngrijită de N. Saramandu. București: Editura Minerva, 1992.
- Seche 1982 — *Seche L., Seche M.* Dicționarul de sinonime al limbii române. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982.

ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ

- Durlić — *Durlić P.* Uoița balură, ku kornítu-n gură. Narodna književnost Vlahs: kartica zapisa, obrađena: 20.12.2011. URL: http://www.paundurlic.com/vlaski-recnik/kn_celarec.php?action=upd&id=12 (дата обращения: 11.02.2021).
- Mnjeurica baluca — *Katica Todorović V.* Pesma 19. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ga6JchpfYRc> (дата обращения: 11.02.2021).
- Păcurar dăn munce — Păcurar dăn munce (Miorița din Homoli) — Čobanin iz planine. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dHN3UomuWzs> (дата обращения: 11.02.2021).

ФИТОНИМ И ФЕНОМЕН: ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА В АЛБАНСКО-ГРЕЧЕСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ (ХИМАРА, ЮЖНАЯ АЛБАНИЯ)¹

Александр Александрович Новик

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)
njual@mail.ru*

Растительный мир Химары исключительно разнообразен. Благоприятный климат позволяет химариотам собирать дары природы практически круглый год. Чтобы разобраться в номинации произрастающих здесь трав, деревьев, кустарников и их плодов и семян, необходимо провести немало времени, исследуя тему целенаправленно и обладая соответствующей подготовкой. Так, во время экспедиции 2019 г. работа была бы невозможной без вопросника М. В. Домосилецкой, подготовленного специально с учетом местной флоры Ионического побережья Албании (Домосилецкая 2018). Старожильческое население Химары говорит по-гречески и по-албански (так сложилось исторически, и мы не будем сейчас касаться исключительно сложной, ввиду политических, социальных и проч. коннотаций, темы этногенеза местных жителей, см.: Joseph et al. 2019: 69–78). Соответственно, грекоязычные химариоты при номинации тех или иных растений используют лексику своего идиома, являющегося диалектом новогреческого языка. Албаноязычные жители Химары в этом случае прибегают к названиям, характерным для своего албанского говора. При этом мир флоры настолько сложный, что высокую компетенцию в «узнавании»/«опознавании» и, соответственно, способности назвать то или иное растение демонстрирует совсем незначительное число опрошенных нами с 2009 по 2019 г. информантов — не более 5 % (из приб. 150 человек). Под «высокой компетенцией» мы понимаем знание не только культивируемых растений (как общее правило, люди, выращивающие тот или иной злак, овощ

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00244 «Балканский билингвизм в доминантных и равновесных контактных ситуациях в диатопии, диахронии и диастратии»).

или плодовую культуру, могут ее назвать), но и дикоросов. В последнем случае знание предмета показывает исключительно небольшое число респондентов. Это важно подчеркнуть, учитывая тот факт, что большинство опрошенных являются сельскими жителями, всю жизнь занимаются сельским хозяйством либо связаны с сельскохозяйственными работами, включены в сельскую и приморскую жизнь, т.е. по бытовым условиям вынуждены часто бывать в горах, на приморской низменности, в долинах и т.д. (для пастбы домашнего скота, сбора хвороста и запаса дров, заготовки трав и семян, используемых в алиментарной сфере, лечебных целях и проч.). Такая ситуация характерна для всего Балканского полуострова и — шире — всей историко-этнографической области Юго-Восточной Европы. Современники, при чрезвычайном расширении глобального информационного поля, стремительно теряют знания об окружающей природе, а следовательно, и фитонимические компетенции. В первую очередь это касается жителей городов, для которых такие знания начинают становиться тайными¹.

Но и сельские жители оказываются теперь «обделенными» в области знания растений: указать название по указанным реалии или изобразению либо описать, что «стоит» за той или иной номинацией, могут немногие. Поэтому успех исследований в областях этноботаники, этнобиологии, этномедицины, и следовательно, фитонимии целиком зависит от умения или везения найти соответствующих информантов.

Специфика исследовательской работы в Химаре заключается в том, что значительная часть населения является билингвами — в первую очередь это касается носителей греческого языка.

Другая особенность региона заключается в том, что многие местные жители провели длительное время в трудовой миграции — как правило, в соседней Греции. Процесс отъезда на заработки начался в начале 1990-х гг., со времени демократических преобразований в стране. Уезжали как этнические греки (они пользовались преференциями со стороны греческих властей и надзирательных органов), так и местные (и не только) албанцы, которые, воспользовавшись ситуацией, «находили» у себя греческие корни. Часть этих людей, скопив денег,

¹ Схожая ситуация фиксируется не только в изучаемом регионе, но и в большинстве европейских стран: уже мало кто может сказать, что такое горчавка или, к примеру, пажитник (хотя слова вроде как и на слуху, а сама реалия — пажитник — входит в состав распространенной приправы хмели-сунели или в качестве добавки к сычужным сырам, о чем свидетельствуют надписи о составе продуктов на этикетках).

заслужив трудовой стаж, заработав пенсии, вернулась в родные места. За годы, проведенные за рубежом, многие освоили не только правила жизни на новом месте, приобщившись к материальным и нематериальным ценностям греков метрополии (включая культуру питания, выбор продуктов и др.), но и переняв культурные стереотипы, и главное — язык, чаще всего в его литературной форме (в случае изучения по учебникам, со словарями, на языковых курсах и т.п.), а также в диалектной (проживая в провинциальной глубинке, на островах, мигранты учились разговорной речи у окружающего населения).

Таким образом, в Химаре мы сталкиваемся с носителями греческого и албанского языков (тех, для которых греческий и албанский с детства были L1 или L2), которые, будучи уже взрослыми, учили стандартный новогреческий, добавляя его в копилку своих компетенций, но не всегда умея оценить и определить, является ли приобретенное слово синонимом уже знакомого им по родному диалекту либо совершенно новым, за которым скрывается новая реалья, действие или проч. Так, в речи химариотов мы фиксируем следующие фитонимы: горный чай либо железница, шалфей и др. (см. Примеры). Некоторые собеседники приводят номинации, характерные для стандартного греческого языка. Кто-то выучил название (вместе с реальей) лишь во время жизни в Греции, а кто-то считает, что литературная форма более «правильная», чем своя, «деревенская». Во время коммуникации всегда возникают «трудности перевода» и встает «вопрос о правде» — какой фитоним является своим, т.е. исконным и «автохтонным», а какой заимствован в ходе языковых и культурных контактов¹.

Не менее сложная ситуация с албаноязычными жителями Химары, которые осваивали два варианта греческого: от своих ближайших соседей, разговаривающих на диалекте (в этом случае албанцы учили разговорную речь и не осваивали письменную культуру), и от греков Греции — и как литературный язык, и как местный диалект (в Греции, как правило, учили и письменную форму языка). Согласно нашим опросам, выученный в Греции греческий более престижен, чем локальный вариант, распространенный в Химаре. Чаще всего это касается информантов с албанским в качестве L1. При именовании растений на греческом они как правило используют лексику стандартного греческого. Грекоязычные химариоты обычно указывают и диалектный, и стандартный

¹ О теории языковых контактов см. последнее исследование: Adamou, Matras 2021.

вариант, чётко разграничивая их. Как правило, такие носители языка могут привести номинации растений и на родном диалекте, и на литературном греческом — в случае бытования различных фитонимов или их форм. В большинстве же случаев фиксируются одинаковые номинации одних и тех же растений в языке грекоязычных химариотов и стандартном греческом, что является свидетельством их близости, по крайней мере, в области фитономии.

У албаноязычных химаритов также фиксируются диалектные названия растений — отличные от распространенных в соседних краинах (прежде всего в Ляберии) и/или принятых в литературном албанском. Зачастую такие «особенности» в номинации распространенных культивируемых растений и дикоросов оцениваются носителями албанского идиома этой зоны как доказательство автохтонности албанцев («первичности» по сравнению с греками) в регионе и давней традиции ведения хозяйства.

Несмотря на значительную включенность албаноязычных химаритов в миграционные процессы, греческий язык — ни в стандартной форме, ни в диалектной, распространенной в Химаре, — не стал престижным языком, каким он безусловно является для местных греков, а остается средством общения, выученным для коммуникации по необходимости. Соответственно, фитонимы, не являющиеся для большинства первоочередной для изучения лексикой иностранного языка, остаются на втором или даже третьем плане.

Однако в этих правилах дистрибуции знаний фитонимов прослеживается один исключительно важный факт. Самыми лучшими знатоками растений в селах Химары оказываются чабаны. При этом большинство из них являются не местными греками или албанцами, а албаноязычными уроженцами Ляберии, переселившимися еще в годы монизма в приморскую зону. Часть этих трудовых мигрантов быстро освоилась в селах химариотов, многие из них обзавелись семьями и осели здесь навсегда, при этом сумев неплохо выучить местный греческий язык. Вот именно эти чабаны, по признаю всех опрошенных информантов, являются лучшими знатоками всей флоры *краины*: «Они целыми днями, неделями, а то и дольше проводят в горах. Очень хорошо знают, где какая трава растет, что нельзя тем овцам есть, а что можно. Труд чабана предполагает, что он должен быть наблюдательным. А мы уже не все травы знаем. А чабаны — так они все листочки, все травинки до одной знают. Знают, что за трава, как она по-албански называется, а многие —

и как по-гречески. Мы сами не знаем, нам стыдно, что они лучше нас в этом разбираются» (АМАЭ: Новик 2019).

Дальнейшее изучение номинаций растений албанско-греческих контактных зон предполагает экспедиционную работу как в Химаре, так и в Дропуле. Это позволит сопоставить данные из двух грекоязычных регионов Албании и создать (совместно с коллегами М. В. Домосилецкой и М. Л. Кисилиером) фитонимический словарь, который станет актуальным проводником в мир терминологии балканской флоры.

ПРИМЕРЫ

	албанский стандартный	албанский диалектный	новогреческий стандартный	новогреческий диалектный
Кипарис вечнозеленый = средиземномор. к. = тосканский к. (<i>Cupressus sempervirens</i>)	<i>qīparis, qeperëz, selvi</i>	<i>qeparisi</i>	<i>κυπάρισσι, κυπάρισσος</i>	<i>keparisi</i>
Можжевельник, арча (<i>Juniperus</i>)	<i>dëllinjë, fidhëz, bërshe, enjë</i>	<i>dëllinjë</i>	<i>κέδρο(ς), αγριοκυπάρισσι, ἄρκευθος</i>	<i>kifu</i>
Сосна алеппская (<i>Pinus halepensis</i>)	<i>vgje, -ri (-ni), vgjer, artin, pisha e egër</i>	<i>pisha e butë</i>	<i>πέυκο?</i>	<i>ḍaḍéa</i>
Каркас южный (<i>Celtis australis</i>)	<i>carac, bobole, çerçem, çuçum, foletë, fojletë, fuletë</i> и проч., <i>karatene, kolloprifte, vidhëz</i> и <i>vith i butë</i> (Лябер.), <i>hithëth</i> , юг Албании: <i>hith, hithëth, hizë, ithe</i>	<i>pishë flamur</i>	<i>κέλις, μελικουκιά, μελικокκιά</i>	<i>tîmëa</i>
Липа войлочная = л. пушистая, = л. серебристая, л. венгерская (<i>Tilia tomentosa</i> = <i>Tilia argentea</i>)	<i>bli i argjendtë, bli pushlor, bliri pushbutë</i>	<i>bliri</i>	<i>φλαμουριά</i> (липа вообще)	<i>gijul bliri</i>

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АМАЭ: Новик 2019 — *Новик А. А.* Экспедиционная работа в зоне греческо-албанских контактов (Южная Албания, Химара). 2019 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 102 л.
- Домосилецкая 2018 — *Домосилецкая М. В.* Фитонимический вопросник для полевой работы по теме «Албанская и греческая фитонимия на Ионическом побережье Албании». СПб., 2018. Рукопись. 138 с.
- Adamou, Matras 2021 — *Adamou E., Matras Ya.* (eds.). The Routledge Handbook of language contact. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021.
- Joseph et al. 2019 — *Joseph B., Novik A., Sobolev A. N., Spiro A.* Greek and Albanian in Palasa and Environs: A Report from the field // MGDLT. Modern Greek dialects and linguistic theory. Proceedings of the international conference series of Modern Greek dialects and linguistic theory 1 (8), 2019. P. 69–78. (Электронная публикация: <https://resmicte.library.upatras.gr/mgdlt/article/view/3007/3339>, дата обращения: 01.03.2021).

ЗЕЛЕНОЕ СЕРДЦЕ, ЗЕЛЕНАЯ КРОВЬ
В АЛБАНСКОМ ПОЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ:
К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДИМОСТИ ОБРАЗОВ

Альвина Венедиктовна Жугра

*Институт лингвистических исследований
Российской академии наук (Санкт-Петербург)
ajugra@rambler.ru*

Александра Игоревна Чиварзина

*Институт славяноведения
Российской академии наук (Москва)
mss-vah@yandex.ru*

Настоящая работа посвящена проблеме принципиальной переводимости поэтических образов, основанных на цветообозначениях, в произведениях целого ряда албанских поэтов Косова 60-х гг. XX века.

В основу исследования легли преимущественно материалы литературного журнала *Jeta e Re* «Новая жизнь», регулярно издаваемого в Приштине с 1949 г. и вплоть до сегодняшнего дня с периодичностью 6 номеров в год. Основателем журнала был Эсад Мекули (Esad Mekuli) (1916–1993), поэт, публицист, переводчик, основатель современной албанской поэзии Косова, первый президент Академии наук и искусств Косова, основанной в 1975 г. (Elsie 2004).

В нашем распоряжении имелись отдельные номера журнала за 1963–1967 гг., всего 14 номеров, объемом каждый до 200 с. Поражает обилие имен, внезапно появившихся в поэтическом поле Косова, — в указанный период с большей или меньшей степенью успеха о себе заявили более 50 авторов.

Период 60-х годов XX в. — важный этап в истории Косова. В 2019 г. в связи с 70-летием журнала вышла публикация, в которой отмечается: *kah fundi i viteve gjashtëdhjetë <...> Kosova përjetoi një zgjim dhe zhvillim shumë intensive arsimor <...>; Hapja kësaj reviste <...> shënoi një bum letrar e kulturor të paparë* [К концу шестидесятых <...> Косово пережило интенсивное пробуждение и развитие образования <...>; Появление

ние этого журнала <...> ознаменовало беспрецедентный литературный и культурный бум]¹ (Toralli 2019).

Корпус имеющихся поэтических текстов объединяется не только хронологически и географически, но и некоторыми языковыми особенностями: так, в нем заметна тенденция к переносному употреблению лексики с корнем *bler-*, имеющего общий семантический компонент «зеленый». Удивительным представляется факт, что эта тенденция проявилась одновременно у многих авторов (более сорока!), писавших как на общественно-значимые, так и на сугубо лирические темы.

В рассматриваемых текстах встречается прилагательное *i/e blertë* ‘зеленый’², а также другие слова с корнем *bler-*: прилагательные с тем же значением: *blerosh* (с пометой *нозм.*), *i/e blerueshëm*, *i/e bleruem*, отричающее прилагательное *i/e bleruar* ‘покрытый травой и зеленой растительностью’, *blerues* ‘зеленеющий’, глагол *bleroj* ‘1. всходить (о молодой траве), появляться (о листьях); покрываться зеленой растительностью, зеленеть; 2. (обл.) появляться в изобилии’, существительное *blerim* ‘1. зеленение; 2. (собир.) зелень; 3. зеленый цвет растительности’ (Fjalor). Наиболее частотны из них прил. *i/e blertë* и сущ. *blerim*, каждое ~ по 30 с/у.

Употребление двух последних лексем в их прямом значении представлено небольшим количеством примеров, главным образом в патриотической лирике, воспевающей красоту родного края. В этих случаях прилагательное характеризует объекты действительности по признаку зеленого цвета: *lumni <...> me e pa të blertë kët tokë* ‘счастье <...> видеть зеленой эту землю’ (Behram Hoti, J.re. 1965/1: 127); *kur <...> mali me blerim asht mbushë* ‘когда <...> гора наполнена зеленью’ (Nezir Rrezja, J.re. 1965/3: 450).

Представление о зеленом цвете связано с природным растительным циклом, с появляющейся весной травой и первыми листьями. Отсюда у прилагательных со значением *зеленый* часто развивается значение *незрелый, неспелый* (о плодах), и переносное *очень юный, неопытный* (о людях). Но возможно и другое осмысление первой зеленой растительности, а именно, как успешного начала растительного цикла, как

¹ Здесь и далее переводы АЖ, АЧ.

² В словарях литературного албанского языка фиксируется несколько способов обозначения зеленого цвета. Наиболее распространенными однословными цвето-наименованиями выступают три лексемы: *i/e gjelbër*, *jeshil*, *i/e blertë* (Fjalor: 156, 606–607, 742; Новик 2013; Макарец 2013; Chivarzina 2015).

первого этапа, за которым последует расцвет и изобилие, как, наконец, символа самой жизни. Именно такие или подобные ассоциации, вероятно, присутствовали в сознании косовских поэтов, творчество которых приходится на 60-е годы XX в. К такому выводу приводит анализ употребления слов с корнем *bler-* в поэзии этих авторов.

Поэтический дискурс определяется как система поэтических текстов, а каждый текст дает читателю возможность его множественной интерпретации (Седакова 2010; Малыгин 2017). Предлагаемые ниже интерпретации поэтических текстов косовских авторов — одни из возможных.

blerim ‘жизнь, цветение’

Стихотворение Небих Муричи «*Rebeshi shekullor*» (J.re, 1963/1: 96) состоит из двух частей, в первой описывается горькое прошлое: герой гибнет, омытый кровью, губы героини как окровавленные бутоны, опадают листья, текут слезы, кровь, но жизнь продолжается: *blerimi sërish filloi me u rritë* ‘трава снова начала расти’, во второй части — новая жизнь: *flaka e liris â kallë* ‘пламя свободы зажглось’, земля пусть будет легкой, а нежные губы — *për një dashni, për një blerim* ‘для любви, для жизни’. Очевидно противопоставление прозаического *blerim* ‘зелень, трава’ и поэтического *blerim* ‘жизнь, новая жизнь’.

Стоящие рядом *dashni* ‘любовь’ и *blerim* ‘жизнь’ выступают здесь как близкие понятия одного семантического поля. Радостное восприятие жизни отражается и в других синонимических рядах: *Ti më je kanga, blerimi, pranvera, / ti më je freskija, ti më je gjithëshka!* ‘Ты для меня песня, жизнь, весна, / ты для меня свежесть, ты для меня все!’ (Destan Bajraktari, J.re, 1963/2: 274); *Bari blerohet dhe u del n’takim gëzimeve t’reja* ‘Трава прорастает и выходит навстречу новым радостям’ (Adem Gajtani, J.re, 1963/2: 170).

blerim ‘жизнь, пробуждение’

Полон энтузиазма и готовности дарить людям «аромат знания» Гён Библикай в стихотворении *Përqafimi i jetës* «Объятие жизни». Здесь *jetë* — это новая жизнь, связанная с пробуждением (*drita e agimit më buzëqeshi* ‘луч зари мне улыбнулся’), с просвещением и поэтически обозначенная как *blerim*: *N’sytë e mij blerimi kur reshi / Arsim — ti linde e u rrite n’tue!* ‘Когда в мои глаза хлынула новая жизнь (букв. зелень) / просвещение — ты родилось и возросло во мне!’ (Gjon Biblekaj, J.re.,

1964/6: 879). Трудно найти соответствующий эквивалент для *blerim*, которое в данном случае подразумевает, видимо, пробуждение в общественной жизни.

blerim ‘мечтания, надежды, радость’

Blerim как обозначение появляющейся растительности, начала биологического цикла соотносится с понятием будущего. Это будущее для кого-то воплощается в долгожданном наследнике, для кого-то — в неопределенных мечтаниях. В стихотворении *Ndamja* «Расставание» поэт сокрушается: *Po shoh: kandilat fikën ngadalë — / Vaj, u dogjën blerimet e mija / Në livadhet e pakosituna!* ‘Я вижу: медленно гаснут лампы — / Увы! Сгорели ростки надежды моей / на некошенных лугах!’ (Muhamet Halimi, J.re., 1965/6: 975). Речь идет о расставании с любимой, и *blerimet* явно имеет значение «мечты», но в предложенном нами русском переводе теряется компонент зеленого цвета, имплицитно выраженный в словоформе, а вместе с ним и изящество оригинала.

i/e blertë ‘молодой, живой, свежий’

Прилагательное *i/e blertë* употребляется косовскими авторами как определение к абстрактным именам и к названиям частей тела человека. Из числа абстрактных имен зафиксированы сочетания с существительными *andërr* ‘сон, сновидение; мечта, греза’, *ditë* ‘день’, *hapa* ‘шаги’, *shikime* ‘взгляды’, *dëshirë* ‘желание’, в которых *i/e blertë* имеет, видимо, значение «новый».

Телесный словарь *i/e blertë* представлен следующими лексемами: *gjak* ‘кровь’, *buzët* ‘губы’, *lëkurë* ‘кожа’, *sy* ‘глаза’, *fryma* ‘дыхание’, *zemër* ‘сердце’. Как правило, *i/e blertë* в этих сочетаниях теряет значение зеленого цвета, поскольку для человека такая окраска не является естественной за исключением цвета глаз.

В отдельном сборнике Энвера Герчеку под названием *Pengu i dashurisë* «Залог любви» встречается стихотворение *Në kërkime* «В поисках». Лирический герой ищет ответ на вопрос о назначении поэта, который силой песни высекает искры и который пишет *me gjak i blertë flakruar* букв. ‘пламенеющий зеленой кровью’ (Gjërçeku 1978: 146).

Не во всех случаях, однако, поэтический образ прозрачен для читателя. Так, у Небих Муричи в стихотворении *Revolucioni* «Революция» (J.re, 1963/3: 346–347) в ряду понятных сравнений *duert e forta si këta gurë* ‘руки крепкие, как эти камни’, *zemrat e gjana si këto fusha* ‘сердца

широкие, как эти долины’, встречаем *buzët e blerta si këto male* ‘губы, (молодые?, свежие? — АЖ, АЧ), как эти горы’. Непонятно, какое качество губ представляется ценным в общем контексте произведения. Кроме того, сравнение с горами актуализирует значение зеленого цвета, содержащееся в семантике *i/e blertë*.

Слова с корнем *bler-*, как мы полагаем, входят в состав наиболее частотной образной лексики в албанской поэзии Косова в указанный период. Творческие личности предчувствовали перемены, которые связывали с образом весны, с пробуждающейся природой и зеленью.

Очевидно, что в поисках адекватного перевода рассматриваемых поэтических текстов учитывать надо целый ряд факторов, среди которых назовем ближайшие два — широкую семантику слов с корнем *bler-*, допускающую появление разнообразных ассоциаций, и общую атмосферу албанского общества Косова 60-х годов XX в., озаренную ожиданием близких перемен.

ЛИТЕРАТУРА

- Новик 2013 — Новик А. А. Зеленый цвет — свет — мир в традициях албанцев // *Троица. Rusalii. Певтѣкоштѣ. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Отв. ред. М. М. Макарец, ред. Д. С. Ермолин, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения, 2013. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 3). С. 154–179.
- Макарец 2011 — Макарец М. М. Зеленые горы под голубыми небесами. К вопросу о прототипических цветах в структуре албанского космоса // *Троица. Rusalii. Певтѣкоштѣ. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Отв. ред. М. М. Макарец, ред. Д. С. Ермолин, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения, 2013. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 3). С. 180–187.
- Малыгин 2017 — Малыгин В. Т. О возможностях перевода поэтического дискурса // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. 2017. No 4. С. 78–87.
- Седакова 2010 — Седакова О. А. Искусство перевода. Несколько замечаний // Седакова О. А. Четыре тома. Том 2. Переводы. М.: Российский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 16–31.

Chivarzina 2015 — *Chivarzina A.* Sistemi i ngjyrave në gjuhën maqedonase dhe shqipe. Njësitë krahasimtare me kushtet e ngjyrës së verdhë dhe të gjelbër // Seminari XXXIV Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare: Prishtinë, 17–28.08.2015 / Kryered. R. Paçarizi. Vëll. I. Prishtinë; Tiranë: Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”: Fakulteti i Filologjisë; Universiteti i Tiranës: Fakulteti Histori-Filologji, 2015. F. 67–75.

Elsie 2004 — *Elsie R.* Historical dictionary of Kosova. Scarecrow Press, 2004.

Topalli 2019 — *Topalli D.* 70 vjet të revistës «Jeta e Re» // GazetaScanner 26.12.2019 (доступно по ссылке: <https://gazetascanner.com/70-vjet-te-revistes-jeta-e-re/>, проверено 02.03.2021).

Источники

Gjerqeku 1978 — *Gjerqeku E.* Pengu i dashurisë. Prishtinë: Rilindja Redaksia e botimeve, 1978.

J.re. — Jeta e re. Prishtinë, 1963/1, 2, 3, 4, 6; 1964/5, 6; 1965/1, 2, 3, 6; 1966/1, 2, 6.

Fjalor — Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS te Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 1980.

ПЕРЕВОД С БАЛКАНСКОГО НА БАЛКАНСКИЕ И НЕБАЛКАНСКИЕ ЯЗЫКИ (НА ПРИМЕРЕ РОМАНА ПЕТРЕ М. АНДРЕЕВСКОГО «ПИРЕЈ»)

Ирина Александровна Седакова

*Институт славяноведения
Российской академии наук (Москва)
irina.a.sedakova@gmail.com*

Роман известного македонского писателя Петре М. Андреевского «Пиреј» (Андреевски 2008) повествует о повседневной сельской жизни на фоне балканских войн начала XX века (подробнее см.: Проскурнина 2006; Седакова 2013). События передаются через прямую речь двух главных героев, Велики и Йона, мужа и жены, монологи которых насыщены народными афоризмами, благопожеланиями, проклятиями, присловьями и экспрессивной фразеологией. Вся ткань повествования пронизана прямыми «цитатами» из македонских обрядов и поверий, которые зачастую носят общебалканский характер. В докладе рассматривается, какие стратегии выбирают переводчики — пересказ и добавление, умолчание (опущение), объяснение в примечаниях — для передачи македонских (и балканских) фольклорно-этнографических сведений и отражения разговорной стилистики произведения.

Роман «Пиреј» переведен на русский (Андреевский 2008), английский (Andreevski 2009), немецкий (Andreevski 2018), хорватский (Andreevski 1983) и болгарский (Андреевски 1996) языки, из которых недоступным для нас остался текст на хорватском¹. Все переводы выполнены специалистами-македонистами, а часть — в соавторстве с носителями языка оригинала. На русский язык роман перевела македонист О. Панькина, на немецкий — филолог И. Лангнер, работавший лектором в Университете Скопье, а консультировал его исследователь творчества П. М. Андреевского Гоце Смилески. Английский перевод осуществил англо-македонский тандем — У. Фёрт и М. Симяновска².

¹ Благодарю К. Михайлову, Н. Няголову и М. Бобрик за помощь в работе с переводными текстами.

² Целью доклада является не оценка переводов, а сопоставительный анализ переводческих стратегий.

Несколько особняком стоит болгарская версия романа, автором которой выступил болгарский писатель-сценарист Славе Македонски. Она представляет собой адаптацию текста для театральной постановки, поэтому переводчик почти вдвое сократил роман и изменил повествование, добавив к Йону и Велике других «говорящих героев». К тому же он наполнил текст промакедонскими высказываниями и по-иному расставил акценты в болгарско-македонском дискурсе, включил в перевод декларативные идеологические заявления от себя и др.¹ Мы использовали этот перевод, сравнивая лишь неизменные фрагменты.

Этот перевод для анализа в балканистическом ракурсе особенно важен: в силу близости западных болгарских диалектов к македонскому и ряда других лингвистических и экстралингвистических причин «македонское» воспринимается болгарами как «свое». С. Македонски в своем переводе стремится усилить восприятие «близости» средствами языка (см. ниже), но при этом встает на сторону македонцев (краткое объяснение данного феномена будет дано в докладе) и всячески отдалается от болгар (Липчева-Праждева 2019). Таким образом, в болгарском переводе особенно ярко воплощаются оппозиции «свое» — «чужое», «близкое» — «далекое», «общее (балканское)» — «индивидуальное» и их парадоксальный синкретизм.

«Народную» стилистику романа в болгарской версии подчеркивает западный «экавский» диалект, избранный С. Македонским в качестве языка перевода. Последовательное *е* на месте ятя (*нема, некъде, бех*), предлог *у* вместо литературного *в*, членная форма *-о*, лексика (*приквечер, момячета* и др.) используются и для того, чтобы показать близость этого идиома к другим балканославянским языкам (в частности, восточным диалектам сербского), то есть задать балканскую перспективу и вместе с тем подчеркнуть сходство болгарского с македонским.

Роман начинается с описания похорон Велики, в которое включены отрывки из панихиды, звучащей из уст сельского священника. Эти цитаты содержат разного рода ошибки, которые демонстрируют типичные для балканославянских языков черты, нашедшие в данном случае отражение в восприятии и передаче церковнославянской службы. Это утрата падежных окончаний и отсутствие именной сочетаемости, переход *и* в *ы* и отверждение согласных в конце слова и в промежуточной межкон-

¹ Здесь необходима еще одна оговорка: анализ болгарско-македонских отношений, в том числе языковых, не входит в задачи данного исследования.

сонантной позиции. Однако ошибки говорят не только об изменениях в структуре македонского языка — они сообщают и о том, что сельские священники в балканских странах начала XX века плохо знали служебные тексты (они не получали образования и вынуждены были запоминать молитвы со слуха). Для балканистов подобные ошибки служат важной характеристикой текста как балканского, однако для читателей, далеких от филологии, более существенной интерпретацией будет безграмотность священника. Именно вторая идея и доминирует во всех переводах, хотя она воплощается с вариациями. Так, в русском переводе отрывки из панихиды даются почти без изменений, по канону, ср. макед. *Во блаженом* (здесь и далее выделение мое. — ИАС.) *успением вечниј покой подажд, господи, усопиују рабу твојеј Велика и сотвори еј вечнују памјат...* (Андреевски 2008: 76) и рус. *Во блаженном успении вечный покой подаждь, Господи, усопшей рабе Твоей Велике и сотвори ей вечную память* (Андреевский 2008: 12); *Еште молимсја о упокоених души усопшеј рабеј твојеј...*; *Ещё молимся о упокоении души усопшей рабы...* (Андреевский 2008: 11). В русском переводе, в отличие от македонского оригинала, ошибок почти нет. Появляющееся и вроде бы незаметное рус. *Ещё* сигнализирует о некотором нарушении канона, о его «обрусении» (употребление *ё*), однако грамматические балканские особенности аналитизма, столь важные для лингвистов, в переводе опускаются, они оказываются совершенно нерелевантными для переводчика. В английском переводе отход от канона тоже незначителен, наблюдается некоторое снижение стиля: *Вечная память* передается разговорной, обыденной формулой: *Live forever*, а не *Memory eternal* (Andreevski 2009: 21). Немецкий перевод наиболее точно передает наличие грамматических ошибок в словах священника. Неточности (неграмотность, плохое владение языком службы) заметны в глагольных флексиях: *begangen* вместо *begangenzen*, в фонетике, что передается неверной орфограммой: *Dinerin* вместо *Dienerin*. Незнание священником собственно молитвенных текстов передано через пропуск слова: *und unabsichtlich* «и невольному» (Andreevski 2016: 11).

Рассмотрим еще один пример, также из описания погребения, в данном случае существительное, за которым стоит значительный фрагмент народно-культурного балканского знания. В эпизоде отпевания и погребения Велики упоминается знаковое для поминального словаря *кости* «кости», что служит устойчивым обозначением останков. Известен балканославянский ритуал вторичного погребения костей (Толстая 2015),

и в романе, возможно, мы имеем дело с аллюзией на этот обычай. Уля Мегленоская просит священника отпеть прежде умерших детей Велики: *Aj, попе, и коските од децата*, букв. «Ну, поп, и кости детей» (Андреевски 2008: 76). Ни в русском, ни в английском слово *кости* не фигурирует, ср. рус.: *Батюшка, еще и детей помяни...* (Андреевский 2008: 12) и англ., совершенно нейтральное: *Father please, also pray for her deceased children* «Отче, помолись и за умерших детей» (Andreevski 2009: 21). Однако в немецком переводе *Die Gebeine der Kinder* используется лексема *Gebeine*, которая совмещает значение ‘кости’ и ‘останки’ и наиболее точно передает исходный контекст (Andreevski 2016: 11). После поминовения детей священник произносит *Бог да ги прости* (традиционная поминальная формула «Да простит их Бог») и не очень понятную короткую фразу: *Коските одозгора*, букв. «Кости сверху» (Андреевски 2008: 77). Эти слова (традиционная балканославянская словесная формула *Да прости их Бог* и обрывок фразы о костях) русским и английским переводчиками передаются различно, ср. рус. *Мир праху, костям покой* (Андреевский 2008: 12), англ. *May God bless their souls. Place the children's bones on top of the coffin* «Да благословит Господь их души. Положите кости детей сверху на гроб» (Andreevski 2009: 22). В немецком же — *Der Herr sei ihnen gnädig... Legt die Knochen obendrauf...* «Да будет Господь милостив к ним. Положите кости сверху» (Andreevski 2016: 12).

В речи героев романа используется немало клятвенных формул и присловий, многие из которых имеют балканские корни и требуют особого внимания при переводе. Выражение *Леба ми* («Клянусь хлебом») (Андреевски 2008: 76), известное и другим балканским славянам, в русском тексте переводится как «Могу поклясться» (Андреевский 2008: 12), в английском — *I swear to God* «Клянусь Богом» (Andreevski 2009: 21), а в немецком — *Ich schwör's* «Клянусь» (Andreevski 2016: 11). Все переводчики прибегают к генерализации, отходу от начального образа. Между тем клятва хлебом относится к архаическим пластам фразеологии и связана с типичной для балканцев сакрализацией хлеба.

В романе П. Андреевского упоминается немало балканских мифологических персонажей и демонов. Андреевский, описывая недюжинную силу Велики, работающей в поле, использует мифологический образ *ламја*, известный балканославянским демонологическим системам, — это крылатый змей, «облакопрогонник», отличающийся силой и прожорливостью (ср. характеристику ламии в: Плотникова 2004: 226). Македонское *Ваква ламја не сум видел... оваа сите може да ги носи под*

мишка переведено на русский как *Ей-Богу, такой работницы я не видел... всех этих за пояс заткнет* (Андреевский 2008: 25), то есть с нейтральным *работница* вместо мифического персонажа *ламја*. В английском варианте *Honest in God I have never seen such a glutton for work... She can move mountains* «Перед Богом говорю, такой жадной до работы я в жизни не видел... Она может горы свернуть» (Andreevski 2009: 34) экспрессивное *glutton* ('обжора', ср. *gluttony* 'один из смертных грехов, чревоугодие'), которое хотя и не передает мифологических балканских аллюзий о змее, однако в одном из значений соотносится с ненасытностью человека, подобно тому как и балканская *ламја* характеризуется прожорливостью. Немецкий переводчик предлагает следующий вариант: *Bei Gott, so einen Arbeitsdrachen hab ich wirklich noch nie gesehen... Die kann sie alle in die Tasche Strecken* (Andreevski 2016: 30). Сложное слово, неологизм *Arbeitsdrachen*, первая часть которого означает «работу», а вторая часть — '(крылатый) змей', 'дракон', что очень точно соотносится с балканским мифическим персонажем *ламја*. С. Македонски в болгарском варианте акцентирует и усиливает мифологическую ассоциацию, упоминая при характеристике Велики еще один демонический персонаж, аналогичный змею *ламја*, — *хала*: *Такава ламя за работа виждам за пръв път. Тая, бате, рекох, каквата е хала, не само ги надработва другарките си, ами и под мишницата си би ги понесла като приквечер преконат царевицата и си тръгнат* (Андреевски 1996: 15). Усиливает мифологические мотивы болгарский переводчик С. Македонски и в других контекстах. Так, в эпизоды, в которых описывается жизнь женщины, он вставляет мифологические концепты, используя лексему *орисия* «судьба», однокоренную с обозначением балканославянских мифологических персонажей *орисници*, предсказывающих младенцу его будущее (Седакова 2007: 195–200). В болгарском мы встречаем упоминание судьбы *орисия* неоднократно: *Пустата ни женска орисия... Такава е женската орисия, подир сватбата става нива на стопанина свой* (Андреевски 1996: 23). В македонском оригинале: *Жената по мажењето станува нива* (Андреевски 2008: 101) мотив судьбы не лексикализуется. Ср. рус. перевод *Женищина, как замуж выйдет, начинает плодоносить* (Андреевский 2008: 35) с акцентом на фертильность, а также английский *After marriage a woman's like a fertile field* (Andreevski 2009: 43) и немецкий *Nach der Heirat wird die Frau zum Acker* (Andreevski 2018: 44) переводы с сохранением метафоры «нивы», без намеков на «женскую долю».

В докладе анализируется ряд других примеров, которые демонстрируют различные стратегии переводчиков при пересказе и интерпретации элементов балканской модели мира, представленной в македонском романе.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреевски 1996 — *Андреевски, Петре М.* Пирей: Корен неумирац / Превод от македонски Славе Стоянов Македонски. София; Благоевград: Макед. книжовник, 1996.
- Андреевски 2008 — *Андреевски Петре М.* Дениција. Пиреј / Избор и предговор В. Смилевски. Битола: НИД, 2008.
- Андреевский 2008 — *Андреевский Петре М.* Пырей. Перевод с македонского О. Панькиной. Скопье, 2008.
- Липчева-Праждева 2019 — *Липчева-Праждева, Любка.* Македонският роман в превод — две десетилетия в два контекста // България — Македонија — Словенија: Межкултурни диалози в XXI век. София: Аз-Буки, 2019. С. 101–120.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004.
- Проскурнина 2006 — *Проскурнина М. Б.* Македонский роман 1980–2000 гг. (К проблеме национального в литературе) // Итоги литературного развития в XX веке в проблемно-типологическом освещении. Центральная и Юго-Восточная Европа. М.: Индрик, 2006. С. 290–324.
- Седакова 2007 — *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007.
- Седакова 2011 — *Седакова И. А.* Свет и цвет в романе Петре М. Андреевского «Пырей» // Балканский спектр: от света к цвету: Тезисы и материалы. 22–24 марта 2011 г. / Макарец М. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В. (ред.). Москва: Институт славяноведения РАН, 2011. (Балканские чтения. 11.) С. 119–123.
- Толстая 2015 — *Толстая С. М.* Обычаи «вторичного погребения» на Балканах // Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015.
- Andreevski 1983 — *Andreevski, Petre M.* Pirika / Prev. Borislav Pavlovski. Zagreb: Znanje, 1983.
- Andreevski 2009 — *Andreevski Petre M.* Pirey / Transl. from Maced. Will Firth and Mirjana Simjanovska. Skopje: Pollitecon Publications, 2009.
- Andreevski 2018 — *Andreevski Petre M.* Quecke / Übersetzt von Benjamin Lager. Berlin: Guggolz Verlag, 2018.

«ΑΙΜΟΣ»: ОБ ОДНОЙ МНОГОЯЗЫЧНОЙ АНТОЛОГИИ БАЛКАНСКОЙ ПОЭЗИИ И БАЛКАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Елена Александровна Сартори

*Отделение русской филологии и славяноведения
Афинского национального университета
имени Каподистрии (Афины, Греция)
lesartus@yahoo.com*

Важной страницей истории переводоведения стали литературоцентричный и так называемый «культурный» повороты в исследованиях, началом которых послужило признание несостоятельности теории эквивалентности при изучении художественного перевода. Кроме того, в середине 1980-х годов группа немецких ученых обозначила существование проблемы вытеснения художественного перевода из фокуса науки о переводе, несмотря на его значение для формирования национальных культур. Ученые, вошедшие в эту группу, являлись представителями разных филологических направлений, а не строго переводоведения, что привело к началу междисциплинарного диалога на базе большого числа национальных литератур и языков — арабского, германских, китайского, романских, славянских и финно-угорских (Kittel 1998). Участников данного проекта объединяла тема исследования процесса перевода и степени близости исходного текста к тексту перевода, а результатом — рассмотрение отношений между двумя литературами как способ презентации «чужой» культуры, анализ отношений между литературами в рамках сравнительного литературоведения и, в частности, изучение репрезентации литературы в антологиях.

Под «культурным поворотом», в свою очередь, подразумеваются подходы к исследованию перевода с позиций культурных исследований («Cultural Studies»)¹. Тематами относящихся к этому направлению переводоведческих исследований, всё более отдалявшихся от лингвистики как таковой, были вопросы об интерпретации перевода как «перепи-

¹ О проблеме использования этого термина в русском языке, рецепции данного научного направления в русскоязычном пространстве и его методологической и тематической специфике см. (Куренной 2012).

сывания», о литературной системе и ее интеракции с обществом (основой которой являются властные отношения, т.е. идеология, экономика и статус), литературные и культурные каноны, общественная (например, гендерная) и историческая (например, постколониальная) проблематика. Развиваясь во многих направлениях, культурологический подход к теории перевода создал фундамент для рассмотрения актуальных эстетических, социальных и политических аспектов переводческой деятельности и ее результатов.

В рамках обеих указанных выше теоретических позиций особый интерес представляет масштабный проект по переводу и изданию антологии балканской поэзии «Αίμος» («Гем», по второму названию Балканских гор в греческом языке). Идея проекта зародилась в начале 1990-х годов благодаря диалогу греческого интеллектуала и издателя журнала «Αντί» («Анти», 1972–2008 гг.) Христоса Папуцакиса и болгарского литератора и переводчика Стефана Гечева, познакомившихся во время поэтического симпозиума в Дельфах. Заключалась она в издании семи томов-близнецов на основных балканских языках, которые содержали бы собрание наиболее значимых литературных произведений, соответствующих семи балканским национальным традициям. Так, в 2006 году вышли два первых тома — на греческом и албанском языках¹. Последовали издания в Румынии и Болгарии — 2007 г., в Сербии и Черногории, а также Боснии и Герцеговине — 2008 г. В докладе будут затронуты темы концепции этого издания, ее восприятия и вопросы ее реализации.

Во вступлении к 550-страничному греческому тому его издатели («Друзья журнала Анти») отмечают: «Несмотря на тот факт, что на Балканах существует богатая поэтическая традиция, в целом она остается неизвестной балканским народам. Цель настоящего издания, которое выходит в свет одновременно на семи балканских языках, — способствовать более близкому знакомству с этой традицией, создавая коммуникативный мост между балканскими народами, и это издание представляет собой результат работы более чем ста человек со всех Балкан, начавшейся много лет назад. [...] Фактом является то, что после распа-

¹ Отметим сразу, что до последнего время в Греции не велось систематической переводческой и издательской работы в области литературы на межбалканском уровне. Переводы литератур других балканских стран осуществлялись зачастую через другие, доминирующие, языки и при условии, что произведение уже получило положительную оценку читателей-представителей доминирующих культур. Так же и непосредственные контакты представителей разных балканских культурно-языковых традиций чаще всего происходили в мировых метрополиях.

да Османской империи, формирования в регионе национальных государств и споров между ними общение между балканскими народами ослабло. В большей степени оно реализовывалось через Париж, Лондон, Москву и Берлин. В действительности же существовало много общих черт, уходящих корнями в глубь веков (формы языкового смешения, обычаи, мифы, традиции, музыка, песенное творчество, одежда, кулинария), пусть и заметно множество различий» (Μπουκάλας 2008: 16). Осознание этой общности, по мнению издателей антологии, привело народы Османской империи к национально-освободительной борьбе, предтечей которой был Ригас Велестинлис¹. Поэтому в качестве уже поэтического пролога том открывает фрагмент из его произведения «Гимн». Связь Велестинлиса с зачатками идей нового государственного образования, основанного на равноправии всех балканских народов, населявших Османскую империю, не отмечается в введении непосредственно, однако упоминается, что «...в наши дни особое внимание уделяется идее создания больших сообществ при одновременном сохранении особенностей отдельных народов, этносов, меньшинств» (там же).

Антология состоит из семи разделов: греческая поэзия (двенадцать поэтов), поэзия Албании (двенадцать), Боснии и Герцеговины (одиннадцать), Болгарии (тринадцать), Македонии (двенадцать), Румынии (девять), Сербии и Черногории (одиннадцать)². Каждый раздел предваряется хронологической таблицей и введением. Выбор поэтов и их произведений, а также авторство вводных статей принадлежат национальным комитетам представленных стран в составе от трех до пяти человек. Каждый из разделов, подготовленный национальными коми-

¹ Ригас Велестинлис (Ригас Фереос, настоящее имя — Антониос Кириазис; 1757, Велестинон, Фессалия — 1798, Белград) — культурный и политический теоретик, последователь идей европейского Просвещения, литератор. Ему принадлежит одна из первых концепций организации балканского пространства вне османского владычества. Поэтическое произведение «Θούριος» («Гимн» или «Военный гимн») — часть манифеста «Новое государственное устройство для населения Румелии, Малой Азии, островов Средиземного моря и Молдовлахии» (1797 г.). С географической точки зрения то, каким Ригас видел будущее Балкан, отражено на карте, отпечатанной в венской типографии в 1220 экземплярах («Χάρτα της Ελλάδος», 1797 г.). Новое государство должно было простирается от Дуная до Ливийского моря и от Адриатического моря до Черного и охватывать таким образом сам Балканский полуостров, Крит, часть Малой Азии, острова Эгейского и Ионического морей.

² Отсутствие раздела турецкой поэзии объясняется тем, что турецкий комитет был против общего решения остальных стран-участниц о публикации переведенного текста «Гимна» Велестинлиса в каждом из национальных томов.

тетами, переводился затем на остальные шесть языков напрямую, без использования третьих языков¹. Финансировался проект двумя греческими банками, частной медицинской организацией и самим журналом «Анти» — другими словами, этот глобальный проект реализовывался без государственной поддержки какой-либо из стран. Подготовка издания заняла тринадцать лет.

В своей рецензии на греческое издание, опубликованной в газете «Καθημερινή» (20.03.2007), преподаватель кафедры сравнительного литературоведения Кирки Кефалеа говорит об «общем балканском чувстве»: «И это то чувство, некое в большой степени, мы бы сказали, общее для балканских поэтов чувство, которое показывает, что психологическая близость между народами Балканского полуострова намного более велика, чем мы себе представляем, думая об их общей жизни в Османской империи. Это первая особенность, которую можно заметить во включенном в антологию творчестве поэтов. Вторая заключается в том, что с точки зрения интертекстуальности — даже учитывая, что основные культурные связи у большинства балканских стран были с Советским Союзом — это константный вектор, направленный к Европе. Все европейские литературные течения имеют, в той или иной степени, отзвук в балканских странах. Смешение элементов местных и европейских представляет собой интересную, а иногда и особо действенную смесь» (Κεφαλέα 2007).

В этой цитате очевидна отсылка к историческим событиям на Балканах, которые разворачивались в течение XIX и XX веков, и значению смены политической парадигмы. Поэзия, представленная в антологии, тоже относится к этим двум векам формирования национальных государств. Идеологическая цель, заявленная издателями, — показать единство и дифференциацию балканских народов — решается обращением к фольклорной традиции. Каждый национальный том открывается «Гимном» Велестинлиса, а каждый раздел — балладой о мертвом брате в соответствующей национальной версии. Таким образом, балканский фольклор служит остоном для соединения нескольких национальных литературных традиций Балкан в единый корпус.

¹ Над переводами работали специалисты каждой из участвующих стран, но также и эмигрировавшие в Грецию филологи и поэты, являющиеся носителями балканских языков, которые сотрудничали с местными поэтами. Это позволило обеспечить не только верность передачи поэтического текста на другой язык (включая размер и рифму), но и общий эстетический результат.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

- Κυρeνнoй 2012 — *Κυρeннoй Β.* Исследоватeльскaя и политическaя прoгрaммa κυλтурных исследований // *Лoгoc* 1 (85), 2012. С. 14–79.
- Kittel 1998 — *Kittel H.* Inclusions and exclusions: The “Göttingen Approach” to translation studies and inter-literary history // *Translating literatures, translating cultures* / Mueller-Vollmer K., Irmscher M. (eds.). Berlin: Erich Schmidt, 1998. P. 3–13.
- Κεφαλέα 2007 — *Κεφαλέα Κ.* Γνωριμία με την ποίηση των Βαλκανίων. URL: <https://www.kathimerini.gr/culture/280851/gnorimia-me-tin-poiisi-ton-valkanion/> (дата обращения: 13.01.2021).
- Μπουκάλας 2008 — *Μπουκάλας Π.* (επιμ.) Αίμος. Ανθολογία βαλκανικής ποίησης. Αθήνα: Οι φίλοι του περιοδικού Αντί, 2008.

КОНЦЕПТ ПЕРЕВОДА-ПЕРЕХОДА В БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА¹

Наталья Витальевна Злыднева

*Институт славяноведения
Российской академии наук (Москва)
natzlydneva@gmail.com*

Предметом исследования является феномен *переводимости* в культуре и его производные — *переход*, *посредник*, *мост* (между языками, видами искусства, кодами культуры), роль которых на Балканах особенно значима. Наблюдение над балканскими носителями *перехода-переноса* обнаруживает свойственную балканской модели мира (далее — БММ) парадоксальность: то, что призвано соединять — здесь разъединяет, а то, что призвано выполнять функцию различения/разъединения — наоборот, выступает как передача сообщения, то есть, агент *перехода-переноса* с маркированной границей.

Одной из форм опредмечивания концепта *перевода-как-перехода* в литературе выступает мотив *моста* (о *мосте* в составе БММ см.: Цивьян 1999). В прозе Иво Андрича (1892–1975) *мост* — в нарушение стереотипа — затрудняет *переход*, тем самым становясь знаком затрудненной коммуникации. *Перевод* как *перенос* кодов актуализируется и в ряде сюжетных коллизий, основанных на фантомном персонаже — своего рода значимом отсутствии (рассказ «Елена, женщина, которой нет», 1962). В рассказе «Мост на Жепе» (1943) *непереводимость* обуславливает *немоту* как несостоявшуюся коммуникацию. По сюжету приглашенный строить мост в Боснии итальянский архитектор не владеет языком местных жителей и, оказываясь в ситуации а-коммуникации, гибнет, символически делегируя немоту и своему созданию — мосту: сооружение не сохранило имени даже того, на чьи деньги и по чьему указанию он строился. В романе «Мост на Дрине» (1945) *мост* — это оплот стабильности на фоне постоянной смены эпох, кровавых и драматических событий, начиная с турецких времен до наших дней; он единственный не подвержен разрушению. Однако в перипетиях истории этот символ постоянства скорее разъединяет, чем соединяет судьбы

¹ Статья подготовлена в рамках реализации международного исследовательского проекта «Россия и Венгрия на перекрестке Востока и Запада: проблемы культурного пограничья», поддержанного грантом РФФИ № 18-512-23002 (2018-2020).

и эпохи. Обездвиженность моста, его неучастие в *переходе-перевode* выступает как знак овеществленной немоты (или сверх-коммуникации, взгляда поверх человеческого существования), как знак изъятия из дискретного исторического времени. Мост выступает своего рода инвариантом статичного, несущего смерть промежуточного пространства, не связывая места, а выявляя границу между ними: так, именно здесь в период антитурецких восстаний в Боснии выстраивались охраняемые вышки, которые препятствовали связи территорий, именно мост был проводником карательных операций.

Другой опредмеченный *перевод-переход* реализован в характерной для прозы И. Андрича нарративной схеме *mise-an-abyme*, где на первый план выходит рассказчик, выполняющий роль *посредника* культурных кодов. В повести «Проклятый двор» (1954) престарелый монах фра Петар пересказывает историю жизни полубезумного турецкого юноши Чамила, возмнившего себя средневековым владыкой, у которого узурпировали власть. Ретранслируя чужой рассказ, рассказчик выполняет *перевод*, то есть помещает эту историю в многоголосие кодов — персонажа, его гонителей, а также своего, индивидуального. Комментарии рассказчика, его оценки и эмоциональные реакции служат расширению-приращению информации и задают нарративные сдвиги — динамику смены угла зрения, и тем самым маркируется сама операция *переноса-перевода* как литературного приема.

Перевод как наложение кодов прослеживается на основе другого класса текстов, а именно — изобразительного. Так, произведение К. Бранкузи «Скульптура для слепых» (мешок с камнем неопределенной формы внутри, предназначенном для ощупывания) передает идею *переноса* кодов из зрительного в тактический, восходящий к ранним этапам эволюции органической материи. Скульптор, выходец из Румынии, определивший пути развития западноевропейской скульптуры первой половины XX века, установил глубинную связь авангардной поэтики с архаической балканской традицией. Этот по существу синестетический жест стал характерным приемом для всего исторического авангарда, и балканского в частности. Синестезия как *перенос* кодов в форме их взаимного наложения определил деятельность отдельных художественных групп на территории Королевской Югославии (группа дадаистов-синестетистов из Суботицы, 1920-е гг.), а позднее — приемы и мотивы в сюрреализме 1960-х (Душан Джамонья в скульптуре, Васко Попа в поэзии). Уместно в этой связи вспомнить, что южнославянский авангард 1920-х гг. с особым почитанием относился к В. Кандинскому — на страницах издававшегося в Загребе и Белграде журнала «Зе-

нит», давшего начало одноименному направлению в искусстве, публиковались его теоретические статьи и репродукции произведений. Как известно, русский зачинатель абстракции в живописи обладал синестетическим восприятием, при котором звуковые и цветовые коды совмещаются. Характерна и обратная связь: в процессе работы над своей теорией цвета, формы и композиции художник сотрудничал с Д. Митриновичем (1887–1953). Этот сербский философ-мистик, поэт и политический деятель был создателем утопической программы упразднения всех границ, разделяющих человечество (прежде всего, государственных), ратуя за создание единой Европы и подразумевая под последней не только континентальную часть континента, но и Великобританию, Россию и Балканы. Призыв к единению подобного рода явился по сути видом визионерской сверх-коммуникации — при этом национальные различия философом не отрицались, а лингвистический перевод сохранял для него свою актуальность.

Утопический *перевод-перенос* лег в основу и художественной программы неоавангардной белградской группы конца 1960-х с показательным для нашей темы самоназванием «Медиала»: стратегия была направлена на создание коммуникативного моста между живописью Возрождения и пост-авангарда. Мост в реконструируемое прошлое в фигуративном пространстве картины, в частности, в живописи основателя группы художника Л. Шейки, выражался метафорически — как изображение нагромождения ненужных, лишенных первоначального назначения вещей. В мусорной свалке вещи лишаются и своего имени, становятся означающими без означаемых — возникает своего рода анти-утопия тотального *перевода-переноса* смыслов и кодов.

Пример *моста-перевода* как в функции затрудненной, так и форсированной коммуникации находим в прозе современной хорватской писательницы Дубравки Угрешич (р. 1948). Филолог-славист по образованию, Д. Угрешич имеет богатый опыт художественного перевода (переводила на хорватский Хармса, Битова и других), но еще более значимы ее собственные сочинения. В романе-эссе «Have a nice day» (Ugresic 1994), изначально написанном по-английски, стержнем повествования является *непереводимость* культурных стереотипов: глазами эмигранта иронически показана жизнь и менталитет американского обывателя.

Наконец, проблема границ как *перевода-перехода* определила смысловой стержень романа «Форсирование романа-реки» (Ugrešić 1986)¹. В центре повествования — множественные формы *границы*, ее пересечения, *переводы/переносы* кодов, а также мотив *посредничества*. Роман

¹ Подробнее о романе Д. Угрешич см.: Злыднева 2020.

является иронической контаминацией многих жанров популярной литературы — детектива (три смерти, покушение на убийство, кражи, шпионские интриги), писательской автобиографии, любовной драмы, фантастики, триллера и феминистской прозы. Сюжет разворачивается на международном литературном симпозиуме в Загребе в начале 1980-х гг., куда съезжаются литераторы всех мастей и национальностей. Основную сюжетную линию расширяют рассказы персонажей: душевные излияния загребчанина Пипо приятелю-американцу, рефлексии чешского писателя-неудачника, откровения решившегося на эмиграцию советского писателя Трошина, воспоминания австрийки о стажировке в России и о среде московской богемы. Эти рассказы даны в форме речи внутреннего нарратора — своего рода *свидетеля-переводчика* — и усилены введением «писем» участников конгресса на родину. Все герои, описывающие тяготы жизни в Восточной Европе (с иронически типизированными чертами быта и менталитета каждой из стран), испытывают состояние недостачи: каждый из них пытается преодолеть ту или иную реальную или воображаемую *границу*. Реальность и фикция пересекаются и в мечтах, нереализованных возможностях в отечестве.

Категория *границы* (жанровой, языковой, государственной, экзистенциальной, ментальной) реализована на всех уровнях текста, а ее пересечение *границы* сопряжено или с неудачей, или с физической и/или психологической гибелью. Есть и много других видов обыгрывания *пограничья*: функционер в своем приветственном слове характеризует предстоящее мероприятие как *разрушение границы* — географической, политической и идеологической, а американец, разглядывающий окружающее в бинокль, метафорически обозначает *пограничье* утопии, делая зримым и близким далекое и эфемерное. Отмечены в романе и собственно носители *перевода* как преодоления *границы*: ими выступают *переводчица* с чешского, *перевозчики* «багажа» (американец Марк, самовольно завладевший чужой рукописью) и агенты не менее криминального *трансфера* идей (злодей-шпион Флагус, отслеживающий талантливые литературные замыслы с целью передать их посредственным писателям и тем самым уничтожить эвентуальные шедевры). Важное место в романе занимает и *перевод* как таковой, причем, он выступает в своем негативном модусе: так, «тиражированные» на разных языках тщетные призывы на помощь чешского писателя, у которого похитили рукопись, по существу, сигнализируют об отсутствии коммуникации, о непреодолимости языковых *барьеров*: «Genossen! Kollegen! Mitmenschen! Man hat mir meinen Roman gestohlen! Mein Meisterwerk!... My novel has been stolen! My masterpiece... On m'a volé mon livre! Mon chef-d'oeuvre... Ljudi! Mne <так у автора> ukrali roman! Moj šedevr!...» (Ugrešić 1986: 75).

Обозначенное в названии романа *форсирование* имплицитно символизирует семантику насилия. Этот *переход* через роман-реку означает символическое *уничтожение* романа как жанра, а с ним утрачивают свою значимость и какие бы то ни было *переводы-переходы*. В военном термине содержится пророчество — близилась война 1990-х, а сам мотив *границы* как метафоры несостоявшегося акта коммуникации в романе Угрешич изоморфен бурной и разнообразной поре 1980-х, ставшей так и не выстроенным мостом в будущее: не случайно хорватский кинокритик Ю. Павличич определил это время как «абортированное десятилетие» (Pavličić 2015: 224). Банальное и смерть — важное сочленение смыслов, порожденное этим временем как *мостом* между эпохами — мостом, который разъединил времена и земли, вместо того, чтобы их соединить. Уже на новом витке истории в своем недавнем интервью американскому журналу «The New Yorker» Угрешич, опять обратилась к проблеме ущемленной коммуникации (Byrd 2018). И хотя на этот раз она имела в виду современный век технологий, подменяющих собой и настоящую боль, и настоящее общение между людьми, в логике и риторике ее рассуждений звучит все та же характерная именно для Балкан тема *мостов-переводов*, которые не столько связывают, сколько разъединяют. Региональные свойства менталитета теперь проецируются на человеческую цивилизацию в целом, и в этой смычке частного и всеобщего, в связи отказа от традиционной коммуникации с безграничностью возможностей ИТ-технологий можно усмотреть все те же парадоксальные свойства БММ, в которой соединяется несоединимое и не соединяется то, чему положено соединяться.

ЛИТЕРАТУРА

- Злыднева 2020 — Злыднева Н. В. Вброд через реку перемен: о романе Дубравки Угрешич «Форсирование романа-реки» // Славянский альманах 3–4, 2020. С. 363–382.
- Цивьян 1999 — Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М.: Индрик, 1999.
- Byrd 2018 — Byrd Ch. Dubravka Ugresic returns to America // The New Yorker. November 21, 2018.
- Pavličić 2015 — Pavličić J. Abortirana dekada // Osamdesete! Slatka dekadencija postmoderne. Katalog izložbe: Dom HDLU. 10.4.–10.5.2015. Zagreb, 2015. S. 209–224.
- Ugrešić 1986 — Ugrešić D. Forsiranje romana-reke. Zagreb: August Cesarec, 1986.
- Ugresic 1994 — Ugresic D. Have a nice day: From the Balkan War to the American Dream. London: Jonathan Cape, 1994.

РЕЛИГИОЗНАЯ И ОБРЯДОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА БАЛКАНАХ

“LUTU ASHTU SI THOTË ZEMËR”¹:
 СЦЕНАРИИ РИТУАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ
 В ЭТНИЧЕСКИ И РЕЛИГИОЗНО СМЕШАННОМ СВЯТИЛИЩЕ
 В С. ЛЕТНИЦА (КОСОВО)

Александра Сергеевна Дугушина

*Музей антропологии и этнографии
 им. Петра Великого (Кунсткамера)
 Российской академии наук (Санкт-Петербург)
 dygi@inbox.ru*

Летница — небольшое село на юго-востоке современного Косово в округе Витина / Вития (серб. *Витина* / алб. *Vitica*²), на границе с Республикой Северной Македонией. До распада Югославии и серии войн в 1990-х гг. село было одним из центров хорватской католической общины (ок. 4000 чел.), представители которой практически в полном составе мигрировали за пределы Косова. Округ представляет собой территорию с этнически и конфессионально мозаичным ландшафтом. В Летнице и близлежащих селах проживают албанцы-католики, албанцы-мусульмане, а также сербы, православные цыгане и цыгане-мусульмане, однако большинство неалбанского населения, как и хорваты, покинули эти края (Duijzings 2000: 37–58). На протяжении нескольких веков село Летница представляло собой административный, экономический и религиозный центр католического прихода благодаря особой репутации римско-католической церкви Вознесения Девы Марии и хранящейся в ней статуи Богородицы, считающейся чудотворной. Эта церковь, локально известная как «церковь Летницкой Богоматери» (серб.-хорв. *Crkva Letničke*

¹ «Молись так, как велит сердце».

² Поскольку в статье речь идет о регионе в Косово, в котором проживает и сербское, и хорватское население, термин «сербохорватский язык» используется для общего обозначения всех языковых вариантов топонимов, наименований и культурных реалий, упомянутых в тексте. Вопросы сербохорватской диалектологии остаются за рамками исследования. В случаях, когда разграничение описываемых реалий представляется важным для контекста, кириллицей обозначается сербский вариант, латиницей — хорватский. Термин «албанский язык» используется для обозначения албанского варианта топонимов и культурных реалий, а также фрагментов интервью с албанскими информантами.

Gospe / алб. *Kisha e Zojës së Letnicës*), являлась и продолжает быть объектом культа не только для католических общин региона, но и местом паломничества мусульман (албанцев, цыган), православных (сербов, цыган) и других этноконфессиональных групп из различных регионов бывшей Югославии — Македонии, Сербии, Боснии, Черногории и др. (Zefi: 169–175; Урошевић 1934). Несмотря на глобальные изменения, коснувшиеся этнических и государственных границ в период военных конфликтов, Летница и святилище Летницкой Богородицы (серб.-хорв. *Svetište Gospe Letničke* / алб. *Shenjtërorja e Zojës në Letnicë*) ежегодно в день празднования Успения Пресвятой Богородицы, 15 августа, становится центром, куда стекаются тысячи паломников паломников из разных локальных традиций.

Летница не раз была в фокусе внимания антропологов и балканистов (Duijzings 2000; Златановић 2018; Sikimić 2017; Трофимова 2018), и понимание специфики сакрального пространства Летницы основано на различных подходах к исследованию смешанных паломничеств в Юго-Восточной Европе, активно развивающихся последние два десятилетия (Hayden 2002; Bowman 2010; Albera, Couroucli 2012; Katić, Klarin, McDonald 2014). Мозаичную реальность смешанных сакральных мест возможно понять, если отвлекаться от тех очевидных сил, которые разрушают межконфессиональные и межэтнические связи (военные и гражданские конфликты, изменения государственных границ и т.д.), и сосредоточить внимание на иных этнографических контекстах: «на тех действиях и верованиях, которые способствуют поддержанию связи и сотрудничества между культурами» (Бауман 2014: 117). В данной статье я бы хотела обратиться к одному из таких контекстов: женским ритуальным практикам в Летнице, которые, как представляется, играют немаловажную роль в процессе создания смешанного культа Летницы и в поддержании мирного межгруппового взаимодействия.

Главным объектом почитания паломниками в Летнице является статуя Девы Марии (хорв. *Letnička Gospa, Gospa, Majka Božja Crnagorska*; серб. *Майка Божја, Слатка Майка*; алб. *Zoja Cërnegore, Zoja e Letnicës, Zoja e Bekuar, Nëna e Letnicës, Zoja e Madhe*; цыг. *Virgyuni Mari*). В нарративах, записанных миссионерами и исследователями в разные годы от участников паломничеств (Zefi: 169–181; Златановић 2018: 279–280; Sikimić 2017), равно как и в собранных мною полевых материалах в 2018–2019 гг., образ Богородицы прочно связан с исцелением от репродуктивных проблем. Анализируя гендерные нюансы посещения

Летницы представителями сербской общины, Б. Сикимич предполагает, что посещение «чудотворных» мест, подобных Летнице, конструировало особую автономную женскую культуру, связанную с решением проблем репродуктивного здоровья и здоровья детей (Сикимић 2014: 24). В приходской среде Летницы возобновление паломничеств этническими группами, покинувшими Косово после военных конфликтов, интерпретируется как выражение благодарности за родившихся детей: алб. диал. *Ata vijnë pikërisht me falendru Zojës se i ka gëzue me dhurata qielllore, domethënë me fëmi qe s'kanë mujt me lind* ‘Они приезжают именно для того, чтобы отблагодарить Богородицу за то, что она их наделила небесными дарами, другими словами, детьми, которых они не могли родить’ (ПМА 2018).

Ритуалы, связанные с деторождением, включают как канонические практики (участие в службе, ночная молитва и бдение, прикосновения к статуе), так и разного рода вернакулярные. Женщины прикладывают к статуе личные вещи (нижнее белье, футболку, пеленки), предметы или фотографии, принадлежащие тому, для кого ищут исцеление, пишут имена и молитвы на стенах за алтарем. Каждый праздник, 14 и 15 августа, на статую Девы Марии надевают новые одежды — объемный плащ из расшитого белого шелка (хорв. *košulja, plašt* / алб. *teshat e Zojës, veshjet e Zojës, fustan e Zojës*), а старые изрезают на мелкие кусочки (хорв. *košuljica, krpica* / алб. *petk*), которые разбирают паломники. Эти лоскуты одежды паломники уносят с собой в качестве талисмана и свидетельства сакрального контакта с Летницкой Богородицей (алб. *marrin si një shenjt* ‘люди берут как нечто святое’ (ПМА 2018)). Также частицы одежды Богородицы использовались в ритуальных практиках излечения: их клали в воду, в которой купали больного ребенка (Златановић 2018: 279).

«Магические» ритуалы в пространстве святилища часто объясняются служащими прихода как практика тех, кто не знает, как по-христиански молиться. Так, например, ритуал обматывания церкви красной шерстяной нитью, отсылающий к традиционным представлениям о «по-ясе Богородицы» и встречающийся в традиции практически всех славян на Балканах, часто трактуется как типичный способ выражения молитвы паломников-цыган (Трофимова 2018: 171). Однако в этом восприятии разнообразия ритуальных практик паломников этнические и религиозные идентичности не противопоставляются, речь скорее идет об интерпретации культурных различий, «манер», которые не приводят

к групповым столкновениям: алб. *Ata luten në menyërën e vet që ju del lutja prej zemrës* ‘Они молятся в своей манере, так, как молитва исходит из их сердца’, *Lutu ashtu si thotë zemër* ‘Молись так, как велит сердце’ (ПМА 2018).

Тем не менее ритуальная свобода и отсутствие контроля над ритуальным поведением людей со стороны служителей прихода касается не только мусульман, но и христиан. В пределах святилища женщины, независимо от их конфессиональной и этнической идентичности, посещают могилу священномученика Антуна Мароевича (Antun Marojević): бытует представление, что любая молитва и лежание на надгробной плите помогают забеременеть. По одной из версий, лежать на могиле следует до тех пор, пока женщина не услышит некий звук или шум изнутри: хорв. диал. *Kad legniš na to, ako čuješ zvuk, ta žena rodi ako čuje zvuk. Ako ne čuje zvuk neće nikada roditi* ‘Когда на нее ляжешь, если слышишь звук, то значит, эта женщина родит, если слышит звук. Если не слышит звук, значит, никогда не родит’ (ПМА 2019). Женщины верят, что этот звук должен быть похож на ритмичный стук полозьев колыбели во время укачивания ребенка.

Помимо телесного контакта с могилой, женщины могут оставлять на надгробной плите небольшие votives (алб. *shënje falenderime, dhuratë* ‘знаки благодарности’, ‘подарки’) — личные вещи, плетеные браслеты, заколки и прочие мелочи. Часть оставляемых вещей имеет прямое отношение к предметам с репродуктивной семантикой: это одежда для младенцев, пустышки, фартук от традиционного женского костюма.

Довольно часто можно наблюдать, что у женщин, пришедших к могиле священномученика, относительно размытые представления о том, что это за святое место и что здесь нужно делать: их приводят сюда многочисленные истории о рационально необъяснимом чуде. Эти разнообразные практики оказываются пространством контакта и взаимодействия: женщины делятся здесь своим опытом, своими представлениями о ритуале. Идея желанного материнства служит условием возникающей солидарности между ними, на фоне которой женская идентичность становится важнее этнической или конфессиональной. В условиях, когда ритуальное поведение специально не регулируется представителями прихода (алб. *Kjo është krejt spontane, nuk është organizuar, asnjë gjë është organizuar këtu* ‘Все это абсолютно спонтанно, не организовано, здесь нет ничего организованного’ (ПМА 2018), ритуал стихийно создается буквально «здесь и сейчас». Таким образом, сакральное пространство

Летницы, объединяющее разные этноконфессиональные группы паломников своей чудотворной помощью в обретении здоровья и благополучия, служит своеобразной основой, от которой разворачиваются многочисленные «переводы» ритуальных сценариев, способствующие контакту разных традиций и существованию межгруппового балканского диалога.

ЛИТЕРАТУРА

- Бауман 2014 — *Бауман Г.* Хореография сосуществования: совместное использование священных мест в современной Македонии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом 2, 2014. С. 113–138.
- Златановић 2018 — *Златановић С.* Етничка идентификација на послератном подручју: српска заједница југоисточног Косова. Београд: Етнографски институт САНУ, 2018.
- Сикимић 2014 — *Сикимић Б.* Света путовања: Летница на Косову // Гласник Етнографског института САНУ 1 (62), 2014. С. 15–32.
- Трофимова 2018 — *Трофимова К.* Локализация традиции поликонфессионального паломничества на Балканах: нарративы и практики // Религиоведческие исследования 2 (18), 2018. С. 138–181.
- Урошевић 1934 — *Урошевић А.* Католичка жупа Црна Гора у Јужној Србији (Летничка жупа) // Гласник Скопског научног друштва, Одељење друштвених наука 7 (13), 1934. С. 159–170.
- Albera, Couroucli 2012 — *Albera D., Couroucli M.* (eds.). Sharing sacred spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries. Bloomington: University of Indiana Press, 2012.
- Bowman 2010 — *Bowman G.* Orthodox-Muslim Interactions at ‘Mixed Shrines’ // Hann C., Goltz H. (eds.). Macedonia, Eastern Christians in anthropological perspective. Berkeley: University of California Press, 2010. P. 163–183.
- Duijzings 2000 — *Duijzings G.* Religion and the politics of identity in Kosovo. London: C. Hurst and Co. Publishers, 2000.
- Sikimić 2017 — *Sikimić B.* Dynamic continuity of a sacred place: Transformation of pilgrims’ experiences of Letnica in Kosovo // Southeastern Europe 41, 2017. P. 43–58.
- Hayden 2002 — *Hayden R.* Antagonistic tolerance: Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans // Current Anthropology 2 (43), 2002. P. 205–31.
- Katić, Klarin, McDonald 2014 — *Katić M., Klarin T., McDonald M.* (eds.). Pilgrimage and sacred places in southeast Europe. Zurich: Lit Verlag GmbH, 2014.

АРХИВЫ

ПМА 2018, ПМА 2019 — полевые материалы автора, собранные в с. Летница, Косово, 2018 и 2019 гг.

ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ

Zefi — Zefi F. Župa Letnica. URL: <http://www.hkm.lu/wp-content/uploads/2017/10/Zupa-Letnica.pdf> (доступ от 06.03.2021).

ВЕРНАКУЛЯРНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: СПОРЫ О ТОЛКОВАНИИ СНОВ В СУФИЙСКИХ ТРАДИЦИЯХ ЦЕНТРАЛЬНЫХ БАЛКАН

Ксения Павловна Трофимова

*Институт этнологии и антропологии
Российской академии наук (Москва)
kptrofimova@gmail.com*

«Я был в тяжелой ситуации. Я должен быть отправиться в ту обитель, чтобы поправиться, чтобы излечиться. Во сне мне явился шейх, так я там и остался» (Полевые материалы автора, Скопье 2011) — это все, что рассказывал шейх Исмаил¹ о событиях, которые привели его в одну из суфийских обителей, действующих на территории современной Северной Македонии и которые предопределили его дальнейший жизненный путь: сначала как ученика (*мурид*), а затем и как духовного наставника (*муришид*), основавшего собственную суфийскую общину и окружившего себя многочисленными последователями.

Шейх Исмаил — представитель первого поколения «новых» локальных духовных лидеров, призванных заполнить ту пустоту, что образовалась в связи с масштабными социально-политическими трансформациями XX века в балканском регионе: череда войн, передел границ и влияний, появление новых политических субъектов и социальных порядков постепенно перекраивали этно-конфессиональную карту (Clayer, Bougarel 2017). Поэтапная миграция мусульманского населения, контроль и ограничения, вводимые со стороны властей, в отношении деятельности религиозных общин, а среди них и суфийских лидеров и групп, создавали контекст, в котором в «полутени» или даже в «тени» появлялись новые агенты воспроизводства и трансляции традиции. Сам шейх Исмаил проходил обучение и нес социальное служение в единственной из числа старинных обителей в Скопье², что могла функционировать

¹ В рамках этики исследования все имена моих собеседников изменены.

² Речь идет о текке братства рифаи'я — *Руфайското теке во Скопје (Üsküp Rufai Tekkesi)*.

во времена социалистической Югославии на легальных основаниях и была ассоциирована с официальной исламской организацией. В 1970-х годах он получил разрешение на религиозную деятельность, титул шейха и был включен своим учителем в цепь духовной преемственности братства. Вскоре шейх Исмаил обустроил в собственном доме, расположенном в одном из городских цыганских кварталов, небольшое помещение для регулярных собраний и ритуальных практик (*семаханэ*). Его семаханэ — лишь одно из множества религиозных (мусульманских, суфийских) пространств, организованных в цыганских кварталах «новыми» лидерами — в основном, представителями сообщества цыган-мусульман.

Даже краткий набросок того социально-культурного контекста, в котором будущий шейх Исмаил, а тогда еще молодой музыкант, принял решение остаться в суфийском текке привлекает внимание исследователя. Какие факторы могли повлиять и в итоге обусловили его выбор, какие ситуации складывались в самом начале его пути в религиозной общине и какие потенциальные сценарии могли быть разыграны? Воспоминания шейха Исмаила о столь важном решении могли быть насыщены деталями, как насыщены его воспоминания о межэтнической розни в городе или о том порядке, что обеспечивал коммунистический режим. Но нет, они остаются вне эпохи и ограничиваются одним единственным эпизодом о сновидении, без каких-либо дополнительных деталей и последующей интерпретации: *«Во сне мне явился шейх, так я там и остался»*. И действительно, одного лишь упоминания о сновидении или шире — о визионерском опыте, может быть достаточно для того, чтобы кратко и лаконично объяснить, а также легитимировать принятие решения, само решение и совершенное (или же несовершенное) действие. Визионерский опыт придает связанным с ним событиям экстраординарный характер, даже если сама ситуация подобного опыта повсеместна, а внешнему наблюдателю, погружающемуся в данную тему, кажется даже рутинной.

«Вот мне, хочешь, верь, хочешь, не верь, тогда было 30 лет. Мы 12 часов здесь читали и явился мне его голос: „Приди ко мне, Мехмед, приди“. Я встал, чтобы поблагодарить Всевышнего. Пока они (дервиши) ели, я не стал их ждать, лишь бы проверить, лишь бы отправиться к моему шейху. „Почему ты пришел, почему ты не ел хлеб?“ — Значит, он знал? [Собств.] — Знал, Богом тебе клянусь!» (ПМА, шейх братства халветий, ок. 60 лет, Скопье, Северная Македония, 2014)

Сновидение/видение представляют собой наиболее распространенный канал символической коммуникации с трансцендентным во многих религиозных культурах, в том числе в исламе. Мотив сновидения вплетен в комплексы мифологических представлений и является структурообразующим в сюжетах о духовном опыте как пророка Мухаммада, так и других значимых фигур мусульманской традиции. Обсуждению сновидений, а именно их функции, природы, а также некоторым толкованиям, посвящен ряд хадисов и соответствующих сводов интерпретаций (*тафсир*), которые служат одним из источников в богатой традиции толкования. (Резван 2009, Mittermaier 2011: 6–10, Felek, Knysh, 2013: 1–11) Согласно распространенным представлениям, сновидения или видения, а граница здесь зачастую нечеткая, могут выступать в качестве информационного канала и оказывать непосредственное влияние на сновидца, на его последующую жизнь и благополучие, что находит отражение в вернакулярных традициях.

Ситуация сновидения или видения (непосредственно опыт и его последующее непереносимое озвучивание, проговаривание) описывается исключительно как поворотный момент в жизни человека, задающий переосмысление себя и своего предназначения в этом мире, запускающий процесс самосовершенствования (*self-cultivation*), формирования своего «морального Я» (*moral self*) и написания нового образа, который отныне предъявляется окружающим. В этой связи, по моим наблюдениям, сюжеты, включающие в себя мотив визионерского опыта, становятся универсальными в нарративах инициации, которые воспроизводят суфийские лидеры и их последователи, а также различные ритуальные специалисты¹, испытывающие на себе влияние суфийской культуры, присущего ей образного языка и его вернакулярных форм (Ewing 1990, Mittermaier, 2011, 2012).

«Мне снится много людей, как они молятся. Мне снится какой-то человек. И это мне снилось, но я не то, чтобы сплю, но закрываю глаза, чтобы заснуть, но не могу заснуть. И снится мне, как здесь убирают, зажигают свечи, что здесь много людей. Большинство — мужчины, одна старая женщина, а все остальные молоды, как ты или моя невестка. И все, как бы тебе сказать... [указывает на плакат, изображающий девушку в хиджабе] — В платках? [Собст.] — Да, вот так» (ПМА, Ниш 2013)

¹ В категорию ритуальных специалистов в изучаемых сообществах мусульман на Балканах можно отнести смотрителей святых мест, целителей, а также тех, кто оказывает помощь или полностью берет на себя исполнение того или иного ритуала (чаще всего, подготовку покойного к захоронению).

Амина — смотрительница одного из многочисленных «народных» святилищ, расположенных в границах цыганских городских кварталов Сербии и Северной Македонии и посвященных *бабалара (евлия/аулия)* — анонимным «святым» (Трофимова 2015). Свой рассказ о событиях, которые предопределили основание вблизи ее дома небольшого святилища, Амина всякий раз начинает с описания сновидений и последующего их осмысления — «перевода»:

«Снится мне, что я больна, как же я могу это сделать [основать святилище — прим. К.Т.] Они мне говорят: можешь сделать, даже если ты больна. Ты проснешься, ты будешь больна, и ты все сделаешь. И я решилась на то, чтобы это сделать. Как проснусь утром. Они мне сказали, что я буду жить. И посыпались искры. Много, много искр, и осыпают меня. [...] И вот, когда я проснулась утром, как проснулась, рассказываю сыновьям, рассказываю. Ничего, говорят они, если тебе снилось, значит, начнем работу. И вот я забетонировала, принесла картонки, что-то купила, оставила здесь временно» (ПМА, Ниш, Сербия, 2013).

Несмотря на то, что рассказ Амины содержит и визуальные образы, и определенную сюжетную линию, ни она сама, ни ее домочадцы, ни посетители святилища не обращаются к их развернутому толкованию. В целом, описания снов инициации и коммуникации оперируют распространенными, узнаваемыми образами, которые могут быть ассоциируемы с мусульманской (в частности, с суфийской) традицией: это касается и облика персонажа видения, и характера его действий, а также определенных сюжетных линий, которые воспроизводятся в локальном религиозном фольклоре.

Ни Амина, ни посетители святилища, за которым она ухаживает, не задаются вопросом, можно ли считать такое сновидение «правдивым» (пророческим), или же оно имеет иную природу?¹ В то время, как моих собеседников могут поначалу одолевать некоторые сомнения, в контексте снов инициации значимость опыта и рассказа о нем не оспаривается и превалирует над «переводом» содержания. В большинстве случаев можно наблюдать позитивное толкование, в рамках которого персонажи идентифицируются как «святые», а сон признается

¹ Так, в качестве традиционной основы толкования сновидений, видений и других форм особой коммуникации лежит представление о дифференциации сновидений по своей природе (правдивые или вещие сновидения; лживые сновидения, а также сновидения, отражающие повседневные заботы и страсти) и необходимым критическом отношении к увиденному.

и позиционируется сновидцем и участниками обсуждения правдивым. Та же модель толкования прослеживается в нарративах суфийских лидеров: хотя они и рассуждают о критическом подходе к анализу сновидений, тексты снов инициации, которые формируют харизму духовных учителей, не подвергаются дотошному «переводу», декодированию, но акцентируется прежде всего факт пережитого опыта. Таким образом формируется вернакулярная объяснительная модель, используемая при легитимации различного рода религиозных практик (особенно тех, что призваны изменить статус сновидца или могут стать предметом спора в данной среде).

В рамках нарратива о сновидении устанавливается и поддерживается связь между человеком и теми или иными мифологическими персонажами, явленными в видении, а также выстраивается определенная субординация, которая закрепляется совершением ряда необходимых практик: основания святилища, поддержания в нем чистоты, отправления жертвоприношения (*курбан*) и т.д. Перевод текста сновидения сводится к тому, чтобы точно определить задачу, которая ставится перед сновидцем, и решить ее должным образом. При этом вернакулярные традиции уже предлагают готовые прочтения, которым редко можно встретить альтернативу.

«Они [“святые” — прим. К.Т.] не всем показываются. Они приходят тебе во сне, и ты теперь, как сказать, делаешь то, что должен». (ПМА, посетитель «народного» святилища, около 40 лет, Скопье, 2013) Важно отметить, что в рассказах моих собеседников явным образом проговаривается директивный характер визионерского опыта: агентностью наделяются те или иные мифологические персонажи, которые ставят перед сновидцем определенную задачу, а сновидец зачастую выступает пассивным исполнителем их воли. (Green 2003: 307–309; Вражиновски 1999: 143–148) В то же время, именно благодаря апелляции к опыту сновидения и мотиву избранничества формируется харизма зрителя святилища как ритуального специалиста.

Нарратив об опыте сновидения и его позитивное толкование в данном случае создают символический тыл для конструирования и артикуляции агентности ритуального специалиста и одновременно, что закономерно, усиливают трения между различными религиозными лидерами, претендующими на авторитетную позицию среди единоверцев. Суфийские лидеры в своих критических замечаниях отказываются признавать вещими сновидения, к которым апеллируют ритуальные специалисты.

Но даже в этом случае, тексты сновидений не становятся предметом деконструкции и толкования: фальсификация сна происходит лишь через оценку статуса сновидца, наделен ли он необходимыми знаниями и способностями, а, значит, правом говорить на языке и от лица традиции. Важно отметить, что по моим наблюдениям подобные споры вокруг толкования сновидений и подобная модель интерпретации относятся в основном к снам инициации или тем снам, апелляция к которым легитимирует спорные практики и подчеркивает полифонию на внутриконфессиональном уровне. Таким образом, обращение к сновидениям и их обсуждение конструируют символическое пространство взаимного позиционирования локальных духовных лидеров — пространство, в котором через практики включения/исключения реализуются сложившиеся властные отношения в локальной религиозной среде.

ЛИТЕРАТУРА

- Вражиновски 1999 — *Вражиновски Т.* Народна традиција. Религија. Култура. Скопје: Матица Македонска, 1999.
- Резван 2009 — *Резван М. Е.* Герменевтика сновидения в контексте общемусульманской сновидческой реальности (на примере сновидений о Коране) // Рахимов Р. Р., Резван М. Е. (ред.). Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 48–75
- Трофимова 2015 — *Трофимова К. П.* «Божьи люди»: традиция почитания «святых» в цыганской среде на Балканах // Кныш А. Д., Брилев Д. В., Ярош О. А. (ред.). Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 126–156.
- Clayer, Bougarel 2017 — *Clayer N., Bougarel X.* Europe's Balkan Muslims. A new history. London: Hurst & Company, 2017.
- Ewing 1990 — *Ewing K. P.* The dream of spiritual initiation and the organization of self-representations among Pakistani Sufis // *American Ethnologist* 1 (17), 1990. P. 56–74.
- Green 2003 — *Green N.* The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam // *Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series*, 3 (13), 2003. P. 287–313.
- Knysh 2012 — *Knysh A.D.* Dreams and Visions in Islamic Societies: An Introduction // Felek Ö., Knysh A. D. (eds.). *Dreams and Visions in Islamic Societies.* New York: State University of New York, 2012. P. 1–11.

Mittermaier 2011 — *Mittermaier A.* Dreams that matter. Egyptian landscapes of the imagination. London, University of California Press, 2011.

Mittermaier 2012 — *Mittermaier A.* Dreams from elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation // *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, 2012. P. 247–265.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

ПМА 2011 — Мужчина, шейх братства рифаи'йа, ок. 80 лет, Скопье, Северная Македония.

ПМА 2014 — Мужчина, шейх братства халветийа, ок. 60 лет, Скопье, Северная Македония.

ПМА 2013 — Женщина, смотритель «народного» святилища, ок 45 лет, Ниш, Сербия.

ПМА 2013 (а) — Мужчина, посетитель «народного» святилища, ок 40 лет, Скопье, Северная Македония.

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ В ИМУЩЕСТВЕННЫХ ОПИСЯХ МУСУЛЬМАН И ХРИСТИАН СОФИИ XVIII в.: ПЕРЕКЛИЧКА КУЛЬТУР И КОНФЕССИЙ

Анна Андреевна Леонтьева

*Институт славяноведения
Российской академии наук (Москва)
leontanna@gmail.com*

В Османской империи головным уборам, кроме прагматических функций, приписывались и знаковые, семиотические: они были показателем социального статуса, а также свидетельствовали о религиозной принадлежности человека¹. В государстве существовали предписания о правилах ношения одежды определенных цветов, тканей и фасонов представителями различных конфессий. В частности, немусульманам запрещалось носить некоторые виды головных уборов, например, чалмы. Истоки подобных ограничений лежат в первых веках распространения ислама и сформулированы шариатом, и на Балканах эти нормы установились сразу же после османского завоевания.

В середине XVIII в., ввиду регулярного нарушения запретов, османский султан вынужден был издать указ, в котором вновь были сформулированы ограничения на ношение немусульманами одежды, в том числе головных уборов, из меха рыси, ласки, выдры, степной лисицы и других животных, одежды из цветного сукна, высоких головных уборов (Тодорова 1977: 56). Этот документ адресован, в первую очередь, немусульманскому населению Константинополя. Протоколы о распределении наследств жителей Софии, содержащие детальные описи имущества, позволяют проследить распределение головных уборов среди жителей этого болгарского города, столицы «Европейской Турции» на протяжении практически всего османского периода болгарской истории.

¹ О знаковой сущности головных уборов как демонстрирующих социальный статус человека в народной культуре славян, писала Г. И. Кабакова (Кабакова 1995: 506). Семиотическая нагруженность головного убора отчасти объясняется его контактом с головой, «главной», открытой частью тела, считающейся средоточием ума, души и жизни человека. (Плотникова 2012: 251, 252)

Опись имущества является неотъемлемой частью каждого наследственного протокола. Их состав отражает род занятий и состояние покойных, каждый предмет получает оценку в денежном эквиваленте, что позволяет сделать выводы об уровне его ценности (в прямом и переносном символическом смысле) в глазах современников.

Начать рассмотрение головных уборов хотелось бы с анализа состава наследственных описей женщин. В нашем источнике (ТИБИ 1977) встретилось всего несколько протоколов, посвященных наследствам женщин. Головные уборы мусульманок и христианок отличаются. У христианок на протяжении XVIII в. в качестве головного убора упоминаются лишь различные виды платков, иногда указывается, что они вышиты. К началу XIX в. относится опись имущества христианки Трандафилы (ТИБИ 147–148), в котором зафиксирована фата невесты из батиста. Это единственный случай упоминания элементов свадебного костюма в нашем источнике. В наследствах мусульманских женщин (ТИБИ 1977: 30–31; 31–33) помимо платков упомянуты также покрывала для головы и паранджи. Объединяет описи имущества женщин разных религий наличие серебряных украшений — серег, браслетов и поясов, стоимость которых порой может составлять большую часть общей стоимости оцененного имущества.

Набор мужских головных уборов более разнообразен, особенно среди мусульман: в их имуществе встречаются чалмы, фески, несколько видов тюрбанов и колпаки. Колпаки являются наиболее распространенным видом головных уборов христианских мужчин. Головные уборы нередко обозначаются в описях как «старые», что указывает уровень их ценности, ведь их не выбрасывают несмотря на ветхость, а включают в опись имущества наравне, например, с домом и другой собственностью покойного. Это относится как к колпакам небогатых христиан (ТИБИ 1977: 118–119), так и к чалмам знатных мусульман: так, в имуществе умершего «главы мусульман Софии» в 1748 г. зафиксированы четыре старых чалмы и старый кавук (основа, на которую наматывалась чалма), а также старая белая феска (ТИБИ 1977: 48–51). В 1828 г. в рамках реформ султана Махмуда II, заложивших основы курса на европеизацию Османской империи, в стране было введено всеобщее ношение фесок (ТИБИ 1977: 397; Петросян, Петросян 1993: 23–28). Однако фески различных цветов регулярно появляются в нашем источнике и до начала реформ, как среди мусульман, так и среди христиан. Изредка тюрбаны упоминаются в описях имущества христиан — так, в 1790 г. тюрбан был

зафиксирован в описи имущества священника Анастаса (ТИБИ 1977: 119–120).

Наиболее полно разнообразие головных уборов горожан Софии представлено в описях имущества торговцев и ремесленников, занимавшихся производством головных уборов или продававших их. В нашем распоряжении находится несколько таких документов. Самым Показательным из них можно считать протокол 1756 г. о распределении наследства «Попа Хранчо» (ТИБИ 1977: 66–68). В заголовке документа этот человек назван священником. Однако состав его имущества, круг кредиторов, которым он остался должен, уйдя из жизни будучи банкротом (сумма долгов превышает общую стоимость наследства), указывают на то, что он имел мастерскую по производству головных уборов, и круг его покупателей мог включать как христиан, так и мусульман. В лавке Хранчо (за аренду которой он остался должен человеку по имени Христо) в оптовом количестве представлены различные колпаки: из зеленого сукна (большие колпаки — 8 шт. по 90 акче¹, маленькие — 3 по 47 акче), из красного сукна оценены дешевле (5 шт. по 47 акче), «пастушьи» колпаки (большие — 22 шт. по 40 акче, маленькие — 10 шт. по 27 акче), «колпаки неверных» (8 шт. по 21 акче). Особенно хотелось бы выделить «колпаки с опушкой из меха выдры (11 шт. по 105 акче) — ношение меха выдры, как говорилось выше, было запрещено немусульманам, и «колпаки с опушкой из меха овцы», которые стоили дешевле, чем отороченные выдрой, и сопоставимые по стоимости с зелеными суконными колпаками без указания опушки: 1 шт. за 90 акче и 3 шт. за 75 акче.

Помимо разнообразных колпаков в описи имущества Хранчо упомянуто несколько видов каляпушей. В наши дни в России их называют также «татарской тюбетейкой», в комментариях к источнику указано, что этот вид небольшой шапочки могли надевать под кавук. Однако каляпуши с золотыми нитями (15 шт. по 6 акче), а также светло-фиолетового сукна (13 шт. по 24 акче), вероятно, носились как самостоятельный головной убор.

Таким образом, ремесленная продукция этого человека, названного православным священником, явно ориентирована на мусульманскую культуру, упоминание мусульман в списке его кредиторов доказывает тесное взаимодействие его как ремесленника с иноверцами.

¹ Акче — основная денежная единица в Османской империи в этот период. Для сравнения стоимости головных уборов можно отметить, что в 4800 акче в том же 1756 г. был оценен дом христианки Магды, ее платок стоил 90 акче, а два корыта — 18 акче.

Христианин Лило (ТИБИ 1977: 78–79) представлен во вступительной части протокола 1761 г. как мастер по производству головных уборов (такеджи). В числе товаров Лило, как и у Хранчо, упомянуты красные и зеленые колпаки, но хотелось бы выделить такой их вид, как «черкесские колпаки» (6 шт. по 9 акче), а также шкуры куницы, мех которой также был запрещен для ношения немусульманами, шкуры ягненка, белая аба¹ «для колпаков» и деревянные колодки, что позволяет составить представление о процессе производства.

Интересные сведения о разнообразии головных уборов предоставляет протокол 1792 г. о наследстве Павле, в котором содержится опись товаров в лавке и на складе, принадлежавшем ему совместно с компаньоном Стояном (ТИБИ 1977: 121–125). Судя по составу имущества, эти люди торговали тканями и швейными принадлежностями. В частности, в списке зафиксированы несколько видов тканей — вышитая и «грубая» ткани «для чалмы», несколько видов тканей «для тюрбанов», в том числе «с вышивкой». Кроме того, в списке их товаров зафиксированы готовые чалмы (10 шт.) и несколько наборов фесок, белого цвета, а также различные платки, к сожалению, лишь в одном случае указано, что их цвет — синий. Среди тканей, находившихся в лавке, упомянуты шелк, аладжа² нескольких видов (шелковая и хлопковая), ситец, сукно, а также тесьма, гайтан, красители для ткани, шелковые, конопляные и хлопковые нитки, иголки.

Таким образом краткий анализ имущественных описей показал, что в Софии на протяжении XVIII в. сохранялись различия между мусульманами и христианами в одежде и головных уборах, однако случаи ношения мусульманами колпаков, а христианами фесок и тюрбанов все же встречались. В то же время среди христианских женщин, в отличие от мужчин, не заметно элементов мусульманского костюма.

По данным источника, такие занятия, как производство головных уборов и торговля тканями были, в первую очередь, специальностью, характерной для христиан. Однако в профессиональной сфере наблюдается активное взаимодействие мусульман и христиан, о чем говорит круг кредиторов и поставщиков. При этом христианские ремесленники

¹ Аба — грубая шерстяная ткань.

² Аладжа — вид пестрой ткани, как правила с темно-красной или темно-синей основой и желтыми полосками. Аладжа изготовлялась из хлопка (этот вид производился в основном в Анатолии), и из шелка (в Дамаске). Использовалась для шитья мужских, женских и детских шароваров, антерий и минтанов.

и торговцы ориентировали свое производство как на христиан, так и на мусульман, производя широкий ассортимент головных уборов, подходивших представителям обеих религий.

ЛИТЕРАТУРА

- Кабакова 1995 — *Кабакова Г. И.* Головной убор // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. (А — Г). М.: Международные отношения, 1995. С. 506–508.
- Петросян, Петросян 1993 — *Петросян И. Е., Петросян Ю. А.* Османская империя. Реформы и реформаторы. М.: Наука, 1993.
- Плотникова 2012 — *Плотникова А. А.* Голова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 5. (С — Я). М.: Международные отношения, 2012. С. 251–254.
- ТИБИ 1977 — Турски извори за българската история. / Съст. Калицин М., Тодоров Н. София: Българска академия на науките, 1977. (Извори за българската история, 21.)
- Тодорова 1977 — *Тодорова М.* Подбрани извори за историята на балканските народи. XV–XIX век. София: Наука и изкуство, 1977.

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОЗДАНИЯ ОБРАЗОВ ИНОВЕРЦЕВ (ХРИСТИАН) В «ВИЛАЙЕТ-НАМЕ-И ОТМАН БАБА» (XV В.)

Юрий Анатольевич Аверьянов

*с.н.с., отдел истории,
Институт востоковедения
Российской академии наук (Москва)
avanta_yuriy@mail.ru*

«Вилайет-наме-и Отман Баба» представляет собой житийное повествование о деяниях святого-суфия Отмана Баба (ум. 1478 г.). В первоначальном варианте оно могло быть записано в скором времени после смерти этого наставника, но дошедшие до нас рукописи отражают более поздние этапы бытования данного текста. Автором-составителем жития признается дервиш Кючюк (в тексте — Гюччюк) Абдал, бывший непосредственным учеником шейха. В настоящее время известны всего лишь два манускрипта этого памятника:

- 1) Рукопись из библиотеки Джебеджи (Анкара) № 495 (ныне хранится в Национальной библиотеке Турции): переписана неким Хасаном Хюзни («Грустным») Тебризи в начале месяца зу-ль-хиджжа 1316 г. лунной хиджры, в понедельник (в начале апреля 1315 г. хиджры *руми*) — то есть, судя по всему, закончена 17 апреля 1899 г. по нашему летоисчислению. Рукопись состоит из 223 листов и была создана для обители Балым Султана, «второго пира» братства бекташийя.
- 2) Рукопись из Публичной библиотеки (Анкара) № 643 (ныне также в Национальной библиотеке: имя переписчика и дата переписки неизвестны). Она тоже предназначалась для вакфа обители Хаджи Бекташа Вели. Состоит из 130 листов. Вероятно, также позднего происхождения.

На основании этих двух рукописей в 2007 г. в Анкаре М. Арсланом, Т. Бюлбюлем и Ф. Кылыч издан критический текст «Вилайет-наме-и Отман Баба» в латинской транскрипции с добавлением диакритических значков для обозначения специфических звуков, передаваемых осман-

скими *харфами*. Разумеется, мы не можем рассматривать данный текст как аутентичное творение конца XV в., не претерпевшее в дальнейшем изменений на протяжении четырех веков, но мы подходим к нему как к наследию османской эпохи на Балканах в целом (действие большей части жития происходит в европейских владениях Османов). Имена султанов, правивших после Мехмеда II (1451–1481), в тексте не упоминаются, что говорит, по крайней мере, о стремлении составителя к историческому правдоподобию.

По поводу личности Отмана Баба нами были сделаны некоторые пояснения в монографии, посвященной Хаджи Бекташу Вели (Аверьянов 2011: 309–311), и в ряде других публикаций (Аверьянов 2010а: 15–16; Аверьянов 2010б: 30–33; Аверьянов 2013: 32–55). Здесь нас будут интересовать взаимоотношения этого полубогородного персонажа с христианскими подданными Османского государства и представителями других христианских стран. Часто в житии не уточняется, представители какой именно конфессии сталкиваются со святым Отманом Баба. В одном месте в начале жития говорится, что жители Балкан сами нередко сомневались в принадлежности Отмана Баба к мусульманам. Так, однажды какие-то люди рубили дрова в лесу на вершинах Балканских гор и увидели Отмана Баба, они не могли понять, кто перед ними. Он же им ничего не отвечал на их расспросы. Кто-то из них принял его за беглого раба. Решили испытать его, является ли он мусульманином, и предложили совершить совместный намаз, чтобы посмотреть, станет ли он молиться. Отман Баба стал совершать намаз вместе с ними. Несмотря на это, те люди все равно задумали его схватить. Но, когда они набросились на него, Отман Баба прыгнул в глубокую реку (*дериң су*). Дровосеки, подумав, что он утонул, стали сожалеть о своем поступке. Они побежали вдоль русла реки, ища его. Некоторые из них стали говорить: «Верно он был *дивом* или *пери*, что так вот исчез». А другие утверждали, что он был истинным *эреном*, и, приняв такое мучение от них, решил сокрыться. Истинные эрены ни в воде не тонут, ни в огне не горят, ни меч их не сечет (Kılıç 2007: 29–30). Столь тонкая грань существовала между святым и одержимым, что обычные люди даже не в состоянии были различить, кто перед ними. Отман Баба оставляет на их усмотрение решение этого вопроса, не давая очевидного знака. Этот шаг делает за него его агиограф, вкладывая в уста дровосеков стихотворение, воспевающее святость Отмана Баба:

*Знающий познал тебя в бренном мире,
Ибо ты в то же самое время и явен, и сокрыт.*

Некий Кара Самит, по словам составителя жития Отмана Баба, сказал об этом так: «Неверные называют его богом (*бог*) и поклоняются. И они, не перерезав шеи [жертвенного животного], вкушают [мясо]. Пока они не узрели лица *эра*, то, что они ели, не было благим (*мюсмиль*)» (Kılıç 2007: 32).

В другом месте, между Нова-Загорой и Янболу (Ямболом), один человек заковал Отмана в кандалы, посчитав его беглым рабом (*качгун*). Он оставил его своей жене, а сам отправился в набег (*йагма*) на вражеские земли. Жена его заставляла Отмана Баба пасти гусей. Через месяц кандалы с его ног спали сами собой, и он вышел из сарая, в котором его содержали, не повредив замка и оставив ключ в двери. Затем Отман Баба оказался в плену у «людолова» (*халайыкчи*), и его вновь заковали в цепи вместе с другими пленниками (*йесир*). Но и здесь чудесным образом он был освобожден неким всадником царственного вида (*шех-сювар*), зарубившим своим мечом работорговца и освободившим «сероглазого статного миродержца» (Kılıç 2007: 34–35).

Когда Отман Баба появился в Стамбуле, турки-завоеватели также издевались над ним, называя его «безумным» (*делю*), «дурнем» (*эблех*), «припадочным» (*масру*) за то, что он говорил им о необходимости восстановления города, полуразрушенного во время штурма в 1453 г. После 1458 г. Отман Баба, покинув Стамбул, отправился в покрытую тогда густыми лесами восточную часть Фракии — так называемое «Лесное море» (*Агачдеңиз*). Там он вновь был посажен под замок местными «неверными» (*кафирлер*). Торговцы солью, ехавшие с товаром от побережья Черного моря, слышали, что он сидит взаперти, ничего не ест и улыбается. Один юноша (*йигид*) из их числа захотел взглянуть на этого странного человека. Этот молодец взял его с собой в свое селение, располагавшееся близ города Визе. Там святой также днем пас гусей, а ночью спал в доме того юноши. В том, что Отман Баба, будучи верховным святым (*кутб*), принимал облик «пастыря скотов», проявлялось его «распоряжение» всей живой природой, как замечает составитель в приводимом им стихотворении (Kılıç 2007: 49):

*Твоя власть (сарф) проявляется на всем роде людском,
И также на зверях и птицах, и на всяком древе.*

В другой раз охотники увидели в лесу, что Отман Баба вместе с двумя другими дервишами жарит мясо без огня. Эти дервиши были известными в Визе людьми, но после встречи с Отманом Баба один из них стал пьяницей и завсегдатаем кабаков, а другой, сбросив с себя одежду, поселился в развалинах. «Сокрывшись в безбожии (*кюфр*), они обрели сокровищницу тайн Истины» (Kılıç 2007: 52). То есть, «иноверие» для людей подобной святости не является чем-то опасным:

*Ступай, обменяй свое одеяние и колпак на вино,
Сердце и душу заложи сыну христианина (терса-заде).
Пребуди в его иноверии, ибо там — вечность (бака),
И его монастырь весь соткан из Света Господа (Нур-и Худа).*

Неподалеку от Варны дервиши Отмана Баба раскопали тело воина в латах (*чыкаллу кафир*), и Отман Баба сказал им: «Вместе с этим неверным я здесь побил и уложил в землю семьдесят тысяч иноверцев» (Kılıç 2007: 108). Таким образом, он приписывал победу в этой значимой для Османского государства битве с крестоносцами (1444 г.) своему мистическому вмешательству. В Килигре Отман Баба указал на пещеру Сары Салтука, над которой стоял камень, напоминающий изваяние (идола) и сказал своим дервишам: «Остерегайтесь преклонять колени перед тем каменным божеством, ибо оно жаждет вашего преклонения!» Возможно, этот камень «величиной с дом» олицетворял собой окаменевшее тело дракона, некогда жившего в той пещере и убитого Сары Салтуком. Отман Баба воззрился на эту глыбу и вскричал: «Что ты стоишь, немедленно склонись перед Богом!». После слов святого тот камень сорвался с места и отлетел в сторону на несколько миль, словно был брошен из катапульты (Kılıç 2007: 110).

В Добрудже Отман Баба приказал своим *абдалам* оградить луг веревкой и вырвать на нем всю траву. Оказалось, что это место будущей стоянки воинства султана Мехмеда II, которое должно было отправиться в поход через эти края спустя семь лет (по всей видимости, имеется в виду поход османского войска во главе с султаном против Молдавского княжества в 1476 г.). Отман Баба сказал своим дервишам, что, скосив траву на лугу, каждый из них тем самым порубил по тысяче неверных и приобрел звание борца за веру (*гази*) (Kılıç 2007: 115). В городе Енисала (ныне развалины крепости в румынской части Добруджи) Отман Баба наказал одного дервиша по имени Ахмед (или из числа *ахмеди* — членов братства *рифайи*), не поверившего в то, что Отман является

живым воплощением Сары Салтука. Вскоре на городок напали разбойники-кафиры (*мартолосы* — то есть внутренние войска, формировавшиеся из православного населения) и отсеки этому дервишу голову (Kılıç 2007: 117–118). Интересно, что эти вооруженные стражники православного исповедания стали невольным орудием наказания непочтительного дервиша со стороны святого Отмана Баба.

Из текста жития Отмана Баба становится понятным, что христианские подданные Османского государства не воспринимались маргинальными дервишами-абдалами в качестве какой-либо угрозы и вообще в качестве самостоятельной силы на исторической арене (лишь в мифическом контексте — как тени прошлого). Врагами могли считать лишь христиан, с которыми велась война, — в первую очередь, рыцарей Венгерского королевства. Но военные действия с ними сами по себе особо не интересовали странствующих суфиев. Их соперниками внутри страны были представители других суфийских сообществ, местные военные и гражданские правители, судьи-кадии и иногда — скептически настроенные горожане. Их проповедь была направлена на «обращение» скорее не кафиров, а самих мусульман — в мистические учения.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверьянов 2013 — *Аверьянов Ю. А.* Источники по истории суфийской обители Сейида Али Султана (г. Димотика, Греция) // *Pax Islamica* 1 (10), 2013. С. 32–55.
- Аверьянов 2011 — *Аверьянов Ю. А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. Москва: Издательский дом Марджани, 2011.
- Аверьянов 2010a — *Аверьянов Ю. А.* Жанр вилайет-наме в османско-турецкой литературе и его герой на примере «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» // *Pax Islamica* 1(10), 2010. С. 32–55.
- Аверьянов 2010б — *Аверьянов Ю. А.* Образ святого-вели в османско-турецкой литературе жанра менакыб-наме и взаимосвязь традиций // *VITALEUS*. Сборник статей, посвященный 70-летию В. И. Шеремета. Москва: Институт востоковедения РАН, 2010. С. 12–51.
- Kılıç 2007 — *Kılıç F., Arslan M., Bülbül T.* Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli metin). Ankara: Gazi Üniversitesi, 2007.

БЕКТАШИ НА БАЛКАНАХ: ПЕРЕДАЧА СМЫСЛОВ В УСТНЫХ И ПИСЬМЕННЫХ ТЕКСТАХ ТРАДИЦИИ БЕКТАШИ

Ахмет Ташгын

*Университет имени Хаджи Байрама Вели
(Анкара, Турция)
tasgin.ahmet@hbu.edu.tr*

В докладе идет речь об общине бекташи, в настоящее время представленной на Балканах в виде небольшой группы. Бекташи стали проникать на Балканский полуостров в средние века и, благодаря легенде о Сары Салтуке, оказались в культурных нарративах Восточной Европы. После возникновения Османского государства на Балканском полуострове стала осуществляться политика по заселению его территории турками, проводившаяся как «продолжение дела» святого Сары Салтука. Можно сказать, что в центре этой переселенческой волны, направляемой османами, оказались суфийские сообщества бекташи. В ходе переселений постепенно происходили внутренние изменения в культурно-религиозной жизни Османского государства, приведшие, в конце концов, к тому, что с точки зрения османских властей бекташи стали восприниматься как неблагонадежные подданные. Отрицательное отношение к бекташи стало проявляться во всех сферах, что нашло отражение в письменных источниках.

Смыслы, которые заключала в себе устная и письменная традиция бекташи, оказались чуждыми и утраченными для османского мусульманского общества в целом; их понимание в османском социуме исчезло. Сообщества бекташи используют собственные смысловые ключи для объяснения явлений своей внутренней жизни, а стоящие вне этих общин – совершенно иные. С течением времени эти различия лишь усугублялись, и даже среди отдельных общин бекташи постепенно стали обнаруживаться разногласия в понимании тех или иных явлений.

В результате событий последних двух веков численность бекташи заметно сократилась и многие их сообщества вынуждены были покинуть места своего прежнего проживания: селения, в которых они жили,

святые места, которые они посещали и где отправляли свой культ, совершали обряд *зикра*. Таким образом, гробницы святых (*тюрге*) и обители (*текке*) были заброшены или подверглись разрушению. Общины бекташи либо заметно уменьшились, либо совсем исчезли. Но и сохранившиеся до наших дней остатки этих групп, причисляющие себя к мусульманам, столкнулись с непониманием также и внутри мусульманского общества. Могут ли существующие различия в смыслополагании между данными сообществами быть понятыми и адекватно воспринятыми «со стороны»?

В докладе ставится вопрос: Как и с помощью каких средств могут быть переданы смысловые установки меньшинства, живущего среди другого меньшинства? Автор обращается к этой теме на примере бекташи, составной части более крупного мусульманского меньшинства, проживающих в немусульманских обществах Балкан.

DOI 10.31168/2618-8597.2021.16.23

СЛОВО И МОЛЧАНИЕ КАК СРЕДСТВА КОММУНИКАЦИИ С ПОТУСТОРОННИМ СУЩЕСТВОМ В КАРПАТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Елена Эдуардовна Будовская

*Department of Slavic Languages
Georgetown University (Washington)
eeb54@georgetown.edu*

Кира Сергеевна Задоя

*Deutsches Forschungszentrum
für Slawistik e.V. (Düsseldorf)
kira.sadoja@hotmail.de*

ВВЕДЕНИЕ

В докладе на материалах из Карпатского ареала (Львовская, Ивано-Франковская, Закарпатская области Украины) рассматриваются ритуальные и повседневные ситуации, в которых используется молчание как характеристика или поведенческая стратегия. Перечисляется ряд таких ситуаций, выделяются повторяющиеся элементы, анализируются причины, влекущие за собой молчание человека и его сверхъестественных собеседников, актуальных или потенциальных, а также последствия молчания или его нарушения.

ПОТУСТОРОННИЕ СУЩЕСТВА

Молчание особенно актуально при контакте с потусторонними существами. Среди таких существ можно выделить две группы — злые и «страдающие» духи. Первые говорят (или же молчат), пытаются спровоцировать человека на ответ; если человек откликается, то оказывается в их власти; молчание — средство защиты от них (ср. Левкиевская 1999, Невская 1999, Агапкина 2004, Цивьян 1999 и др.). Подобные нарративы широко распространены в карпатском регионе. Например, в быличке из с. Колочава Межгорского р-на Закарпатской обл. человек вышел ночью из дома, услышал, как что-то кричит из озера, и отозвался: «Э-ге-гей!». Когда человек вошел обратно в дом, оказалось, что нечистый дух тянет входную дверь наружу и не дает ее закрыть. Человек тянул дверь на себя (пытаясь закрыться в доме) до петушиного крика, когда дух исчез. Утром жена ругала его, говоря, что не надо было ему отзываться. От подобных сверхъестественных собеседников можно избавиться, выдерживая молчание, либо читая про себя молитву. В таких случаях дух, которому не ответили, как правило исчезает сам. Названия и внешний вид духов, которые провоцируют человека на ответ, чтобы получить власть над ним, весьма разнообразны (*опір, страх, путник*, нечистый, во многих случаях фигурирует описание без названия). Этих духов, однако, объединяет то, что они вредоносны, могут причинить человеку увечья и смерть.

«Страдающие» существа, как правило, молчат, потому что не могут сами начать беседу; обычно это мертвые. Немота как знак смерти отмечалась много раз в литературе (ср., напр., Агапкина 2004: 292–296; НМ 2019: 410 («Средство от суда» использует предметы, контактировавшие с мертвецом, и молчание); Невская 1999: 126, Цивьян 1999: 327 и т.д.). Это наблюдается и в Карпатах. Как правило «страдающие» духи — это умершие родные, которым что-то нужно, но они не могут заговорить первыми и обратиться к живым с просьбой. Если живые зададут мертвому вопрос, тот ответит и перестанет «ходить». В быличке из Колочава мертвая женщина приходила в овчарню, ее невестка рассказала об этом мужу. Священник велел невестке спросить мертвую, зачем она приходит. Та ответила, что не давала молока от своих коров никому, и теперь просит невестку давать молоко «на божее». После этого покойница больше не появлялась.

Определенная молитва (слова из псалма 150 «Всякое дыхание да хвалит Господа») служит как для различения между двумя группами ду-

хов, так и для избавления от злых духов. Если покойник приходит, надо сказать ему эту фразу; «чистая душа» ответит «и я хвалю», после чего ее можно спросить, что ей нужно, а «нечистая душа» исчезнет. В быличке, записанной нами с Вел. Бычков Раховского р-на Закарпатской обл., у женщины гулял муж, поэтому она не запирала двери на ночь, чтобы тот мог попасть в дом ночью. В незакрытые двери вошел дух, женщина обратилась к нему, думая, что это муж, «а оно все черное, молчит, и только глаза сверкают». Женщина произнесла формулу «всякое дыхание да хвалит Господа», и вместо того, чтобы причинить вред, дух исчез, сказав только «в следующий раз запирай дверь». В отличие от других слов, которые делают человека уязвимым, подвластным злым духам, эта фраза из псалма защищает человека даже в случае, когда молчание уже нарушено и контакт с духом начался.

СВАДЬБА

Молчание используется и в карпатском традиционном свадебном обряде. Люди, посланные женихом в качестве сватов к пригланувшейся девушке, должны всю дорогу молчать и даже не отвечать на приветствия, поскольку иначе сватовство обречено на неудачу. Чтобы свести до минимума возможность контакта с посторонними, невесту отправляют сватать под покровом темноты — или рано утром, пока не рассветло, или поздно вечером. Информанты могут объяснять это нежеланием возвращаться с позором в случае, если согласие невесты не будет получено, но это, очевидно, вторичное объяснение, на что указывает как его нелогичность (в случае отказа сваты теоретически могут возвращаться поодиночке или не по главной дороге), так и строгость соблюдения данного требования.

Молчат также жених и невеста на свадьбе. Все реплики за них, даже по время ритуального прощания с близкими родственниками, произносят старосты, ведущие свадьбу. Чуть ли не единственный момент свадебного обряда, когда молодые говорят сами за себя — когда дают друг другу клятву во время церковного венчания.

В Ивано-Франковской обл. нами был зафиксирован интересный элемент свадебного обряда, также непосредственно связанный с молчанием — т. н. «онемение» невесты. Заключается он в следующем: перед тем, как впустить в дом жениха, приехавшего, чтобы забрать невесту, ее сажают за стол и накрывают куском длинного белого полотна. Она сидит не-

подвижно и молча и не подает признаков жизни до тех пор, пока жених не снимет с ее лица полотно. После этого невеста «оживает».

Очевидно, что в первых двух случаях молчание также выполняет роль защитной функции и должно оградить главных действующих лиц от воздействия злых сил, в том числе и потусторонних. А обрядовое «онемение» невесты, возможно, также является метафорой ритуальной смерти, которая означает переход девушки в новый статус (ср. Невская 1999: 131).

МОЛЧАНИЕ В ДРУГИХ СИТУАЦИЯХ

Молчание практикуется у восточнославянского населения Карпат и при выполнении некоторых хозяйственных, лечебных и ритуальных действий. Перечислим здесь лишь некоторые ситуации, в которых полагалось молчать, а кроме того, не отвечать на приветствия и/или не оборачиваться:

- когда несут молоко в дом;
- когда складывают снопы на воз — иначе мыши будут вредить урожаю;
- в рождественский сочельник, когда идут с реки, умывшись, чтобы быть весь год здоровыми;
- когда возвращаются от знахаря с наговорной водой, над которой было произнесено лечебное заклинание — в противном случае будет «не платно», т. е. не поможет; также нельзя ни разговаривать, ни здороваться, когда несут уже использованную наговорную воду выливать — под дерево или в реку;
- когда идут на охоту;
- когда заходят в дом, где лежит покойник; следует молча, «як туман», т. е., как психически неполноценный (немой или не понимающий этикета) человек, войти, подойти к покойнику, встать на колени и помолиться; если так не сделать, в доме может произойти еще одна смерть.

При этом потенциальный собеседник, на приветствие которого при встрече нельзя отвечать, совершенно не обязательно сам является колдуном, который может воспользоваться нарушением молчания, чтобы забрать магическую силу у человека (ср. Левкиевская 1999: 58–9). Собеседник может быть обычным, простым человеком, но нарушение молчания открывает говорящего влиянию персонифицированной или персонифицированной подслушивающей злой силы. В результате то,

что человек собирался сделать, зачастую собрав для этого магическую силу (привезти домой снопы, вылечить больного и др.), могло не удалиться. Известно, что принести неудачу, т. е. сглазить начинаемое, может недоброжелательный или завистливый человек, а также колдун или ведьма, но, кроме этого, очевидно, есть случаи, когда планы человека могут расстроить какие-то «космические силы». Нам объясняли, например, что нельзя говорить «я приезжаю в полчетвертого», можно только «по расписанию мой автобус должен приехать в полчетвертого», т. к. если озвучить свои планы, они становятся более уязвимыми, как бы открываются для возможности сглаза. Поскольку так говорить нельзя вообще, даже обращаясь к родственникам и друзьям, этот тип сглаза скорее всего налагается не людьми.

В каждом отдельном случае не всегда понятно, кто именно может покушаться на магическую силу / удачливость человека, но при рассмотрении молчания и прочих вербальных оберегов (сюда же относятся и употребление эвфемизмов, ср. Левкиевская 1999: 69) следует иметь в виду обе возможности.

ИСПУГ ДО ПОТЕРИ РЕЧИ

Еще одно малоисследованное явление — когда человек теряет речь в результате встречи со страшными существами, часто (но не только) потусторонними. В одной быличке из с. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. две женщины пололи лен на поле и вдруг увидели мальчика в красной одежде (обычно в таком виде является демоническое существо, не имеющее названия или называемое общим словом *нечистый*, и могущее повредить тому, кто вступает с ним в контакт). Они не могли сказать ни слова, но поглядели друг на друга и пошли домой. После обеда, когда они вернулись на поле, мальчика уже не было. В другой быличке временно онемели люди, сидевшие в корчме, после того как услышали музыкантов на улице, а выйдя на улицу, не увидели никого. Вернувшись в корчму, они долго молчали, и только потом постепенно начали обсуждать, что это такое могло быть. Интересно, что в обоих случаях люди могли ходить и подавать друг другу знаки, но не говорить. Возможно, это эффект страха (человек, увидевший близко медведя, тоже говорит «річ ми замкло»), или боязнь навлечь на себя внимание духов, как выше. Данное явление требует дополнительных исследований.

ВЫВОДЫ

Подводя итог, следует сказать, что молчание в двух видах случаев — при встрече со злыми духами и при встрече с людьми в особо важных, пограничных ситуациях — выполняет сходные функции. При встрече, как со злыми духами, так и с другим человеком, вступление в коммуникативный акт делает человека незащищенным (на современном городском языке, «создает дыру в карме»), следствием чего бывает падение во власть злого духа, потеря магической силы, специально запасенной для конкретного дела (сватовства, пополнения годового запаса здоровья, лечения больного, доставки снопов или молока в хозяйство, охоты), ущерб для удачи и др. Возможно, что в сельской культуре Карпат считается, что в особо значимых ситуациях при встрече с людьми лучше перестраховаться: не всякий встречный является злым колдуном, но, поскольку невозможно распознать заранее, кто есть кто, то для пущей безопасности, неся наговорную воду, лучше не здороваться ни с кем. Однако более вероятно, что само вступление в коммуникацию является рискованным вне зависимости от того, кто окажется твоим собеседником, поскольку говорящий снимает с себя защиту и оказывается уязвим для злых влияний извне, всегда подстерегающих человека и готовых ему навредить в особенно важный момент.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2004 — *Агапкина Т. А.* Молчание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 3. (К – П) М.: Международные отношения, 2004. С. 292–296.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Голос и звук в славянской апотропеической магии // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 51–72.
- Невская 1999 — *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 123–134.
- НМ 2019 — Народная медицина, заговоры и бытовая магия Волынской губернии (по материалам М. Ф. Кривошапкина из архива РГО). Публикация и комментарии Т. А. Агапкиной // Толстая С. М., Агапкина Т. А. и др. (ред). Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. Москва: Индрик, 2019. С. 385–417.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. (А – Г). 1995; Т. 2. (Д – К). 1999; Т. 3. (К – П). 2004; Т. 4. (П – С). 2009; Т. 5 (С – Я). 2012. М.: Международные отношения, 1995–2012.

Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М.: Индрик, 1999.

НАУЧНАЯ КОММУНИКАЦИЯ И ИЗУЧЕНИЕ БАЛКАН

NARRACJE PAMIĘCI I ICH ETNOKULTUROWE INTERPRETACJE W MUZEUM WOJENNEGO DZIECIŃSTWA W SARAJEWIE

Magdalena Reksć

*adiunkt, Uniwersytet Łódzki (Łódź, Polska)
magdalena.reksc@wsmip.uni.lodz.pl*

Kategoria pamięci zbiorowej cieszy się w ostatnich latach rosnącym zainteresowaniem przedstawicieli rozmaitych nauk społecznych i humanistycznych, staje się przedmiotem interdyscyplinarnych debat na temat różnych jej wymiarów. Z perspektywy niniejszego tekstu trzeba zauważyć, że cechą wszystkich społeczeństw demokratycznych jest pluralizm pamięci, a więc paralelne występowanie obok siebie rozlicznych wersji pamięci, właściwych różnym grupom społecznym. Dobrze, gdy te odmienne narracje wpisują się w pewne ramy, wspólne dla całej zbiorowości, wskutek czego możliwym jest porozumienie na poziomie ogółu zbiorowości, gorzej, gdy brakuje im punktów wspólnych, jak ma to miejsce, np. w Bośni i Hercegowinie, kraju, gdzie uobecniają się wymierzone przeciwko sobie etniczne narracje pamięci. Jak zauważa, Krzysztof Krysieniel, formuła układu pokojowego z Dayton, ustanowiła etniczność fundamentem państwa, a tożsamość etniczna stała się najwyższą wartością prawno-ustrojową (Krysieniel 2012: 251–260), nic więc dziwnego, że w Bośni brakuje narracji bośniackich, ogólnopaństwowych, które mogłyby spajać całe społeczeństwo.

Postulaty budowy silnego państwa najczęściej wyrażają i nagłaśniają Boszniacy, stanowiący według spisu powszechnego z 2013 r. 50.1% (a więc *de facto* nieznacznie ponad połowę) mieszkańców kraju (Popis 2013), którzy zdają się mieć świadomość tego, że w warunkach prawdziwej demokracji mogliby mieć zdecydowany wpływ na losy kraju. Z drugiej strony bośniaccy Serbowie i Chorwaci cierpią na syndrom tożsamości zagrożonej — obawiając się zdominowania przez Boszniaków, reprodukują narracje oparte na nacjonalizmie, wątkach martyrologicznych i wiktymologicznych.

Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji każdy z trzech narodów konstytutywnych upamiętnia własną wizję wojny, własne ofiary i własnych bohaterów (Brkanic, Grebo). W tym kontekście Muzeum Wojennego Dzieciństwa (*Muzej ratnog djetinjstva*) w Sarajewie zwraca szczególną uwagę. Z jednej

strony reklamowane jest jako projekt apolityczny, poświęcony dzieciom jako ofierze zbiorowej, bez etnicznych etykiet, z drugiej zaś pogłębiona analiza narracji w nim prezentowanych prowadzi do konstatacji, że Muzeum prezentuje boszniacką wizję historii.

Geneza muzeum sięga 2013 r. kiedy ukazała się książka Jasminka Halilovicia *Dzieciństwo podczas wojny* (*Djetinjstvo u ratu*), składająca się z krótkich wspomnień ponad tysiąca osób, które jako dzieci przeżyły oblężenie Sarajewa. Książka stała się bałkańskim bestsellerem, została przetłumaczona na kilka języków, w tym japoński, a sam autor dzięki finansowemu wsparciu zagranicy założył Muzeum Wojennego Dzieciństwa. Muzeum, podobnie jak wspomniana książka, zdobyło szerokie uznanie międzynarodowe, o czym świadczy przyznanie mu w 2018 roku prestiżowej nagrody Rady Europy *Museum Prize* (War 2017).

Popularność obu inicjatyw Halilovicia wydaje się tkwić w ich zgodności z aktualnymi trendami uczynienia podmiotem badań naukowych dotąd marginalizowanych albo nawet zupełnie pomijanych grup: kobiet, dzieci (Duda 2015: 8–12), a nawet zwierząt. O ile cierpienie zawsze budzi współczucie, to cierpienie dziecka wyzwało o wiele silniejsze emocje, zawsze wydaje się niesprawiedliwe. Na popularności muzeum (a wcześniej książki) zaważył również apolityczny — oficjalnie — charakter przedsięwzięcia, nagłaśniano jego ponadetniczny wymiar, co w bośniackiej rzeczywistości jest rzadkością. Podkreśla się, że muzeum służyć ma upamiętnianiu niezasłużonej tragedii dzieci, bez zastanawiania się nad ich etnicznym pochodzeniem.

Jednakże bliższe przyjrzenie się treści narracji nie pozostawia wątpliwości, że pozostaje ona w zgodzie z boszniacką postacią pamięci zbiorowej, większość bohaterów ma muzułmańskie imiona, a ich relacje, dotyczące na ogół przyziemnych spraw, osadzone są na historyczno-politycznym tle odpowiadającym boszniackiej interpretacji konfliktu. Choć zbiory oficjalnie nie zawierają informacji o samej wojnie, jej przyczynach i przebiegu, to przecież odwiedzających ogarnia naturalna refleksja, że ktoś ponosi odpowiedzialność za tragedię niewinnych istot. Tak więc nasuwa się spostrzeżenie, że prezentowana w muzeum narracja ma charakter etnobarokowy, boszniacki i niestety nie sprzyja budowie atmosfery pojednania w Bośni, nawet jeśli Muzeum prowadzi również działalność na rzecz upowszechniania pokoju (Halilović 2015).

Badacze zajmujący się problematyką pojednania wskazują, że podstawową przesłanką, niezbędną do sukcesu takiego procesu jest rozliczenie zbrodni i trudnej historii, po to by na tej podstawie można było budować dia-

log ku wspólnej przyszłości. Niestety, w Bośni funkcjonują trzy odrębne wizje przeszłości, a bohaterowie jednych są wrogami dla drugih, co sprawia, że pomiędzy narodami konstytutywnymi nie ma płaszczyzny porozumienia.

Na zakończenie warto wspomnieć, że tradycyjne muzea rzadko są obiektywne, że zazwyczaj korespondują z wizją właścicieli i sponsorów, że nie tylko gromadzą zbiory, ale także mają za zadanie je w pewien sposób opisać i wytłumaczyć (Kącka 2015: 72). W takich muzeach nie ma miejsca na swobodny, niczym nieograniczony przepływ myśli. Dobór eksponatów i sposób ich prezentacji, a także opatrywane nimi treści determinowane są optyką rzeczywistości twórców (Rampley 2012: 5–6). Próba przewyciężenia tego zjawiska ma być tzw. muzeum krytyczne, a więc instytucja otwarta na wszelkie narracje i polemiki. Próby budowy takiej podjął się znany historyk sztuki Piotr Piotrowski, obejmując stanowisko kierownika Muzeum Narodowego w Warszawie, ale jego plany podążania z nurtem światowych trendów napotkały opór w polskiej rzeczywistości, sam Piotrowski po kilku miesiącach zrezygnował, a swoje doświadczenia i refleksje zawarł w książce *Muzeum krytyczne* (Piotrowski 2011). Jeśli Polacy nie okazali się chętni zaakceptować „krytycznej”, a nie „tradycyjnej” wersji muzeum, trudno oczekiwać, by gotowe na taki krok były nacje postjugosłowiańskie, zwłaszcza że historia dzieli je wyjątkowo mocno, a na tym ciągle niestabilnym politycznie obszarze nauki humanistyczne i społeczne chce się traktować jako instrumenty wspierające rację stanu.

LITERATURA

- Brkanic, Grebo 2020 — *Brkanic D., Grebo L.* Bosnia Spends €2 Million on ‘Divisive’ War Memorials, <https://balkaninsight.com/2020/01/03/bosnia-spends-e2-million-on-divisive-war-memorials/>, [9.03.2020].
- Duda 2015 — *Duda I.* Danas kada postajem pionir. Djetinjstvo i ideologija jugoslavenskoga socijalizma. Zagreb–Pula: Srednja Europa — Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, 2015.
- Halilović 2015 — *Halilović J.* Ideja, misija i vizija Muzeja ratnog djetinjstva, 27.07.2015. <https://djetinjstvouratu.com/muzej/ideja-misija-vizija/> [9.03.2021].
- Hromadžić 2017 — *Hromadžić A.* Samo Bosne nema. Mladi i stvaranje države u posleratnoj Bosni i Hercegovini. Beograd: Biblioteka XX vek, 2017.
- Kącka 2015 — *Kącka K.* Polityka historyczna: kreatorzy, narzędzia, mechanizmy działania — przykład Polski // Narracje pamięci: między polityką a historią. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015. S. 59–80.

- Krysieniel 2012 — *Krysieniel K.* W cieniu Dayton. Bośnia i Hercegowina między etnokracją i demokracją konsocjonalną. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2012.
- Popis 2013 — Popis 2013. Konačni rezultati. <http://www.statistika.ba/> [9.03.2021].
- Rampley 2012 — *Rampley M.* Contested histories: Heritage and/as the construction of the past: An Introduction // *Heritage, Ideology, and Identity in Central and Eastern Europe: Contested Pasts, Contested Presents*. New York: The Boydell Press, 2012. S. 1–20.
- Rekść 2020 — *Rekść M.*, Komunikacja symboliczna w podaytońskiej Bośni i Hercegowinie // *Języki specjalistyczne w komunikacji interkulturowej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020. S. 145–157.
- War 2017 — War Childhood Museum, Sarajevo, wins 2018 Museum Prize, 05.12.2017. https://www.coe.int/en/web/sarajevo/news/-/asset_publisher/DuKPIRcf-HuhP/content/war-childhood-museum-sarajevo-wins-2018-museum-prize [9.03.2021].

IMPERIAL PATTERNS IN THE CIRCULATION OF GRAMMATICAL KNOWLEDGE IN THE BALKANS¹

Vladislava Warditz

*Lehrstuhl für Slavische Sprachwissenschaft,
Universität Potsdam (Potsdam, Deutschland)
vladislava.warditz@uni-potsdam.de*

1. TRANSLATION, TRANSFER AND CIRCULATION OF KNOWLEDGE

Within the paradigm of *History of Knowledge* (cf. Burke 2012, 2016, 2017), much attention has been given to the transfer of knowledge, notably through translation. In the field of Slavic Studies, this has resulted in research into the diverse socio-cultural, ideological and linguistic patterns of the reception and distribution of knowledge in the age of Enlightenment (Lehmann-Carli et al. 2001, 2008; Keipert 2013; Coudenys 2016; Coudenys & Warditz 2021).

However, *transfer*, like *translation*, implies directionality, suggesting an imbalance of power between sending and receiving cultures. Therefore, it is safer to see translation as a position on a gliding scale of modes within the broader and multidirectional concept of *circulation of knowledge* (Feichtinger et al. 2020; Östling et al. 2019; Mackenthun et al. 2017; Keim 2014; Darbellay 2012).

On the basis of this research concept, the present study examines circulation and distribution of grammatical knowledge (among others, via *translation*) in the Balkans in the age of Enlightenment, with a special focus on patterns of German origin therein. This is an episode in a longer history of circulation of knowledge, notably in the field of the grammar-writing in the Balkans.

2. ACADEMIC SPACES AND SCIENTIFIC PATTERNS

During the period under scrutiny, the academic interest in the Slavic and Balkan realm was not yet defined within the framework of nation-states, but by an imperial context. Slavic and Balkan ethnic and language communi-

¹ The article was written within the framework of the research project “Migration, Wissenstransfer und Slawistik: Der Fall Max Vasmer”, funded by the Gerda-Henkel-Stiftung.

ties were living under Russian, Habsburg or Osman rule, and distinct national academic traditions did not yet exist. Therefore it is difficult, if not impossible to define and distinguish different national academic traditions within these imperial geopolitical and educational settings; to examine them separately, without taking into consideration the diffusiveness of borders, would amount to an anachronism (Burke 2016: 28). Ukrainian, Belarussian and Ruthenian, for instance, at the later age of Enlightenment in Russia, had no status of an independent language, cf. Pallas' *Vocabularia comparativa* (1786/1787 – 1789).

The Russian imperial, monocentric view of other Slavic languages remained dominant in Russian academic space until the 20th century; scholars like Jan Baudouin de Courtenay or Max Vasmer were among the first to question this view and started to focus on non-written minority languages and language contact, among others in the Balkans. These researchers, however, were trained in the imperial academic tradition, and this tradition also determined the paradigms and methodologies they applied to their novel field of research, including lexicography, grammar-writing or even language documentation. As such, an imperial, homogeneous identity was the necessary backdrop against which language diversity could be established and studied.

Imperial academic spaces, however, were not only defined by (mono)centrism. From the very beginning, Slavic studies within the academic tradition of the Russian and even more of the Habsburg Empires were shaped by multilingual representants from “non-titular” ethnic communities, such as the aforementioned Polish linguist Baudouin de Courtenay in Russia. The Slovenian Franc Miklošič and his successor, the Croat Vatroslav Jagić occupied similar positions at the University of Vienna: they steered Slavic studies away from being a marginal topic within Historic-Comparative Linguistics, and gave it the status of a distinctive philology, with its own targets and methodology. Moreover, these scholars crucially contributed to the development of the description of Slavic languages and cultures. In doing so, they incarnated Peter Burke's idea that “Displaced ideas often come from displaced people” (2016: 21). Thus, language and ethnic diversity within the Empire had been partial to the creation of a politically adequate academic discourse. As such, it may serve as an example of regulation of circulation of knowledge in line with imperial ethnic and language policies. On the other hand, however, imperial policies also made the center ‘blind’ for knowledge in ‘peripheral’ Slavic communities (cf. Burke 2016, 32); the ‘ignorance’ of the center

proved to be a valuable resource for the establishment of studies of language diversity within the imperial context. The sketched interaction can be seen as a fertile antagonism between central and peripheral imperial tendencies in academia.

As the Russian and Habsburg (Austro-Hungarian as of 1867) academic spaces interconnected and intersected (at least until the demise of both Empires), there are large similarities in their organization and functioning. This included the search for common linguistic and cultural patterns, which can be seen as the geopolitically determined establishment of centripetal tendencies in reply to centrifugal ones. Therefore, in imperial academic spaces, the role of *unifying* patterns as provided by educational policies and the educational system, were reflected in scientific practices, such as grammar-writing. Accordingly, grammar-writing in the imperial context, e.g. in the Habsburg and/or Russian academic space can be seen as *politicum*.

3. GRAMMAR-WRITING AS *POLITICUM*: PATTERNS OF IMPERIAL POWER

The circulation and distribution of grammatical knowledge in both Empires in the Age of (late) Enlightenment, as well as the coexistence of both imperial (unifying) patterns in Slavic (and Balkan) grammar-writing can be illustrated by the following example. The *Handbook of Slavonic Grammar* (*Руководство к славенстјеј граматуије*, 1794, Ofen/ Vienna) by the Serbian luminary Avram Mrazović was written as an abridged revision of Meletij Smotrickij's *Grammar* (*Грамматики славенския правилное Свнѣтѣма*, Vievis, 1619); Smotrickij not only determined Slavic grammar-writing for a long time, but also had an impact on other, non-Slavic grammatical traditions, such as Ludolph's *Grammatica Russica* (Oxford, 1696).

However, with regard to the use of grammatical terminology, Mrazović was indebted to Johann Ignaz von Felbiger's *Handbook of the German Language Teaching* (*Die Anleitung zur deutschen Sprachlehre*, 1775, Vienna, as of 1779 republished as *Die verbesserte Anleitung zur deutschen Sprachlehre*) (Keipert 1991). For his terminology and structure, Felbiger, who had been invited by Empress Maria Theresa to help reform the (German-based) school system in Habsburg Empire, was in turn indebted to Johann Gotsched's *Grammar* (*Grundlegung einer deutschen Sprachkunst*, Leipzig, 1748). Maria Theresa's school reforms aimed to create a *sense of national unity* among the ethnically and linguistically diverse population of the Habsburg Empire; therefore, German patterns in the distribution of grammar knowledge in the

imperial education space were deemed suitable. Moreover, as authoritative educational patterns, they or their translations further lay at the basis of grammar-writing of other languages of the Empire, e.g. Croatian (Marijan Lanosović, *Anleitung zur slavonischen Sprachlehre*, Ofen, 1797) and Hungarian (Georg Nagy, *Einleitung in die ungarisch-philosophische Sprachlehre*, Wien, 1793) (Nyomarkay 1999). Last but not least, Felbiger's Handbook served as a (translated) model for the handwritten Russian Grammar by Barsov (1783–1788) (Uspenskij 1981). As such, the pattern was adopted in another imperial academic space as well.

Summarizing, we can say that the observed circulation of grammar knowledge demonstrates complex interactions of different Slavic- and German-based models and patterns that effectively reflect distribution of power in the given geopolitical space.

REFERENCES

- Burke 2012 — *Burke P.* The circulation of historical and political knowledge between Britain and the Netherlands, 1600–1800: The place of translations. // Cook H. J. / Dupré S. (eds.). *Translating knowledge in the early modern Low Countries*. Wien-Berlin: Lit Verlag, 2012. P. 41–50.
- Burke 2016 — *Burke P.* What is the history of knowledge? Cambridge: Polity Press, 2016.
- Burke 2017 — *Burke P.* *Exiles and Expatriates in the History of Knowledge, 1500–2000*. Massachusetts: Waltham, 2017.
- Coudenys 2016 — *Coudenys W.* Translation and the emergence of history as an academic discipline in 18th-century Russia // *Kritika* 17 (4). P. 721–752.
- Coudenys, Warditz 2021 — *Coudenys W., Warditz V.* Is translation child's play? Circulation of knowledge in Lomonosov's *Kratkij rossijskij letopisec* (1760) and its Translations // *Die Welt der Slaven* 66 (2021), 46–69.
- Darbellay 2012 — *Darbellay F.* The circulation of knowledge as an interdisciplinary process: Travelling concepts, analogies and metaphors // *Issues in integrative studies* 30 (01/01 2012). P. 1–18.
- Feichtinger et al. 2020 — *Feichtinger J. et al.* (eds.) *How to write the global history of knowledge-making: Interaction, circulation and the transgression of cultural difference*. Cham: Springer, 2020.
- Keim 2014 — *Keim W.* Conceptualizing circulation of knowledge in the social sciences // Keim W. et al. (eds.). *Global knowledge in the social sciences. Made in circulation*. Farnham: Ashgate, 2014. P. 87–113.

- Keipert 1991 — *Keipert H.* Die „Wiener Anleitung“ in der slavischen Grammatikographie des ausgehenden 18. Jahrhunderts // *Zeitschrift für Slavische Philologie* 51 (1), 1991. S. 23–59.
- Keipert 2013 — *Keipert H.* Die Pallas-Redaktion der Petersburger Vocabularia comparativa und ihre Bedeutung für die Entwicklung der slavischen Sprachwissenschaft // *Historiographia Linguistica* 40 (1/2), 2013. S. 121–149.
- Lehmann-Carli et al. 2001 — *Lehmann-Carli G. et al.* (eds.). Russische Aufklärungs-Rezeption im Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700–1825), Aufklärung und Europa. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 2001.
- Lehmann-Carli et al. 2008 — *Lehmann-Carli G. et al.* (eds.). Göttinger und Moskauer Gelehrte und Publizisten im Spannungsfeld von Russischer Historie, Reformimpulsen der Aufklärung und Petersburger Kulturpolitik. Berlin: Frank und Timme, 2008.
- Mackenthun et al. 2017 — *Mackenthun G. et al.* (eds.) 2017: Introduction // *Mackenthun G. et al.* (eds.). Travel, agency, and the circulation of knowledge. Münster, New York: Waxmann, 2017. P. 7–38.
- Nyomarkay 1999 — *Nyomarkay I.* Der Einfluss der Wiener Grammatiken auf die Grammatikographie der Völker der Monarchie // *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 45, 1999. S. 127–132.
- Östling et al. 2019 — *Östling J. et al.* (eds.). Circulation of knowledge. Explorations in the history of knowledge. Lund: Nordic Academic Press, 2019.
- Uspenskij 1981 — *Uspenskij B.A.* (Hg.). Rossijskaja grammatika Antona Alekseeviča Barsova. Moskva: Izd-vo MGU, 1981.

ОТ ПЕРЕСКАЗА К РАССКАЗУ (ЧЕРЕЗ УМОЛЧАНИЕ): ЗИГЗАГИ ВЗГЛЯДОВ С. Б. БЕРНШТЕЙНА НА «МАКЕДОНСКИЙ ВОПРОС»

Мотоки Номати

*Центр славянско-евразийских исследований,
Университет Хоккайдо (Саппоро, Япония)
mnomachi@slav.hokudai.ac.jp*

На протяжении всей своей жизни С. Б. Бернштейн придавал большое значение македонскому вопросу, поскольку являлся специалистом по южнославянским языкам. Однако тому есть и другие причины. Во-первых, он учился у А. М. Селищева, который в то время являлся одним из выдающихся специалистов по македонским диалектам и оказал на него наибольшее влияние. Во-вторых, во времена, когда С. Б. Бернштейн начал приобретать известность как славист, а именно в межвоенный период, македонский вопрос вставал все более остро. В-третьих, в процессе стандартизации македонского литературного языка рассматривалась возможность того, что сам С. Б. Бернштейн будет вовлечен в проект, несмотря на то, что в конечном итоге этого не произошло.

Взгляды С. Б. Бернштейна на македонский язык неоднократно менялись. В своих мемуарах, датированных 12 февраля 1982 г. он, оглядываясь в прошлое, пишет следующее (Бернштейн 1976–1983: 181–182):

Сегодня исполняется ровно пятьдесят лет со дня моего шумного доклада о Селищеве, в результате которого 26 февраля 1932 г. я был исключен из аспирантуры Института языкознания.... Тогда меня обвиняли в том, что я вместе со своим учителем защищаю официальные позиции болгарского империализма, утверждая, что македонские говоры — это говоры болгарского языка. Резко против меня выступили болгарские коммунисты, жившие в те годы в Москве.... Вспоминаю теперь это только потому, что я и мои болгарские оппоненты теперь поменялись местами.

Эта цитата указывает на то, что динамика взглядов С. Б. Бернштейна на македонский язык имела нелинейный характер. В истории славянской лингвистики С. Б. Бернштейн наряду с Малецким, Вайяном и другими

упоминается как один из первых зарубежных исследователей, признавших македонский самостоятельным языком (Видоески 2013: 195–196). Статья С. Б. Бернштейна «Македонский язык» была включена в первое издание Большой Советской Энциклопедии (Бернштейн 1938: 743):

Македонский язык, 2) (в новое время) язык южных славян, живущих на территории современной Македонии. Несмотря на значительное диалектальное разнообразие, македонские говоры представляют собой единство и заметно отличаются от народных говоров Фракии, Родоп, Мизии и Балкан.

Содержание этой статьи значительно отличается от содержания статьи «Македонцы», опубликованной годом ранее в Малой Советской Энциклопедии, в которой неизвестный автор пишет следующее: *Преобладающая часть настоящей Македонии говорит на болгарском диалекте* (Аноним 1937: 486), даже после резолюции Коминтерна, в которой была признана независимость македонского народа и македонского языка. С другой стороны, идея о независимости македонского языка не просматривалась отчетливо во взглядах С. Б. Бернштейна и его текстах и после публикации его статьи 1938 г. В частности, в статье «Славянские языки», опубликованной в 1945 г., С. Б. Бернштейн классифицирует южнославянские языки, не включая в эту группу македонский (Бернштейн 1945: 376).

Как пишет С. Б. Бернштейн в своих мемуарах, статья «Славянские языки» была написана в 1943, и в то время, когда он завершил работу над ее текстом, процесс кодификации македонского литературного языка еще не начался. Действительно, его отношение к данной теме просматривается в его работах, таких как «Русско-болгарский словарь» и серия статей, написанных предположительно в 1944 году для публикации справочника «Балканские страны» (1946: 156, 364). Последняя статья, «Язык сербо-хорватский», особенно интересна, так как в ней С. Б. Бернштейн использует очень размытый термин «язык Македонии» и при этом не указывает на диалектное происхождение языка (Бернштейн 1946: 155):

Сербо-хорватский язык является родным языком большинства славянского населения Югославии (Сербии, Боснии, Хорватии, Черногории и др.). Лишь в северо-западных областях государства распространен словинский (словенский) язык. Также к другой группе славянских говоров принадлежит язык Македонии, резко отличающийся от сербского языка.

В этом контексте неопубликованная статья, написанная С. Б. Бернштейном годом позже, 20 августа 1944 года, представляет наибольший интерес (Бернштейн 1944: 2):

К южным — [*принадлежат*. — *М.Н.*] болгарский, сербский, хорватский и словинский (словенский)... Встречающиеся наименования моравский, македонский, боснийский, черногорский и др. не являются самостоятельными славянскими языками, а объемлют группу говоров какого-нибудь из славянских языков распространенную на определенной территории (в Моравии, Македонии, Боснии, Черногории).

Раздельное упоминание сербского и хорватского языков дает основание предполагать, что С. Б. Бернштейн принимает во внимание политический аспект языковых вопросов. 2 августа 1944 г. на первом заседании Антифашистского собрания по народному освобождению Македонии (ASNOM) была провозглашена независимость македонского языка. Следовательно, С. Б. Бернштейн завершил работу над статьей через две недели после декларации АСНОМ, но при этом неизвестно, как скоро С. Б. Бернштейн узнал о декларации. Необходимо добавить, что он уделял особое внимание македонскому вопросу в это время (Бернштейн 1944: 8):

Еще большей известностью пользуется пресловутый «македонский вопрос», связанный не столько с задачами научного славяноведения, сколько со стремлением некоторых империалистических настроенных балканских сфер оправдать свои захватнические настроения... На огромном материале было доказано, что славянские говоры Македонии генетически тесно связаны со славянскими говорами Мизии и Фракии.

Взгляды С. Б. Бернштейна в этой статье противоречат взглядам, отраженным в его статье 1938 года. Неизвестно, что именно стало причиной столь радикальной перемены в его позиции, но очень вероятно, что С. Б. Бернштейн относился к геополитическим вопросам с особым вниманием. Македония находилась под болгарской оккупацией с 1941 г. по 1944 г., и в эти годы болгарский был официальным языком на ее территории, но в 1938 г., когда С. Б. Бернштейн опубликовал статью о македонском языке, ситуация была иной. Кроме того, в свой Одесский период (1934–1939) С. Б. Бернштейн работал над журналом «Вардар», учрежденным Крсте Мисирковым в 1904 и посвященным македонским проблемам — редакция журнала находилась в Одессе. В это время С. Б. Бернштейн, анализируя идиолект Мисиркова в его текстах, напи-

санных на центральном диалекте македонского, был убежден в том, что македонцев следует считать независимым народом.

Переломный момент наступил всего через несколько месяцев. 11 сентября 1944 года Димитар Влахов обратился к С. Б. Бернштейну с просьбой создать концепцию македонского литературного языка, который, как предполагалось, будет принят в будущем государстве Македония. Тот пообещал Влахову написать учебник грамматики македонского языка. В конце 1944 г. Влахов уехал из России в Македонию с написанным С. Б. Бернштейном текстом концепции македонского литературного языка на руках. Планировалось, что С. Б. Бернштейн вместе с Н. С. Державиным будет приглашен в Скопье в качестве члена комитета по кодификации македонского литературного языка, однако реализовать этот план не удалось. Как пишет Ачкоска (2018: 261), причиной тому стала военная ситуация. С другой стороны, в то время Блаже Конески не хотел, чтобы кодификацией их родного языка занимались иностранцы.

После кодификации македонского литературного языка С. Б. Бернштейн с последовательностью признавал существование македонского языка как языка отличного от болгарского. Однако он никогда не отрицал того, что болгарский и македонский языки имеют общие исторические корни, это следует из его высказывания (Бернштейн 1961: 38):

Сегодня македонский язык равноправный член славянской группы языков. Но современные отношения между болгарским и македонским языками нельзя переносить в прошлое. В прошлом болгарские и македонские говоры были говорами одного языка.

Также следует добавить, что, судя по неопубликованным документам, С. Б. Бернштейн рассматривал македонский язык в его социолингвистическом контексте, обращая особое внимание на полифункциональность литературного языка и успешное языковое планирование (Бернштейн, Венедиктов 1970: 2):

На македонском языке осуществляется делопроизводство в государственных и общественных учреждениях и организациях, ведется обучение в школах и вузах Республики, издаются научная литература, газеты и журналы, ведутся радио- и телепередачи. На этом языке пишут македонские писатели и поэты, среди которых есть признанные во всей Югославии мастера художественного слова... Имеются двухтомная грамматика македонского литературного языка; закончена публикация трехтомного толкового словаря. Таким образом, македонский литературный язык вы-

полняет в настоящее время все функции, которые выполняются другими литературными языками, в том числе и теми из них, которые имеют уже длительную историю.

Основываясь на приведенном выше анализе и обсуждении, взгляды С. Б. Бернштейна на македонский вопрос можно обобщить следующим образом:

1. до 1945–46: язык македонцев является диалектом болгарского языка;
2. после 1945–46: македонский язык является отдельным славянским языком.

На первый взгляд, такая периодизация может показаться слишком простой и самоочевидной. Однако на протяжении первого периода, как было написано выше, можно наблюдать неоднозначность отношения С. Б. Бернштейна к македонскому языку, которая выражается в форме двух противоположных друг другу мнений в разных текстах (1938 и 1944). Несмотря на то, что политическая ситуация являлась для него весомым фактором, непохоже, что он менял свои взгляды на македонский вопрос только в связи с политическими обстоятельствами, которые имели место. Нестабильность взглядов С. Б. Бернштейна объясняется тем, что в 1930-е годы македонского литературного языка не существовало в принципе, хотя и было движение по признанию языка Македонии в качестве отдельного языка, и новый язык стал постепенно и успешно развиваться только после 1945 г., чему сам С. Б. Бернштейн стал свидетелем. 20 февраля 1945 г. он даже написал Влахову письмо на новом, недавно кодифицированном македонском языке. По прошествии времени, развитие литературного македонского языка окончательно убедило С. Б. Бернштейна в том, что этот язык имеет все функции, свойственные любому литературному языку. В своих мемуарах, датированных 7 октября 1981 г., после первой в его жизни поездки в Македонию, С. Б. Бернштейн с удивлением пишет (Бернштейн 1978–1983: 169):

Большое впечатление произвели успехи молодого македонского литературного языка. В Скопье жители полумиллионного города говорят только на македонском языке. Как быстро может утвердиться новый литературный язык... Вся языковая ситуация в Македонии убедительно опровергает нелепое утверждение болгар, что македонский литературный язык представляет региональную форму болгарского литературного языка.

Несмотря на то, что С. Б. Бернштейн пережил сложные в политическом отношении периоды, перемены в его отношении к македонскому языку не были обусловлены исключительно политическими причинами. Скорее эти перемены были связаны с развитием различных областей науки, а также с социолингвистическими обстоятельствами. Хотя С. Б. Бернштейн и не был знаком с достижениями западной социолингвистики как таковыми и не имел возможности теоретизировать на данную тему, можно утверждать, что в конечном итоге он де-факто говорил о македонском как об аусбау-языке (над соответствующими идеями углубленно работал Хайнц Клосс) и обсуждал планирование македонского языка в русле идей Эйнара Хаугена.

ЛИТЕРАТУРА

- Аноним 1937 — *Аноним*. Македонцы // Малая советская энциклопедия. Т. 6. 1937. С. 486.
- Ачкоска 2018 — *Ачкоска В.* Димитар Влахов. Скопје: Државен архив на Република Македонија, 2018.
- Бернштейн 1938 — *Бернштейн С. Б.* Македонский язык // Большая советская энциклопедия. Т. 7. 1938. С. 743–744.
- Бернштейн 1944 — *Бернштейн С. Б.* Славянские языки (общий обзор). (Статья написана в 1944 году. ЦГАГМ. ф.л-222 оп. 1 д. 42.)
- Бернштейн 1945 — *Бернштейн С. Б.* Славянские языки // Большая советская энциклопедия. Т. 51. 1945. С. 376–378.
- Бернштейн 1946 — *Бернштейн С. Б.* Язык сербо-хорватский // Балканские страны. Москва: Государственный институт «Советская энциклопедия», 1946. С. 155–157.
- Бернштейн 1966–1975 — *Бернштейн С. Б.* Зигзаги памяти. (Неопубликованная машинопись. ЦГАГМ. ф.л-222 оп. 1 д. 67.)
- Бернштейн 1976–1983 — *Бернштейн С. Б.* Зигзаги памяти. (Неопубликованная машинопись. ЦГАГМ. ф.л-222 оп. 1 д. 68.)
- Бернштейн 2002 — *Бернштейн С. Б.* Зигзаги памяти. Москва: Институт славяноведения РАН, 2002.
- Бернштейн, Венедиктов 1970 — *Бернштейн С. Б., Венедиктов Г. К.* Справка о македонском языке. (Неопубликованная машинопись. ЦГАГМ. ф.л-222 оп. 1 д. 52.)
- Видоески 2013 — *Видоески Б.* Прилози за развојот на македонската лингвистика. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.

Научное издание

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**СТРАТЕГИИ МЕЖБАЛКАНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ:
ПЕРЕВОД. ПЕРЕСКАЗ. УМОЛЧАНИЕ**

БАЛКАНСКИЕ ЧТЕНИЯ. 16

*Утверждено к печати Ученым советом
Института славяноведения РАН*

Ответственный редактор
И. А. Седякова

Редакторы
М. М. Макарец,
Т. В. Цивьян

Компьютерная верстка
П. Н. Морозов

Общероссийский классификатор продукции
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

Институт славяноведения РАН
119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32-А, корп. «В»

Адрес электронной почты:
inslav@inslav.ru

Издательство «Индрик»

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.: (495) 954-17-52
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book
outside Russia and CIS countries.
This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
www.indrik.ru

Подписано в печать 15.04.2021. Формат 60×84¹/₁₆.
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 9,77.
Объем 10,5 печ. л.

Заказ № 26.

Тираж 500 экз.

