

MISCELLANEA CORVINIANA
KÖSZÖNTŐ KÖNYV
HOLLÓS ATTILA
70. SZÜLETÉSNAPIJÁRA

MISCELLANEA CORVINIANA



**Köszöntő könyv
Hollós Attila 70. születésnapjára**

MISCELLANEA CORVINIANA

**Köszöntő könyv
HOLLÓS ATTILA
70. születésnapjára**

**Szerkesztették:
ABONYI RÉKA, JANURIK SZABOLCS és
ZOLTÁN ANDRÁS**

**BUDAPEST
2003**

Készült
az ELTE BTK Keleti Szláv és Balti Filológiai Tanszékén
1 számozott példányban

Ez az 1. példány

ISBN 963 463 677 2

2. kiadás

© A szerzők, 2003

Tartalomjegyzék

Hollós Attila köszöntése (<i>Zoltán András</i>)	8
Hollós Attila publikációi	11
Beszéljünk az öregségről (<i>Gyűjtötte Kiss Attiláné Jencs Márta</i>)	15
KOCSIS MIHÁLY: Álom.....	16
FRIED ISTVÁN: Ismeretségem Hollós Attilával.....	18
KISS ATILÁNÉ JENCS MÁRTA: Az ideális könyvtárlátogató. Szubjektív sorok a filológus Hollós Attiláról.....	20
KIRÁLY PÉTER: A <i>Hrianka</i> családnévről	21
BALÁZS L. GÁBOR: К морфологии Фрейзингских отрывков	22
BAŃCZEROWSKI JANUSZ: Несколько замечаний о различиях в области языковых картин мира	28
BOR KÁLMÁN: Штампане црквене књиге некадашње православне цркве у Адоњу – данас у збиркама Стоног Београда.....	33
DÉSI EDIT: A szóképzés képtelenségei. Ellentét és ekvivalencia	47
DUKKON ÁGNES: «Лишние люди» или шиллеровский дуализм в интерпретации Тургенева	55
FENYVESI ISTVÁN: Стилистические пометы в русско-венгерском словаре сленга	65
FERINCZ ISTVÁN: Az első szláv nyelvű írók a fordításról.....	72
FILIPPOV SZERGEJ: «Обрядовере» и раскол (К постановке вопроса)	78
GOLUB XÉNIA: Hollós Attila 70. születésnapjára.....	85
DIVIČANOVÁ ANNA: O jazyku liturgie na slovenských jazykových ostrovoch v Maďarsku ...	89
GYÖNGYÖSI MÁRIA: Голубой цветок, Ночная Фиалка и «старинные розы». Заметки к символике цветов у Блока	96

HAJNÁDY ZOLTÁN: Евразийская культурно-историческая парадигма	111
HAN ANNA: Теория поэтического образа в лингвофилософской концепции Г. Шпета.	121
HANKO B. LUDMILA: Barokní prvky v historické próze Jaroslava Durycha	134
HEÉ VERONIKA: Eretnek gondolatok a tudásról és hitről, avagy hogyan (ne) értsük meg egymást.....	142
HEGEDŰS IVÁN: Az 1657-es moszkvai Irmologion korrektúrapéldányai.....	150
HETÉNYI ZSUZSA: Friedrich Gorenstein: Zsoltár. Elmélkedésregény az Úrnak négy csapásáról	153
HETESI ISTVÁN: „Hogy tudjak kikerülni árnyékból?” Nyezsdanov mint Hamlet Turgenyev <i>Töretlen föld</i> című regényében.....	168
H. TÓTH IMRE: Mosaburg és vidéke Cirill és Metód idején	184
JÁSZAY LÁSZLÓ: Az orosz határozói igeneves szerkezetek kérdéséhez.....	190
KÁRPÁTI GYÖRGY: О сопоставительном изучении несвободных словосочетаний русского языка и их венгерских эквивалентов.....	201
KATUS ELVIRA: Фразеологизми от светото писание в българския и унгарския език.....	207
KRÉKITS JÓZSEF: Речевые акты рекомендации	212
KROÓ KATALIN: A „feltámadás” jelentésalakzata Dosztojevszkij <i>Bűn és bűnhődés</i> című regényében	221
LACZHÁZI ARANKA: Венгерские элементы в лексике литовского языка.....	237
LEBOVICS VIKTÓRIA: Волы-украинцы и козлы-москали.....	245
МАРОЗ ВАЛЯНЦІНА: Купалава слова. 3 беларускай класічнай літаратуры	255
MOSER MICHAEL: „Jazyčije“ – ein untauglicher Pseudoterminus der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik.....	260
NAGY ISTVÁN: Hagymány és beszéd mód a pétervári diszkurzusban.....	269
NAGY LÁSZLÓ: A német és orosz szomatikus frazeologizmusok stilisztikai minősítése különböző lexikográfiai forrásokban	274

NYOMÁRKAY ISTVÁN: Die zeitgenössische Übersetzung einer ungarischen Grammatik aus dem Jahre 1793	285
PALÁSTI KATALIN: Az orosz megengedő mondatok és magyar megfelelőik.....	294
PÁTRÓVICS PÉTER: *Chrěň (Cochlearia armoracia) – avagy egy szó „karrierje”	300
PÉTER MIHÁLY: О неавторских поправках в тексте литературного произведения	304
PÓTH ISTVÁN: A szlavisztikai oktatás kezdete a Bölcsészettudományi Karon	308
SZABÓ MIKLÓS: Tolsztoj mint pedagógus értékeléséhez	312
SZŐKE GYÖRGY: Pillantás a gogoli köpönyeg mögé.....	325
СТАНКЕВИЧ ЛАРЫСА: Устойлівыя адзінкі тэматычнай групы са значэннем асобы. На матэрыяле беларускай народнай казкі	334
TÉREN GYÖNGYI: Ivan Iljics alakjának lehetséges orosz folklór pretextusai	338
TÓTH SZILÁRD: Ungarisches im lettischen Wortschatz (mit besonderer Berücksichtigung des Wortes <i>tokajietis</i> ‘Tokajer’).....	344
TYISKINA IRINA: Рио-де-Жанейро – хрустальная мечта и ее крушение.....	349
UDVARI ISTVÁN: Emlékezés Csopely Lászlóra (1856–1934)	356
VÁRNAI DOROTA: Język narodowy w służbie publicznej w dobie renesansu w Polsce i na Węgrzech.....	365
ZOLTÁN ANDRÁS: <i>Ország</i> szavunk kelet-európai összefüggései	375
ZÖLDHELYI-DEÁK ZSUZSA: Роль немецкого посредничества в венгерской рецепции русской литературы	384

Hollós Attila köszöntése

Bármilyen hihetetlenül is hangzik, Hollós Attila, a magyar szlavisztika örökifjú, szorgalmas és precíz munkása idén már 70 éves lesz. Életpályája a tanári, a filológusi és a szerkesztői munka szoros összefonódását mutatja, s tevékenységének e három fő területét a szigorú szakmai igényesség jellemzi.

Hollós Attila 1933. augusztus 5-én született Szombathelyen. Gyermekkorában a háborús viszontagságok Németországba sodorták, majd 1946-ban családjával együtt visszatért Magyarországra és Budapesten érettségizett. Az idegen nyelvek mindig érdekelték, ezért 1952-ben beiratkozott a budapesti Lenin Intézetbe, ahol ebben az időben az orosz nyelv- és irodalom szakos tanárok képzése folyt. Balczyk Emil itteni ószláv óráin került kapcsolatba először a szlavisztikával, s ez a kapcsolat egy életre szólónak bizonyult. 1956-ban szerzett orosz szakos tanári diplomát, majd 1961-ig középiskolai tanárként működött Egerben és Kálon, s eközben levelező tagozaton elvégezte a magyar nyelv- és irodalom szakot is a budapesti egyetemen.

1961-ben került tanársegédként az ELTE Orosz Filológiai Tanszékére, amelynek jogutódjáról, a Keleti Szláv és Balti Filológiai Tanszékről egyetemi docensként ment nyugdíjba 2001 végén.

A 40 éves egyetemi oktatói munka középpontjában az ószláv nyelv állt. A Balczyk Emillel közösen írt *Ószláv nyelv* című jegyzetéből (1964), illetve 1968-tól kezdve 5 kiadást megért egyetemi tankönyvéből tanult gyakorlatilag az összes orosz és más szláv szakos hallgató Magyarországon az utóbbi csaknem négy évtizedben, ami Hollós Attilának egyrészt országos ismertséget és szilárd szakmai tekintélyt biztosított, másrészt mint az e tárgyban készült első magyar nyelvű kézikönyv jelentős mértékben hozzájárult az általános szláv nyelvészeti kultúra elterjedéséhez, különösen az egységes szlavisztikai terminológia meghonosodásához Magyarországon. A tankönyv ma is nélkülözhetetlen segédeszköz egyetemünkön az ószláv nyelv oktatásában, amely a különféle tantervi reformok által ugyan zsugorított óraszámban, de mindmáig megőrizte jelentőségét mint bevezetés a szláv nyelvek történeti-összehasonlító vizsgálatába, illetve az egyes szláv nyelvek történetébe.

Az ószláv nyelv mellett Hollós Attila az orosz nyelv történetét is tanította, különösen az orosz szókincs történetét adta elő szívesen szakkollégium formájában, amely szakterülethez kutatói érdeklődése is szorosan kapcsolódott. Tanulmányai közül több is foglalkozik orosz

szótörténeti kérdésekkel. Egyetemi doktori (1991), majd kandidátusi (1993) disszertációja is az orosz nyelv magyar jövevényszavaival foglalkozott, s e munkája könyv alakban is megjelent (1996). Könyvében Hollós Attila rendkívül alapos kutatómunkával gyűjtötte össze és dokumentálta az orosz nyelvbe átkerült magyar szavakat, kritikusan áttekintette a történetükre és etimológiájukra vonatkozó korábbi szakirodalmi utalásokat. A könyvet a szakmai közvélemény elismeréssel fogadta, német nyelvű kiadása előkészületben van. Jelenleg a fordított irányú kölcsönzés – a magyar nyelv orosz jövevényszavai – állnak kutatói érdeklődésének középpontjában, s mindannyiunk örömeire szolgálna, ha e témából is hasonlóan magas színvonalú monográfiával lepne meg bennünket.

Hollós Attila rendkívül tájékozott, nagy enciklopédikus tudással rendelkező szlavista. Az, hogy ennek ellenére viszonylag későn szerzett tudományos fokozatot, azzal magyarázható, hogy életművének jelentős része nem saját neve alatt megjelent könyveiben és tanulmányaiban rejlik, hanem abban a szüntelenül végzett szerkesztői munkában, amely a *Studia Slavica* köteteiben és számos más általa gondozott tanulmánykötetben és monográfiában testesült meg.

A *Studia Slavica* szerkesztéséről külön kell szólnunk, mert ennek az 1955-ben indult akadémiai folyóiratnak Hollós Attila a szürke eminenciása, s az volt már akkor is, amikor neve még csak nem is szerepelt a címlapon. Ebbe a munkába is Baleczky Emil vonta be, kezdetben korrektorként kapcsolódott be a munkába, majd fokozatosan elsajátította a technikai szerkesztői munkakörhöz szükséges további ismereteket is. Hivatalosan 1971-től Hollós Attila a *Studia Slavica* technikai szerkesztője, tehát az utóbbi több mint 30 évfolyam kötetei mind magukon viselik a keze nyomát. Hollós Attila ebben a minőségében intézménnyé vált, a többször változó főszerkesztő és a cserélődő szerkesztőbizottsági tagok mellett ő képviseli a folyóiratnál évtizedek óta az állandóságot. Ha valaki a hazai szlavisták közül nem ismerte volna meg az ószláv tankönyv révén, e minőségében biztosan kapcsolatba került vele, akárcsak számos külföldi szlavista, aki e folyóiratban publikált. Sokan hálásak neki gondos és szakszerű szerkesztő munkájáért, amely számos esetben bizonyult alkotó együttműködésnek a szerzővel. A kéziratok gondozása mellett Hollós Attila aktívan részt vesz a folyóirat anyagainak szervezésében, a lektori vélemények beszerzésében, buzdítja kollégáit tanulmányok, recenziók írására, tehát a maga szelíd, de állhatatos módján részt vesz a folyóirat arculatának alakításában is.

A paleoszlavisztika és a nyelvtörténet iránti érdeklődés Hollós Attilánál különleges módon összefonódik a technikai újdonságok iránti fogékonysággal. Igen hamar felismerte a számítógép alkalmazásában rejlő lehetőségeket a könyv- és folyóirat-kiadás terén, és

a személyi számítógépek megjelenésével egyidejűleg sajátította el ezt az új technikát. Ezért a *Studia Slavica* zökkenőmentesen tért át a számítógépes szedésre és nyomdai előkészítésre. A szlavisztikai szakszövegek szerkesztésében szerzett hatalmas gyakorlati tudását Hollós Attila szívesen megosztja ma is kollégáival és az érdeklődő doktoranduszokkal, hallgatókkal is.

Hollós Attila jellemző tulajdonsága a hazai szlavisztika ügyének önzetlen szolgálata. Ez mutatkozik meg abban a műgondban, amellyel kollégái munkáinak útját egyengeti szerkesztőként, ez munkált benne, amikor különböző feladatköröket látott el a tanszéken és hazai tudományos életben. Mindig gondja volt rá, hogy időben elkészüljenek és a *Studia Slavica* hasábjain megjelenjenek a pályatársak kerek évfordulóira írt köszöntők. Most, az ő 70. születésnapjának alkalmából kollégái és tanítványai, valamint természetesen a *Studia Slavica* szerkesztői, szerzői és olvasói nevében köszöntöm Hollós Attilát, kívánva neki jó egészséget, sok örömet szerkesztői munkájában és sok sikert kutatói terveinek megvalósításában.

Zoltán András

Hollós Attila publikációi

Egyetemi jegyzetek, tankönyvek, disszertációk, monográfiák

1. (Társszerzők: KATONA E., TATÁR B.) Orosz társalgási szövegek (egységes jegyzet). Bp. 1964, 218 p.
2. (Társszerző: BALECZKY E.) Ószláv nyelv (egységes jegyzet). Bp. 1964, 144 p.
3. (Társszerző: BALECZKY E.) Ószláv nyelv (egyetemi tankönyv). Bp. 1968, ²1973, ³1978, ⁴1985, ⁵1987, 198 p.

Rec.: *H. Tóth I.*: Studia Slavica Hung. 15 (1969) 156–159.

Péter M.: Acta Linguistica Hung. 20 (1970) 461–464.

Младенов Ц.: Български език 21 (1971) 374–377.

4. (Társszerzők: VUJOVITS I., KÖLLŐ M.) Глазами друзей. Пособие для преподавателей русского языка. Bp. 1986, ²1987, 327 p.
5. Adalékok az orosz szókincs magyar elemeihez. (Bölcsészdoktori értekezés.) Bp. 1991. (Kézirat.)
6. Az orosz szókincs magyar elemei. (Kandidátusi értekezés.) Bp. 1993. (Kézirat.)
7. Az orosz szókincs magyar elemei. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 206.) Bp. 1996. 113 p.

Rec.: *Fodor I.*: Magyar Nyelvőr 121 (1997) 361–362.

Udvari I.: Slavica 28 (1997) 242–244.

Nyomárkay I.: Magyar Nyelv 104 (1998) 217–220.

Duličenko A.: Fenno-Ugristica 22 (Tartu 1999) 44–46.

Cikkek, tanulmányok

1. Гоголевское слово *левентарь*: Studia Slavica Hung. 11 (1965) 149–151.
2. Славянское языкознание в Венгрии за 1964 год: Studia Slavica Hung. 11 (1965) 193–194.
3. Славянское языкознание в Венгрии за 1965–1966 годы: Studia Slavica Hung. 13 (1967) 163–164.
4. Славянское языкознание в Венгрии за 1967 год: Studia Slavica Hung. 13 (1967) 353–256.
5. Славянское языкознание в Венгрии за 1967–1968 годы: Studia Slavica Hung. 15 (1969) 173–175.
6. Славянское языкознание в Венгрии за 1969–1970 годы: Studia Slavica Hung. 16 (1970) 394–396 (Wernke Gézával).
7. Nyelvteremtők: Interpress Magazin 4 (1978) 82–85.

8. Híradás Sopronról XVII. századi orosz újságokban: Soproni Szemle 29 (1979) 258–259.
9. О языке грамоты Матиаша Корвина к Ивану III: Studia Slavica Hung. 25 (1979) 189–193.
10. Konstantin-legenda, Kontakion: Világirodalmi lexikon, 6. Bp. 1979, 523.
11. Hozzászólása [ZOLTÁN A., A cirillbetűs írású szláv nyelvek szavainak és neveinek magyar helyesírása c. előterjesztéséhez]: I. OK 32 (1981) 196–197.
12. Опыт летних языковых лагерей и проблемы стажировки: Вопросы совершенствования подготовки и повышения квалификации венгерских преподавателей русского языка. Владимир 1981, 84–87.
13. Metód, Metód-legenda: Világirodalmi lexikon, 8. Bp. 1982, 342–343.
14. Nyil Szorszki, Ószláv irodalom: Világirodalmi lexikon, 9. Bp. 1984, 513, 792–794.
15. Paterikon: Világirodalmi lexikon, 10. Bp. 1986, 278.
16. Óorosz irodalmi művek magyar fordítói szemmel: Szlavisztikai tanulmányok, Emlékkönyv Király Péter 70. születésnapjára. Bp. 1987, 209–214.
17. К истории среднеболгарского языка (на основе Евангелия № 849 НБКМ): Hungaro-Slavica 1988. Bp. 1988, 293–300.
18. Nevek és szavak magyarázata. In: Szilárd Léna, A karneváelmélet. Bp. 1989, 136–142.
19. Универбация и русский литературный язык (К истории универбации с суффиксом *-ка*): Труды по славяноведению – Szlavisztikai tanulmányok. Bp. 1992, 90–98.
20. Hodinka Antal bécsi tanulmányai (Стажировка А. Годинки в Венском университете): Hodinka Antal emlékkönyv. Tanulmányok Hodinka Antal tiszteletére. Szerk.: UDVARI I. Nyíregyháza 1993, 63–66.
21. Этнонимы венгров в русском языке: Studia Slavica Hung. 40 (1996) 297–309.
22. Из русских названий венгерских вин и блюд: Hungaro-Slavica 1997, Studia in honorem Stephani Nyomárkay. ELTE Szláv Tanszékcsoportja, Budapest 1997, 92–96.
23. Gogol „huszár”-ja: Nyelv, stílus, irodalom, Köszöntő könyv Péter Mihály 70. születésnapjára. Bp. 1998, 251–253.
24. Tolsztoj „mentéje” és Mikszáth „attilája”: Dolce Filologia, Irodalomtörténeti, kultúr-történeti és nyelvészeti tanulmányok Zöldhelyi Zsuzsa 70. születésnapja tiszteletére. Bp. 1998, 375–378.
25. Orosz eredetű szavaink német közvetítésének kérdéséhez: Nyelv, aspektus, irodalom. Köszöntő könyv Krékits József 70. születésnapjára. Szeged 2000, 147–150.
26. Adalékok *-inc* végű népneveink történetéhez: Cirill és Metód példáját követve... Tanulmányok H. Tóth Imre 70. születésnapjára. Szeged 2002, 201–205.
27. Zum 90. Geburtstag von Miklós Szabó: Studia Slavica Hung. 47 (2002) 469–471.
28. Szótörténeti adalékok: Magyar Nyelv 99 (2003) 121–124.

Recenziók, bibliográfiák

1. Hadrovics L. Jövevényszó-vizsgálatok: *Studia Slavica Hung.* 13 (1967) 341–345.
2. Вести-Куранты 1600–1639 гг.: *Studia Slavica Hung.* 22 (1976) 464–468.
3. Verzeichnis der Arbeiten von Király Péter: *Studia Slavica Hung.* 42 (1997) 451–458.

Előadások

1. Egy középbolgár nyelvemlék nyelvtani és textológiai problémái: Magyar Nyelvtudományi Társaság felolvasó ülése, 1974. október 8.
2. Az orosz szókincs magyar elemei: Ruszisztikai Napok, Debrecen, 1975. január 30–31.
3. Az ószláv nyelv előadásának problémái (Tankönyv és előadás viszonya): Ruszisztikai Napok, Debrecen, 1977. január 27.
4. Основные периоды венгерской русистики: „100 éves a szerb szlavisztika” tudományos konferencia, Belgrád, 1977. október 27–29.
5. Mátyás király levele III. Ivánhoz: Magyar Nyelvtudományi Társaság felolvasó ülése, 1979. február 5.
6. О значении «Вестей-Курантов» для исторической лексикологии русского языка: Ruszisztikai Napok, Szeged, 1980. május 22–23.
7. I. Nemzetközi Bolgarisztikai Kongresszus, Szófia 1981. május 23. – június 4.
8. Очерк истории венгерской русистики (A MAPRJAL VI. Nemzetközi Kongresszusa, Budapest 1986. augusztus 13.) [rezümé]: Шестой международный конгресс преподавателей русского языка и литературы, Научные традиции и новые направления в преподавании русского языка и литературы, Круглый стол 1. Русский язык в современном мире. Будапешт 1986, 39–40.
9. Венгерские элементы литовского словаря [rezümé]: A Litván Nagyfejedelemség és a mai Közép- és Kelet-Európa nyelvei: analógiák és folytonosság. Bp. 1998, 34.

Szerkesztői tevékenység

1. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae.* Bp. 1971-től (szerkesztő).

Rec.: *A. V. Лавров, А. М. Панченко*: Известия АН СССР, Серия лит. и языка 36 (1977) 560–564.

2. E. ВЕРЕЦАГИН, И. ВУЙОВИЧ, Страноведение I. Краткий очерк русской истории и культуры с древнейших времен до конца XVIII века. Bp. 1984, 142 p.
3. *Hungaro-Slavica* 1978. VIII. Internationaler Kongreß der Slawisten, Zagreb, 3–9. September 1978. Hg. von L. HADROVICS, A. HOLLÓS. Bp. 1978, 402 p.

Rec.: *Rév M.*: Acta Litteraria Hung. 21 (1979) 173–178.

Kovács Z.: Acta Linguistica Hung. 30 (1980) 193–195.

Debreczeny P., Feinberg L. E.: Slavic and East European Journal 24/1 (Spring 1980) 85–88.

Zoltán A.: Hungarológiai Értesítő 2 (1980) 180–181.

- 4a. Hungaro-Slavica 1983. IX. Internationaler Slavistenkongreß, Kiev, 6.–13. September 1983. Hg.: L. HADROVICS, A. HOLLÓS. Bp. 1983, 356 p.
- 4b. Ua. Slavistische Forschungen, 43. Köln–Wien 1983.
5. Hungaro-Slavica 1988. X. Internationaler Slavistenkongreß, Sofia, 14.–22. September 1988. Hg.: P. KIRÁLY, A. HOLLÓS. Bp. 1988, 318 p.
6. A magyarországi szláv nyelvtudomány bibliográfiája 1985-ig. Bp. 1990, 170 p. (szerkesztőbizottsági tag).
 Rec.: *Fried I.*: Néprajz és nyelvtudomány 33 (Szeged 1989–1990) 123–124.
7. Magyarországi szláv kéziratok I. p. 1990, 59 p.
8. HADROVICS L. Vallás, egyház, nemzettudat. Bp. 1991, 102 p.
9. Труды по славяноведению – Szlavisztikai tanulmányok. Bp. 1992, 363 p.
10. Magyarországi szláv kéziratok II. Bp. 1993, 58 p. (szerkesztőbizottsági tag).
11. И. С. Тургенев: Жизнь, творчество, традиции. Доклады международной конференции, посвященной 175-летию со дня рождения И. С. Тургенева, 26–28 августа 1993 г., Будапешт. Ред.: Ж. ЗЁЛЬДХЕЙИ-ДЕАК, А. ХОЛЛОШ, Будапешт 1994, 250 p.
 Rec.: *Петер М.*, Русская литература в Венгрии: Вопросы литературы, Москва 1995/IV, 372–376;
Gilbert E.: Filológiai Közlöny 1996/1, 63–65;
Goretity J.: Helikon, Irodalomtudományi Szemle 42 (1996) 181–182;
Нукуллина Н.: Известия Академии наук, Серия литературы и языка 55/1 (М. 1996) 84–88;
Dohnal J.: Opera Slavica VI/3 (1996) 62–63;
Derek Offord: The Slavonic Review 75/3 (July 1997) 506–508;
Rózsa M.: Studia Slavica Hung. 42 (1997) 207–209;
Коньшиев Е. М., Юбилейный «Тургеневский сборник» в Венгрии: Тургениада. Сборник статей и материалов. Орел 1999, 269–279.
12. Hungaro-Slavica 1997. Studia in honorem Stephani Nyomárkay. Bp. 1997, 367 p. (szerkesztő).
13. Az orosz irodalom története a kezdetektől 1940-ig. Bp. 1997. 347 p. (a szerkesztő munkatársa).
 Rec.: *Balogh Cs.*: Helikon 1998/4. 588–593;
Goretity J.: Élet és Irodalom, 1998. dec. 17;
Niederhauser E., Új orosz irodalomtörténet: Népszabadság, 56/40, 2. kiad. 1998. febr. 17, 10;
Osztoivits Á.: Magyar nemzet 1998. ápr. 2;
Kalafatics Zs.: Protestáns Szemle 1998, 273–280; Studia Slavica Hung. 44 (1999) 394–402;
Guszev Ju.: Voproszi Lityeraturi (Moszkva), 1999 szept.–okt. 93–107.
14. Русская литература между Востоком и Западом. Budapest 1999, 215 p.

Fordítás

1. D. N. UZNADZE, A beállítódás általános elmélete. In: A beállítódás pszichológiája. Bp. 1971, 157–195.
2. A novgorodi első krónika finnugor vonatkozású részei. In: KLIMA László, Finnugor történeti Chrestomathia II. (Budapesti Finnugor Füzetek 18.) Bp. 2002, 60–86.

Beszéljünk az öregségről

Mindig az az öreg, aki nálunk öregebb.

(Burke)

*

Csak az szégyelli a korát, aki nem méltó az éveihez.

(Török László)

*

Az öregség nem létezik. Az ember először fiatal, aztán fiatalos, később örökifjú.

(Feleki László)

*

A barátok öregszenek, a barátság kortalan.

(George Zukor)

*

Sose dühöngj, hogy megöregedtél. Van, akinek ez se sikerül.

(Aps István)

*

Az öregedés rossz szokás, amelyhez egy elfoglalt embernek nincs is ideje.

(André Maurois)

Gyűjtötte: *Kiss Attiláné Jencs Márta*

KOCSIS MIHÁLY

Álom

Mottó:

De az álom, ész ne'kül,
Mindent össze-vissza csűr...
(*Arany János: Párviadal*)

Álmodtam egy különöset.
Attila volt a hőse.
(Így lehetek e sztorinak
Éppen én a regőse.)

Ötödfélszáz éve halott
Volt már a nagy hun vezér,
Akinek a legendája
Mára Poznańig elér.

Temetése szemtanúit
Lenyilagták piszkosúl,
(Megelőző életéről
Könyveket írt Priszkosz úr),

Ezért aztán nem meglepő,
Arról senki sem tudott:
Tiszába tett koporsója
A vízárral lejutott,

Le egész' az Al-Dunáig,
Hol kilencszáztíz nyarán
A nagy halott újra éledt
Simeon cár birtokán.

Útját rögtön délnek vette,
Mert egy kérdés piszkálta:
Ha az udvar Preszlávban van,
Mért menjen ő Pliszkába?

Jókor ért a fővárosba
Kulturális idillre:
Glagolita helynévtáblát
Cseréltek épp' cirillre.

„Megtanulnám az ábécét!” –

Csakhogy Attilának mindegy,
Mert ószlávul nem beszél.
Érthetetlen hangmorzsákat
Hoz felé a szembeszél.

Nincsen tehát szerencséje
(Britek nyelvén: *hepinesz*),
Félő hát, hogy derék hősünk
Hamarosan *depi* lesz,

Amikor egy írástudó
Reá köszön latinul.
Attila az örömébe'
Szó szerint belepirul.

Használva tört latinságát
(Galliai szuvenír),
Azt kérde az idegentől:
„A helyi nyelv, ugye, ír?”

(Ha ugyanis bármely beszéd
Szokatlan a számára,
Beidegződése folytán
Asszociál keltára.)

„Jó idegen, eltévedtél,
Mi mind, akik itt élünk,
Cirill írást használunk és
Ószláv nyelven beszélünk.”

Csattan Isten ostora.

„Sorsom az alaktan nélkül
Egyenesen mostoha!

Hol lelek egy nyelvtankönyvet
Hun vagy magyar alapon?”
Szól a helyi írástudó:
„Megemelem kalapom:

Tudásszomjad lenyűgöző,
Ám e könyv nem létezik.
A hun nép már régen kihalt.
A magyar? Még érkezik...

De a jövő azt mutatja,
Magyar nyelven, ha lesz, ki
Nekifogjon, megjelenik
Ilyen jegyzet: Balczky.

Ezeregyszáz évet betölt
Már a morva misszió,
Amikorra Budapesten
Lesz e könyv-emisszió.

Sőt, a szerzőnk nem egymaga
Arat le minden babért,
Hanem kései druszáddal
Oszlja meg a pályabért.”

E szavakat hallva a hun
Meglépetten kérdezi:
„Lesz egy ember, ki a nevem
Vasnál jobban ércezi?

Akkor céloom elértem én:
Dicső hírem fennmarad!
Attila – így szól magában –,
Mért koptatnád tenmagad?

Hósi tettért minek várnál
Száz éveket törökre?”
S visszament az Al-Dunához
Ládájába. Örökre...

FRIED ISTVÁN

Ismeretségem Hollós Attilával

Körülbelül 1973-ban kerültünk egymással szerkesztő–szerző kapcsolatba, természetesen a *Studia Slavica* ürügyén. De már nem is tudom, hány esztendőn keresztül jártunk együtt a Hadrovics László professzor köré csoportosuló, nem nagy, de annál inkább összetartó asztaltársaságba, a kruszokba, amely – s ez már tudománytörténet – minden őszi-téli-tavaszi hónap (már nem tudom) első vagy utolsó péntekjén hosszabb keresgélés és tévelygés után otthonra lelt a Gellért Szálló sörözőjében, hogy aztán minden június 27-én „Tatus” születés- és névnapján az izbégi kertben ünnepelhessük együtt a jeles ünnepet. Ez az asztaltársaság vacsorázott, kvaterkázott a Gellértben, kirándult Izbégre, és közben, tréfás beszélgetésektől kísérve, sort kerített tudományosnak mondható eszmecserére, a szlavisztika, a nyelvészet, az irodalom- és a történettudomány, Erdélyi Zsuzsa révén a néprajz éppen időszerű kérdéseinek megvitatására, olyan kiváló tudósok körében, mint Kiss Lajos és Mollay Károly (az élöket nem említve). S e csöndes beszélgetések nemcsak azt tárták föl, ki mivel foglalkozik, kit milyen megoldatlan kérdések foglalkoztatnak, hanem azt is: ki hogyan teszi problémává, amit kutat. Hollós Attila elsősorban alaposságáról volt/lett nevezetes. Arról, hogy minden rábízott írásban (és ilyen számos akadt) kérlelhetetlen következetességgel irtotta az oda nem valót, a bőbeszédűséget, mivel írás-ideáljául nem egyszerűen a tömörség nevezhető meg, hanem a célszerűség, a megfelelő alkalmazás, a gondolati pontosságra törekvés. Ez jellemezte és minősíti saját kutatásait is, amelyek látszólag lassan formálódtak, valójában érlelődtek, minden tekintetbe veendő tekintetbe vételével, minden kinyomozandó kinyomozásával. Valami olyasféle maximalizmussal, amely már-már önvészélyesnek is volna nevezhető, ha nem bizonyulna egy problémakör az idealitás felé hajló megvalósításának. Látszólag nem nagy témák, így például az orosz nyelv magyar jövevényszavai; valójában a száraz nyelvészeti téma mögött megbúvó kapcsolat-, művelődés- és irodalomtörténeti anyag rejtőzik, amely jóval messzebb vezet, mint azt első pillantásra sejthetnők. S általában a rejtőzködés, az anyagtudás és anyagközlés mögé felhalmozott rendkívüli tudás, kutatási és szerkesztői, a kutató szerkesztői tapasztalat tárul föl. S ennek nem csekély jelentőségű bizonyítéka a *Studia Slavica*nak mindazon évfolyama, amelyen ott lelhető Hollós Attila neve, e név egyben a gondos megjelentetés „garanciája”. Nem vagyunk kevesek olyanok, akiknek valójában köszönetet kell mondanunk a tudós szerkesztőnek, hogy

felhívja a figyelmet egy elírásra, egy suta megfogalmazásra, a mellébeszélésre. Számos könyv, elsősorban szlavisztikai tárgyú, köszönheti végső és megnyugtatónak tetsző formáját Hollós Attilának, ám csupán néhány könyvön szerénykedik neve a szerkesztők között. S akkor még nem is szóltam a szlavisztikai kongresszusokra megjelentetett tanulmánykötetekről, a *Hungaro-Slavicákról*, amelyek megszületése fölött Hollós Attila bábáskodott.

Most veszem észre, hogy csupán a segítő, ellenőrző, tudós, szerkesztő Hollós Attiláról beszélek, akinek visszafogottsága és megfontoltsága, anyagtisztelete és tárgyi tudása elrejt a jó barátot, a mindig szerény, munkáival sosem kérkedő, segítőkész munkatársat, akinek tudományos éthosza a magyar szlavisztikai tudományosság szerveződésében évtizedek óta nem csekély szerepet játszott és játszik ma is. Ha Petőfi Sándorral szólhatnék, azt állítanám, hogy sosem ragyogni, mindig használni akart. S csak a Hollós-művet mélyebben tanulmányozók döbbenhetnek rá arra, hogy ez a használni akarás valójában igazabban ragyogás, mint a látványosan dolgozgatóké. A kevés beszédű és sokat mondó emberek közül való Hollós Attila, nélkülözhetetlen személyiség mindazok életében, munkáiban, akik a *Studia Slavicában* közreműködnek.

A világot bölcsen szemléli, mértéktartással és megfelelő humorral. De azzal a tudattal is, hogy minden írásunkért, minden betűnkért felelősek vagyunk. Felelősek a szakmáért, a színvonalért, a minőségért. Egy kerek évforduló alkalmasnak bizonyulhat arra, hogy elmondhassam, amit az Országos Széchényi Könyvtárban vagy más találkozásainkkor nemigen tudok, s ő sem igen engedne elmondani. Köszönöm. Köszönöm a közreműködést, a segítséget, köszönöm a valamikor 1973-ban (vagy 1972-ben?) kezdődött és azóta folyamatos beszélgetéseket. Jó volna még sokáig folytatni. Talán sikerül...

KISS ATTILÁNÉ JENCS MÁRTA

Az ideális könyvtárlátogató

Szubjektív sorok a filológus Hollós Attiláról

A könyvtáros számára ki nevezhető ideális könyvtárlátogatónak? Az, aki a könyvtárba rendszeresen az ott megszerezhető ismeretekért, a felfedezés örömeért jár, s ez szenvedélyévé válhat. De ez nem öncélú. Az ember társas lény, szenvedélyébe bevon másokat is. A felfedezés izgalma átragad másokra is. Nap mint nap új kérdésekkel ostromolja a könyvtárost. Határtalan bizalommal. Ez a bizalom éltető erőt sugároz. Gondolatolvasóvá teszi a könyvtárost. Bizalom nélkül élni sem lehet, nemhogy dolgozni. Képtelen badarságnak hangzik, de ebben rejthet az oka annak, hogy van, aki rendre könyv nélkül távozik a könyvtárból, mások pedig szinte mindig megtalálják, amit keresnek.

Ilyen ideális könyvtárlátogató Hollós Attila tanár úr. Nem raktárost lát a könyvtárosban, hanem szinte egyenrangú szellemi munkatársnak tekinti, megosztja vele kételyeit, jó és rossz tapasztalatait egyaránt. Rengeteget lehet ezekből okulni. Jogos felháborodását sem rejti véka alá egy-egy bosszantó kudarcra kapcsán. Nem az az ember, aki beletörődik az eredménytelenségbe. Szívós kitartással keresi a megoldást a leghetetlenebb problémák esetén is. Mindig új meg új kiindulási pontot választ, hogy nyomára bukkanjon az elveszítettnek hitt adatnak. Az otthonról hozott matematikai gondolkodás fedezhető fel abban, ahogyan latolgatja az újabb ötletének valószínűségét. Meggyőződése, hogy minden elírásnak oka van, nem véletlenszerű, minden mögött rendszer van. Csak meg kell fejteni, akár egy rejtvényt. A filológiai pontosság e nélkül a hozzáállás nélkül lehetetlen.

Hollós tanár urat precizitása vitte arra a gondolatra – amelyet akár igazán „szabadalmaztathatott volna” –, hogy évekkal a MOKKA (Magyar Országos Közös Katalógus) létrehozása előtt kialakította saját „országos” katalógusát, azaz pontos nyilvántartása van valamennyi könyvről, amelyet filológiai bűvárkódásai során használt. De ez a nyilvántartása nemcsak a szokásos bibliográfiai adatokat tartalmazza, hanem a könyv lelőhelyének minden koordinátáját, természetesen beleértve a raktári jelzetet is. Így évek múlva is biztonsággal hozzáfér azokhoz a könyvekhez, amelyeket valamilyen szempontból újra kézbe akar venni. Sokan tanúsíthatják, mekkora segítség ez.

KIRÁLY PÉTER

A *Hrianka* családnévről

Nemrégiben a szlovák Juraj Palkovič Cseh–német–latin szótárának (Wörterbuch... A–N: Prag, 1820; O–Z: Preßburg, 1821) magyar jövevényszavait kezdtem áttekinteni. Ennek során egy addig számomra ismeretlen szlovák szóra bukkantam: „*Hranka*, *y*, sl(ow) í(iehe) topynka (422); *Topynka*, *y*, f. topénka (2425); *Topénka*, *y*, gebackne Schmitte, panis frixus” (2424), ennek magyar jelentése ’pirítós, pirított kenyér’. Ez a szó a szlovák *hriat* (’melegít’) ige (az ősszláv **grějo*, *grěti* igéből) *n*-participiumos alakjának *-ka* kicsinyítő képzővel kibővített alakja. Párhuzamra vö. *smaženka* a *smažati* (’pörköl, süt’) igéből ugyanígy képződött ’zsírban kisütött kalács’ jelentésű szót.

Meglepetésként hatott rám, hogy ez a közszó családnévként is előfordul. Legrégibb általam ismert adata: 1688: „Joannes *Hrianka* senator mp.” (Kiszucaújhely / Kysúcke Nové Mesto, Trencsén vm.). Ez a szónak/névnek középszlovák változata, míg az *ia* helyett szereplő *a* nyugat- vagy kelet-szlovák jellegre utal. A *Hrianka* név a következőkben Mosócon (Mošovce, Turóc vm.) fordul elő, de a Hollós Attila által megmutatott 1812. és 1852. évi anyakönyvi kivonatokon hiányzott a foglalkozás feltüntetése, viszont a vallása „ágostai evangélikus”.

A *Hrianka* a további évek során eltűnik, de a Magyar Kir. Belügyminisztérium egyik 1916. évi rendeletéből kitűnik, hogy *Hrianka* János családnévét *Hollós*-ra változtatta.

Hollós Attila barátunk tehát a *Hrianka* családnév örököse. Hűséges e ritka és nyelvészeti vonatkozásban értékes névhez. Hetvenedik születésnapja alkalmából jó egészséget és további tudományos sikereket kívánok.

A budapesti telefonkönyv szerint Budapesten él egy *Hranka* Mihály László, de ő a család egy másik ágát képviseli.

Az ételnevekből keletkezett szlovák családnévek nem gyakoriak ugyan, de ismertek, vö. *Smaženka*, *Brindza*, *Haluška*, *Chlebo*, *Kapusta*, *Polievka*, *Syrovatka*. Megemlítendő, hogy hasonló keletkezésű családnévek a magyarban is előfordulnak, vö. *Cipó*, *Kenyér*, *Pirító*, *Pirított* stb. (Kázmér: RMCs.).

E rövid összefoglalás szlovák nyelvű kibővített változata a *Studia Slavica Hung.* 2003. évi számában fog megjelenni.

К морфологии Фрейзингских отрывков

Целью настоящей работы является морфологический анализ имен существительных с основой на согласный, встречающихся в Фрейзингских отрывках. Такой анализ представляет собой продолжение начатых нами наблюдений в области именных парадигм с консонантной основой в древних славянских рукописях (БАЛАЖ 2002: 17–22; БАЛАЖ 2003).

Фрейзингские отрывки (ФО) – единственный сохранившийся старославянский памятник (с чертами старословенского языка), который был написан латинским алфавитом. Он состоит из трех частей, возникших между 972 г. (ФО II и ФО III) и 1039 г. (ФО I). Все три отрывка включены в кодекс, хранящийся в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене под сигнатурой Clm 6426. Кодекс содержит 169 листов, ФО I расположен на л. 78 и 78 об., ФО II – на л. 158 об. – 160, а ФО III – на л. 160 об. – 161 об. Как известно, ФО I и ФО III по содержанию являются исповедными молитвами (сходными с переводом молитвы Св. Эммерамма в Синайском требнике, но по всей вероятности более ранними версиями), в то время как ФО II – славянским вариантом западного текста *Adhortatio ad poenitentiam*. Наиболее полное издание ФО, которым пользовались и мы, вышло в свет недавно в Любляне (*Brižinski spomeniki* 1993). Оно является научно-критическим изданием Словенской академии наук и содержит в себе факсимиле всех трех отрывков, описание кодекса Clm 6426, транскрипции и переводы текстов ФО, словарь-индекс, обзор исследования и подробную библиографию от 1806 до 1991 г.

Склонение существительных в ФО в целом архаично, соответствуя старости памятника. Таким образом оно, как правило, отражает нормы старославянской морфологической системы. Существуют однако, хотя редко, и отклонения от этой нормы. В качестве примера приведем следующие словоформы: *gresnike* [= *grěšnike*] (III 69–70); *greche* [= *grěče*] (III 27). Оба слова являются формами вин. п. мн. ч., но в обоих случаях вместо ожидаемого окончания основ на *-ǫ-* выступает окончание мягкой разновидности данного типа склонения, т. е. флексия основ на *-jǫ-*. Такое влияние мягкой парадигмы на твердую представляет характерную черту истории словенского языка, в котором в данном падеже окончание мягких основ вытеснило

окончание твердых основ во всех диалектах (RAMOVŠ 1952: 47). Таких морфологических «исключений» в ФО тем не менее мало, и следует заметить, что рядом с вышеупомянутой словоформой *greche* встречается и *grechi* [= *grěxi* < *grěxy*] (II 111), которая является морфонологическим вариантом оригинального окончания вин. п. мн. ч. основ на -ǫ-.

Архаичность характеризует и склонение существительных с основой на согласный. Хотя лексем, относящихся к данному типу, сравнительно немного, представители всех трех родов выступают в памятнике. Сейчас приступим к анализу конкретных словоформ, встречающихся в ФО.

Основы на -n-

Из существительных мужского рода с консонантной основой употребляется лишь *днь*, причем во всех отрывках, всего 7 раз. Оно первоначально относилось к основам на -n-, о чем свидетельствуют словоформы как род. ед. ч. ст.-сл. *днье*, словенск. *dne* (или *dneva*), чешск. *dne*, словацк. *dne* и т. д., и местн. п. ед. ч. ст.-сл. *днье*, словенск. *dne* (или *dnevu*), чешск. *vedne*, польск. *we dnie*, кайкавск. *dne* и т. д. Как известно, данная форма им. п. ед. ч. оригинально была формой вин. п. ед. ч. (*днь* < **din-m*), которая еще в праславянском языке заменила исходную словоформу номинатива. Последнюю нелегко реконструировать. Фонема /n/ выступает в одних индоевропейских примерах: санскр. вин. п. ед. ч. *dīnam*, латинск. *nūn-dinum*, готск. *sin-teins*, ирландск. *denus*, *tre-denus*, литовск. *dienà*, латышск. *diena*, старопрусск. вин. п. ед. ч. *deinan*, в то время как отсутствует в других: санскр. *dyauh*, род. пад. ед. ч. *diváh*, латинск. *diēs*, *diū*, алб. *ditë*. Индоевропейский корень, следовательно, вероятно был **di-*, к которому в отдельных случаях присоединялся -n-. Что касается старого праславянского (балто-славянского) номинатива, Вайан его восстанавливает как **dyēn*, а Лескин как **dъję* (< **dijōn*) или **dъvy*, но существуют и другие, менее правдоподобные предположения (VAILLANT 1958: 193; HULER 1910: 42, RAMOVŠ 1952: 72).

В ФО фигурируют следующие словоформы:

den – вин. п. ед. ч.: *paki se uztati na zodni den* (I 9), *ese iezem ztuoril zla po t den* (I 12), *I da bim uzlissal na zodni den* (I 32);

dine – род. п. ед. ч.: *od togo dine, ponese cristen bih* (III 39), *dase do diniznego dine* (III 41);

dini – дат. п. ед. ч.: *Da c tomu dini, zinzi, muzlite* (II 83);

dine – местн. п. ед. ч.: *da bim... na zudinem dine pred Tu<o>ima osima ztoial* (III 54).

Существительное среднего рода с основой на *-n-* в ФО только одно: *ime*. Оно выступает в следующих словоформах:

ime – вин. п. ед. ч.: *malomogoncka u ime bosie bozzekacho* (II 49), *i u ime bosie te utessahu* (II 55);

imena – им. п. мн. ч.: *da ta tri imena <sunt> edin Bog*.

Основы на *-s-*

Все существительные, входящие в данный тип склонения, относятся к среднему роду. В исследуемом памятнике употребляются следующие словоформы лексем *dělo*, *lice*, *nebo*, *oko*, *tělo*, *slovo*:

delo – вин. п. ед. ч.: *Tebe poronso... me delo* (I 30);

dele – местн. п. ед. ч.: *comusdo po zuem dele* (III 59);

dela – им. п. мн. ч.: *ese sunt dela Sotonina* (II 19);

dela – вин. п. мн. ч.: *eccę tage dela nasnem delati* (II 42), *Tebe... poruso uza... moia dela* (III 63);

del – род. п. мн. ч.: *ozstanem zich mirzcih del* (II 19), *Nizce teh del mirze ne pred bosima ozima* (II 26), *uzeh nepraudnih del* (III 28);

delom – дат. п. мн. ч.: *Iaz ze zaglagolo Zlodeiu, i uzem iego delom* (III 3);

deli – твор. п. мн. ч.: *Temi, temi ti ze deli Bogu briplisaze* (II 57);

liza – вин. п. мн. ч.: *ese bese priuuae zlouezi u liza tazie, acose i mui gezim* (II 31), *egose ne mosem nikimse liza ni ucriti* (II 69);

nebo – вин. п. ед. ч.: *ise z<t>uori nebo i zemlo* (III 10);

nebeze – род. п. ед. ч.: *Bose, Ti pride ze nebeze* (I 27);

osima – твор. п. дв. ч.: *i gest ze pred bosima osima vzacomu zuoimi vzti i zuoim glagolom izbovuedati* (II 76), *nu ge pred bosima osima stati* (II 86), *da bim... pred Tu<o>ima osima ztoial* (III 55);

ozima – твор. п. дв. ч.: *nizce teh del mirze ne pred bosima ozima* (II 27);

telo – вин. п. ед. ч.: *Tebe poronso me telo* (I 29), *Tebe, Bose miloztivui, poruso... i moie telo* (III 65);

teleze – род. п. ед. ч.: *ni slzna teleze imoki* (II 6);

telez – род. п. мн. ч.: *o zcepasgenige telez nasich* (II 40), *ise gest bali telez nassih* (II 90);

zloueza – вин. п. мн. ч.: *GLAGOLITE PO NAZ REDKA ZLOUEZA* (I 1), *Tebe poronso... i moia zloueza* (I 30);

zlouuez<a> – вин. п. мн. ч.: *Tebe, Bose miloztivui, poruso uza moia zlouuez<a>* (III 62).

Основы на *-ū-*

Из существительных женского рода с основой на *-ū-* в ФО встречается только одна словоформа лексемы *сръку*:

circu|vah – местн. п. мн. ч.: *u circuvah ich clanam ze* (II 35-36).

На основе приведенных словоформ, которые включают в себя *все* существительные с консонантной основой в ФО, можно подвести следующие итоги.

1) В памятнике встречаются существительные с основой на *-n-* (мужского и среднего рода), с основой на *-s-* (среднего рода) и с основой на *-ū-* (женского рода), в то время как отсутствуют существительные с основой на *-t-* и на *-r-*.

2) Существительное *dělo* перешло в парадигму основ на *-ǫ-*, а *lice* – в парадигму основ на *-jǫ-*. Поскольку формы как род. п. ед. ч. *dělese* (Супр. 344,11. 365,19. 394,18), *ličese* (Супр. 335,14); твор. п. ед. ч. *dělesemь* (Супр. 333,2. 343,17. 358,5), род.-местн. п. дв. ч. *dělesu* (Супр. 511,18), им.-вин. п. мн. ч. *dělesa* (Супр. 325,18. 343,16. 344,1. 413,22), *ličesa* (Супр. 397,18), род. п. мн. ч. *dělesъ* (Син. треб. 89а,17, Супр. 317,27. 367,6. 413,3), дат. п. мн. ч. *dělesemь* (Син. треб. 60а,18, Супр. 337,30. 406,20. 501,29), твор. п. мн. ч. *dělesy* (Супр. 305,16.21. 336,3. 362,20. 412,20. 414,9. 508,20. 543,26) и местн. п. мн. ч. *děleseхъ* (Супр. 418,17) являются очень редкими и встречаются только в Супрасльском сборнике и Синайском требнике (наряду с более распространенными флексиями из основ на *-ǫ-*, *-jǫ-*), а в остальных старославянских памятниках выступают исключительно с окончаниями основ на *-ǫ-*, *-jǫ-*, словоформы в ФО не противоречат архаичности языка данного памятника (DIELS 1932: 169–171).

3) Словоформа *circuvah* свидетельствует о том, что существительные с основой на *-ū-* очень рано заимствовали окончания основ на *-ā-* в дат. (твор.) и местн. п. мн. ч. (Примеров на твор. п. мн. ч. нет.) Окончания *-атъ* и *-ахъ* являются исключительными во всех памятниках старославянского языка.

4) На основе словоформ род. п. ед. ч. *dine* (III 39, III 41), *nebeze* (I 27) и *teleze* (II 6) можно сделать вывод, что в данной морфологической категории в ФО употребляется только исконное окончание консонантных основ *-e*, в отличие даже от самых древних глаголических и кириллических памятников старославянской письменности, в которых нередко выступает и окончание *-i*, взятое из парадигмы основ на *-i*.

5) Подобное заключение можно было бы сделать и относительно флексии местн. п. ед. ч. *-e*, но к сожалению она употребляется лишь в одной словоформе: *dine* (III 54).

6) Вопреки неточности передачи славянского текста с помощью латинского алфавита с уверенностью можем установить, что отклонений от морфологической нормы старославянского языка в употреблении существительных с консонантной основой в ФО нет.

В заключение приведем еще одну интересную лексику из третьего фрейзингского отрывка. Наречие *lubmi* ('добровольно') кроме ФО не встречается ни в одном старославянском памятнике, таким образом оно представляет собой т. н. гапакс легоменон: *ese iezem uuede ztuoril ili ne uuede, nudmi ili lubmi* (III 32). Что касается другого наречия приведенного контекста, *nudmi* ('насильно') и его варианты употребляются и в других старых славянских памятниках: *nqđьmi* встречается в Синайском требнике (102b 3), *nudьта* в Супрасльском сборнике (365,14sq), а *nudьmi* и *nqđьта* – в более поздних памятниках (Slovník 1972: 454). Оба наречия по форме являются производными наречиями с окончанием творительного падежа множественного числа основ на *-i*. Флексия тв. п. мн. или дв. ч. в старославянском языке могла образовать наречия от местоимений, прилагательных, существительных и глаголов (AITZETMÜLLER 1978: 147). Таким способом образовались и следующие старославянские наречия: *кольми, тольми, вельми, бољми, бољта, радьта, рољта, јельта, дельта, тољта, бьхьта, тькьта*.

На первый взгляд может показаться, что *lubmi* (= *ľubьmi*) образовано от существительного с основой на *-i* *ľuby*. Теоретически это вполне возможно, ведь существительные данного типа склонения в некоторых падежах рано и часто выступают с окончаниями основ на *-i*, напр. род. и местн. п. ед. ч. *срькьви* вм. первоначального *срькьве*. Однако в дат. и местн. п. мн. ч. встречаются только формы с окончаниями из основ на *-a*: *-ать* и *-ахь*. Хотя примеров на тв. п. мн. ч. в данной парадигме нет, здесь с полной правдой можно предполагать *-ami*. Кроме того, за исключением им. и вин. п. ед. ч., во всех категориях перед окончанием выступает *-ьv-* (разновидность основы *-i*). Таким образом рассматриваемое наречие употреблялось бы в форме **ľubьvami*, а не

lubъmi. Другое наречие *nudmi* образовано от глагольной основы *nud-* (*nqd-*), поскольку именная основа была *nužd-* (*nqžd-*), ср. *nuditi* (*nqđiti*), но *nužda* (*nqžda*) и *nuždьнъ* (*nqžďьнъ*). Словоформа *lubmi* следовательно образована не от именной, а от глагольной (или адъективной) основы *lub-*, ср. *lubiti* и *lubъ* ('приятный').

Литература

- БАЛАЖ Г. Существительные с основой на согласный в Будапештском евангелии. // В кн.: *Cirill és Metód példáját követve...* Tanulmányok H. Tóth Imre 70. születésnapjára. Szeged, 2002. 17–22.
- БАЛАЖ Г. Особенности консонантного склонения в Изборнике Святослава 1073 г. Шумен, 2003. (В печати.)
- AITZETMÜLLER R. *Altbulgarische Grammatik als Einführung in die slavische Sprachwissenschaft*. Freiburg, 1978.
- Brižinski spomeniki*. Znanstvenokritična izdaja. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Ljubljana, 1993.
- DIELS P. *Altkirchenslavische Grammatik*. Heidelberg, 1932.
- HUJER O. *Slovanská deklinace jmenná*. Praha, 1910.
- RAMOVŠ F. *Morfologija slovenskega jezika*. Ljubljana, 1952.
- Slovník jazyka staroslověnského*. № 22. Praha, 1972.
- VAILLANT A. *Grammaire comparée des langues slaves*. Tome II. Première partie: Flexion nominale. Lyon–Paris, 1958.

**Несколько замечаний о различиях в области
языковых картин мира**

Языковая картина мира – это такой ментальный конструкт, пределы которого определяет данный язык и культура. Это способ отражения нашей внутренней репрезентации действительности. Гумбольдт в свое время высказал мысль, что язык – это мировоззрение, что различия между языками заключаются не в разновидности звуков и знаков, а в разновидности мировоззрений, которые определяют в конечном счете языковые исследования, так как каждый естественный язык содержит в себе характерное для него мировоззрение. Согласно Гумбольдту, язык выражает дух данного народа, который проявляется во внутренней форме языка (*innere Sprachform*). Таким образом, через язык манифестируется один из элементов духа народа, а именно мировоззрение. Из этого следует, что языковая картина мира – не что иное, как понимание, толкование, интерпретация этого мира согласно философии здравого смысла, т. е. повседневного опыта с учетом созданных или заимствованных и принятых норм, ценностей, способов воображений, аксиологической оценки, учитывая материальную и духовную действительность.

В настоящей статье речь идет о непереводаемости языковых картин мира. Эту проблему мы постараемся показать на примере картин мира, запечатленных в языках американских индейцев.

Согласно многим исследователям (напр., PEAT 1993) метафизику американских индейцев характеризует холизм. Действительность понимается ими как взаимосвязь разных процессов. Энергия, духи и человек взаимосвязаны. Мир индейцев – это мир гармонии, в котором скалы, деревья, растения, звезды представляют собой целостный животный мир, а человек является только одной из частей этого мира. Этот мир постоянно изменяется, но циклическое, нелинейное время делает возможным возвращение и обновление. В нашей культуре сформировался совсем другой способ мышления о мире. В нашей цивилизации человек локализован вне мира, состоящего из предметов и других объектов, и поэтому он в состоянии контролировать этот мир и воздействовать на него. Понимание человека как самого важного, совершенного и лучшего элемента мира, т. е. антропоцентризм характеризует многие языки и культуры,

но оно полностью чуждо культуре индейцев. Как пишет Гонссковский: «В отличие от индейцев, которые пытаются слиться с природой, белый человек хочет покорить, подчинить себе, использовать природу и согласно Ветхому завету господствовать над ней» (GASSOWSKI 1996: 203). Именно поэтому индейцы, которые с окружающим миром жили всегда в полной гармонии, не понимали европейских колонизаторов, которые покоряли их территории и провозглашали себя землевладельцами.

С точки зрения индейцев время не исходит из прошлого и через настоящее продолжается в будущем, а находится в постоянном вращательном движении. Индейцы живут в настоящем, а не в прошлом или будущем. Как отмечает Пеллетер (PELLETIER 1994: 17), предки индейцев хорошо знали такие понятия как день, месяц и год, но они не придумали ни недель, ни часов, ни минут или секунд потому, что их нет в природе. Когда белые американцы пользуются выражением «индейское время», они имеют в виду не часы, минуты или секунды, а пунктуальность, точность. Впрочем, не только индейцы замечают тот факт, что белые американцы живут в будущем. Тырманд (TYRMAND 1991: 18–19) пишет, что «В Хьюстоне (Houston) люди совсем не пользуются прошедшим временем и избегают даже настоящего времени. Все пользуются только будущим временем. Например: «Этот бифштекс великолепный» – пытаюсь похвалить хозяина. « Вы должны прийти к нам и в будущем», – сказал он. – Только тогда вы сможете убедиться в том, какие бифштексы есть у нас в Техасе...». Уорф (WHORF 1956) тоже утверждает, что индейцы-хопи совсем по-другому понимают время и пространство, чем индоевропейцы. Европейцы различают прошлое, настоящее и будущее время, в то время как индейцы-хопи различают так называемую объективную и субъективную сферу. Объективным является то, что уже существует, что содержит в себе все то, что доступно чувственному восприятию, т. е. весь физический мир, без различий на прошлое и настоящее, но однозначно исключая всякое будущее. Субъективная сфера содержит в себе без какого-либо разграничения все то, что называется ментальным, что существует в уме, но лучше было бы сказать в «сердце», т. е. согласно индейцам-хопи, в сердце человека, животных, растений, предметов, т. е. в разных проявлениях, в сердце природы. Итак, мы можем сказать, что индейцы и белые живут (или жили) в абсолютно разном времени и пространстве.

Индейцы совсем по-другому пользуются именами существительными и глаголами. В индейских языках нет абстрактных имен существительных. В европейских языках именами существительными называют не только конкретные объекты (напр., человек, дерево, лошадь, корова, камень, книга и т. д.), но и чувства (напр., любовь,

злора, ненависть и т. д.), черты характера (напр., *ответственность, искренность, разумность, честность* и т. д.), события (напр., *брак, рождение, смерть* и т. д.), действия (напр., *стирка, бритье, бег* и т. д.), атмосферные явления и времена года (напр., *ветр, дождь, вихрь, буря, молния, циклон, тайфун, весна, лето, осень, зима* и т. д.), физические явления и состояния (напр., *энергия, свет, бессилие* и т. д.), а также болезни (напр., *грипп, малярия, дифтерия* и т. д.). В таких случаях европейские языки иногда употребляют имена существительные, образованные от глагольных основ (напр., *жизнь, переживание, сотворение* и т. д.). В индейских языках (напр., в языке хопи) существительные употребляются только в названиях конкретных вещей. Все состояния, отношения, атмосферные или другие явления выражаются с помощью глаголов. В индейских языках людей тоже не называют с помощью имен существительных, например, в языке мицмац жена – это тот, «*кто заботится о твоём сердце*», дочь – это тот, «*кто обогащает твою жизнь*», сын – это тот, «*кто подвергает испытанию твоё сердце*» (РЕАТ 1992: 11). Эти выражения отражают отношения внутри семьи. Юноша в названном выше языке – это тот, «*кто становится мужчиной*». В языке хайда мужчина – это «итлинга», что в буквальном переводе означает того, «*кто стал человеком*». Крестные имена очень часто тоже не существительные, но целые синтагмы, например, возможны такие имена (в буквальном переводе), как «*танцует с волками*» или «*сжимает кулаки*» и т. д.

Мир индейцев отличается от европейского и в понимании сверхъестественных явлений и божества. В языке американских индейцев бог обозначается не существительным, а глаголом. Бог означает процесс, отношение, без половых признаков аморфное бытие, которое можно воспринимать не только в объективной, но также и в субъективной сфере. В европейских языках и культуре, как известно, бог имеет человеческое обличие.

Стоит отметить, что безличные предложения в русском языке похожи на языковые выражения индейцев, так как они более адекватно описывают разные ситуации, чем личные предложения, и кроме того, указывают на отсутствие человеческого контроля.

Исследователи индейских языков (напр., WHORF 1956) утверждают, что эти языки лучше отражают физические явления, чем, например, английский язык. Оказалось, что для физиков английский язык слишком беден глаголами и кроме того, извращает действительность потому, что процессы и состояния он выражает с помощью имен существительных. В индейских языках отсутствуют абстрактные существительные, и

поэтому эти языки при описании состояний, процессов, явлений и т. д. пользуются глаголами. Благодаря этому, например, физику лучше можно формулировать именно с помощью этих языков, а не с помощью английского.

На европейские языки «непереводимо» также молчание индейцев, которое является знаком равновесия, в то время как речь считается опасным даром. Это значит, что молчание в определенных ситуациях является не только общепринятым способом поведения, но также и желательной и ценной человеческой чертой. Молчание индейцев во время процесса речи является проявлением уважения к партнеру, но в нашей цивилизации, как известно, оно может означать колебание, нерешительность, отсутствие знаний, неуверенность или медленное мышление. Как отмечает Данута Станулевич, представители западного племени апачей воздерживаются от разговора даже тогда, когда встречаются с незнакомыми лицами, когда ухаживают друг за другом, когда дети, которые учатся вдали от родного дома, после долгой разлуки посещают своих родителей, когда их обижают, когда в их компании находятся люди, которые носят траур или есть больной (STANULEWICZ 2000: 225). В нашей цивилизации молчание в кругу незнакомых людей можно считать естественным, но не везде, например, во время дружеской встречи нет. Встреча со знакомым или родственником после длительного перерыва не происходит без приветствия, после которого следуют один за другим вопросы и ответы. Молчание по случаю траура у нас тоже принято, но у апачей оно обозначает желание не выразить соболезнование. Когда молодой парень ухаживает за девушкой и они встречаются, возможно, что в начале знакомства в определенных ситуациях они молчат, но это не общепринятый принцип. Вообще они много разговаривают, чтобы понравиться друг другу. Поскольку в определенных ситуациях молчание у нас тоже желательно и несмотря на то, что слишком большое многословие иногда может оцениваться негативно, но такие слова как: *неразговорчивый, несловоохотливый, тихоня, молчальник, молчун* и т. д. однозначно возбуждают отрицательные ассоциации (BAŃCZEROWSKI 1996: 400–403).

Из вышесказанного следует, что картины мира в индейских и европейских языках совсем разные, это абсолютно другое понимание времени, пространства и сверхъестественных явлений, разное употребление имен существительных и глаголов и т. д. Индейские языки лучше, точнее отражают физические явления, чем европейские языки. Участники диалога, который состоялся между индейцами и учеными, утверждают, что достижения современной физики или взгляды некоторых теологов были давным-давно известны индейцам через их язык (PEAT 1993).

В свете вышесказанного мы можем с полным основанием говорить об отсутствии эквивалентности между языковыми картинками мира. В связи с этим, стоило бы снова поставить вопрос об универсалиях.

Литература

- BAŃCZEROWSKI J. A hallgatás mint nyelvészeti kérdés. In: Magyar Nyelvőr 1998/4.
- BAŃCZEROWSKI J. A valóság nyelvi kategorizálásáról. (Adalék a nyelvi szemantika elemzéséhez). In: Magyar Nyelvőr 1996/1: 67–70.
- Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest, 1976.
- GAŚSOWSKI J. Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX. Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusk i Wydawnictwo TRIO. Warszawa, 1996.
- HUMBOLDT W. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: Über die Kawisprachen auf der Insel Jawa (1836–1840). Gesammelte Schriften. Berlin, 1907. Band 6. [Нов. издание: Darmstadt, 1949.]
- PEAT D. Dialogues between Indigenous and Western Scientists. Kalamazoo. Michigan, The Fetzer Institute, 1992.
- PEAT D. The Indigenous American – Western Circle. Kalamazoo. Michigan, The Fetzer Institute, 1993.
- PELLETIER W. Indiański czas. (Перевод: Marek Maciołek.) „Tawacin” 28. 1994. 3–9.
- STANULEWICZ D. Nieprzetłumaczalność światów: indiańskie i europejskie opisy rzeczywistości. In: Przekładając nieprzekładalne... (Ред. W. Kubiński, O. Kubińska, T. Z. Wolański). Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 2000. 219–229.
- WHORF B. L. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Ed. by J. B. Carroll. The M. I. T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1956.

BOR KÁLMÁN

Штампане црквене књиге некадашње православне цркве у Адоњу – данас у збиркама Стоног Београда¹

Музеј «Свети краљ Стефан» у Стоном Београду (Székesfehérvár), поред збирки из области археологије, ликовне и примењене уметности, вредна дела чува и у својој библиотеци. Музеј је поседовао књиге већ од оснивања (1873), које су поклонили поседници, припадници жупанијског свештенства и имућнији грађани. Касније, 1910, за време поновног оснивања Музејског удружења, фонд књига повећавао се куповином и заоставштинама. Међу скоро две хиљаде књига музеалне вредности спадају и дела штампана у XVI веку (тзв. антикве), дела издата у иностранству између 1600. и 1700. године и дела издата на подручју Угарске између 1700. и 1800. године. Од најлепших примерака ове збирке 91 дело је године 1997. на успешној камерној изложби приказано посетиоцима Музеја.²

Убрзо по затварању те изложбе испоставило се да у складишту Музеја постоје и друга скупочена дела, међу којима и једна инкунабула и два рукописа из 16. века. Ове драгоцености остале су деценијама необрађене, јер су штампане ћирилицом, односно грчким писмом. Реч је о укупно 22 дела, од којих је 8 писано ћирилицом на црквено-словенском језику (српске и руске редакције), а 14 грчким писмом на грчком језику. Све ове књиге су се користиле за обављање православних богослужења. После дугог и присилног «одмора» недавно су доспеле у руке стручњака.

О томе како су се књиге нашле у Музеју недвосмислене доказе налазимо у самим књигама, а такође и у евиденцији Музеја. На првој страници сваке књиге налази се округли печат Музеја. У средини печата мастилом, ручно исписан исти број кроз исту годину: 567/1913, што значи да су књиге заједно доспеле у власништво Музеја 1913. године. У књизи инвентара Музеја записи из 1913. под бројем 567 сведоче да је 3. новембра 1913. Карољ Гемеси (Gémesi Károly), становник Дунаадоња (Dunaadony, данас Adony), покlonио Музеју старе црквене књиге адоњске «грчке и српске цркве». У запису књиге инвентара спомиње се 30 књига («повезано у 6 пакета») од којих су данас

¹ Старе рукописне књиге из адоњске цркве које се данас чувају у Стоном Београду описане су у раду: Д. Стефановић, Три ћирилска рукописа некадашње православне цркве у Адоњу; *Studia Slavica* 46, Budapest 2001, 219–269.

22 власништво Музеја, а један рукопис и једна штампана књига су у Римокатоличкој бискупској библиотеци (такође у Стоном Београду), где су доспели из библиотеке Музеја, што потврђује печат и инвентарски број. Карољ Гемеша је заједно са црквеним књигама Музеју донео и једну стару рачунску књигу адоњске православне цркве, као и три иконе. Ови предмети су у књизи инвентара уписани под бројевима 566. и 568.

О адоњском дароваоцу књига и икона нешто више од самог његовог имена можемо сазнати из штампаног Извештаја о раду Музејског удружења.³ Године 1913. у Фејерској жупанији, тачније у Дунаадоњу и околини, сакупљаче старина је на њиховим путовањима знатно помагао поседник тога краја гроф Нандор Зичи (Zichy Nándor), који је Музеју поклонио више археолошких и етнографских предмета, а Карољ Гемеша је првенствено својим познавањем средине, у којој је живео, и сарадњом допринео њиховом успешном раду. Његово име стоји уз имена других добротвора и даровалаца Музеја који је Извештај објавио. У поглављу којим се приказује раст збирки, нове ставке фонда списа у библиотеци садрже и «старе рачунске књиге адоњске грчке и српске црквене општине»⁴, исто тако међу новим ставкама збирке ликовних уметности можемо пронаћи и «3 иконе православне цркве из Дунаадоња, сликане на дрвету».

Данас још не знамо када су и како ови предмети, књиге и иконе, доспели у власништво Кароља Гемешаја. То, међутим, знамо да је српска парохија у општини Адоњ већ 1885. године била упражњена.⁵ Цркву су, истина, 1887. године обновили, али у парохији већ није било свештеника. О духовном животу верника, као администратор, бринуо је свештеник из оближње Ловре на острву Чепел.⁶ Без обзира на то како су књиге и утваре доспеле до Кароља Гемешаја, у Музеју су оне доспеле на сигурно и сачуване су за будућа поколења, чак ако се неколико комада током времена и изгубило. Наиме, адоњска православна црква је у борбама током зиме 1944–1945. године тешко оштећена и касније срушена.

² Frigyik Katalin – Braila Mária – Tavaszi Ágnes, Régi könyvek a Szent István Király Múzeum könyvtárából, A Szent István Király Múzeum Közleményei, серија D, бр. 253, Székesfehérvár 1997, 24.

³ A Fejér vármegyei és Székesfehérvári Múzeumegyesület Jelentése, 1913, Székesfehérvár 1914, 16.

⁴ Нав. дел. 22. Већ ни 1914. није се знало како да се поступи са овим књигама. Књижевне врсте су у књизи инвентара још одвојене, овде се, међутим, више не разликују.

⁵ Жупски летопис (Historia domus) жупника-опата Јаноша Колера (Koller János, 1817–1898), из периода 1848–1898. Данас се налази у архиви адоњске римокатоличке жупе.

⁶ Г. Марјановић, Први шематизам Православне епархије будимске за годину 1896, Сремски Карловци 1896, 71–72.

Опис књига на словенском језику

I. Октоих првогласник. (Цетиње): штампарија Ђурђа Црнојевића, штампар јеромонах Макарије, 4. јануара 1494. г. 2°

Шафарик I 2; Шафарик II 210; Каратајев I 7; Каратајев II 7; Медаковић 189–190; Бадалић 4; ЦрБ I/1 1; Немировскиј I 5.

1–267 + [1]. л., величине 245×185 мм. Примерак није потпун, из последње не-сигниране свешчице [34] недостају три последња листа, а њихови су остаци видљиви дуж прошива. Хартија је у књизи чиста, мало пожутела, добро очувана. На почетку и на крају књиге многи листови који су оштећени уз прошив, данас су облепљени хартијом из неке старе српске рукописне књиге. Први лист је исто тако дефектан, поцепан и облепљен хартијом, на полеђини је текст допуњен рукописом. Већи или мањи делови хартије недостају на угловима л. 84 и л. 100. Доњи део л. 40 је поцепан, исти део л. 145 је откинут али очуван.

Свешчице [2], [9] и [12] су без сигнатуре, а за њима следе свешчице са сигнату-рама ГI, ДI и тд. Сигнатуре 1, 14, 21, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33 штампане су цинобером а остале црном. На горњим маргинама, попут живе главе, исписани су црним мастилом назив дана или број гласа.

Особености примерка у слогу и у штампању (према фототипском издању 1987): 1./ л. 85³: у речи **тадуице** преко црвеног иницијала **Т** није одштампано црно **Р**. 2./ л. 103: у првом реду текста реч **много** је штампана правилно (са **М**). 3./ л. 138: у реду 30-ом последња група слова је **мс** (уместо **мси**). 4./ л. 138: други по реду иницијал **Ѓ** одштампан је црвено (а не црно).

Повез

Дашчице величине 265×195 мм закошене су према резу, обложене су тамносмеђом кожом, која је украшена техником слепог отиска. На предњој корици се налазе два концентрична правоугаона оквира, изведена од двоструких линија и широких трака, спојених на угловима цртицом. Траке су испуњене стилизованом биљном орнаментиком. Усред унутрашњег оквира на централном пољу се налази дугуљаст медалјон са арабеском, а на угловима поља има по један печат с биљном орнаментиком. На задњој корици у правоугаоном оквиру израђеном од траке стилизоване биљне орнаментике, централно поље је испуњено вертикално, хоризонтално и дијагонално укрштеним двоструким линијама. Хрбат има четири ребра, такође је украшен печатима с биљним мотивима. Има остатака од две копче.

Записи

На унутрашњој страни предње корице (прва рука): **ѿ(вѣ)тихъ ѿндрѣ варош.**
Свѣти ѿндрѣ (!) варошъ. (другом руком): **Сѿна книга црковна ѿпение**
прѣсветне

в(огороди)ци вл(а) д(нчи) ци наше их запоуе є никола поповиѣъ 23 дана
от мале госпође ѿуатиѿ є триредъ чет(в)рътога гл(а)га ѿкѣтонѣа. – Испод

једне дуге црте (трећом руком): **петога самъ ѿктоі(х)а гл(а)га ѿуатиѿ єдаредъ**

+ а, б, в, г, д, е, ж, с, з, і, н, к, л, м, н, о, п, р, с, т, ѿ, ѱ, ф, х, ш +

да се зна за колико сам ѿатиѿ ѿктон (!) петогласникъ попа ѿлиѣъ ѿатиѿ
ѿ(вѣ)тихъ ѿндрѣи за три м(ѣ)ѿ(ѣ)ца и 3 недела и три дни и то не може ѿуатити
него ѿста пети глас од полак, ѿт полакъ петог гл(а)га. – На маргини вертикално:
ѿа книга – ѿа книга. На листу залепљеном уз задњу корицу (четврта рука):

Сѿю книгу глаголемѿю ѿктонѣонъ дарѿва ѿпскѣя ц(ѣ)рковъ, ѿѿѿа въ
острову ковѿнскомъ храма ѿ(вѣ)тагѿ Стефана краля деѿанскагѿ, и приложі ю
храму ѿ(вѣ)тія троиці у вароши ѿдонъ, ѿрезъ мене подпѿсѿвагѿ ѿе дне м(ѣ)се
ца с 11-гѿ ноємвріѿ 1810, Георгіѿ ѿѿод. Маргѿ, купецъ ерѿинскіѿ.

при іерею ѿндрею Радановичу пароху цркви више написанѿ 1818
у ѿдоню. На унутрашњој страни задње корице, испод бележака типа пробе пером:
Раданович, + а, б, в, г, д, е, ж, с, з, і, н, к, л, м, н, о, п, р, с, т, ѿ, ѱ, х, ѿ, ѿ +

+ ѿа книга – ѿа книга

Примерак се налази у Музеју «Свети краљ Стефан».

II. Октоих петогласник. Млеци: Божидар Вуковић, штампари Теодосије и Генадије, 27. јули 1537. г. 2°

Шафарик I 14; Шафарик II 222; Каратајев I 24; Каратајев II 29; Медаковић 204; Бадалић 43; ЦрБ I/2 7.

[I]+1–152, 155–159+[I]. л., величине 298×159 мм. Примерак је у јако лошем стању: листови су испрљани од употребе, закапани су воском и замрљани влагом, у свешчицама 17, 18 и 19 већина листова је волантна.

Повез

Повез је одвојен од блока књиге. Дашчице, величине 295×190 мм. су са жлебовима који се прекидају на угловима. Корице су пресвучене тамносмеђом кожом која је украшена техником слепог отиска. Усред правоугаоних оквира изведених од двоструких линија и трака са стилизованом орнаментиком централно је поље на предњој корици рашчлањено вертикално и хоризонтално а на задњој корици хоризонтално, вертикално и дијагонално укрштеним линијама. Има остатке копчи и ременова.

Записи

[I]': Дорѣка, Миахъ (!) / Магдалина, Каталина / Стојанъхъ, Марѣнахъ / Стана Ђоур'адъ / Стаѳоульхъ / Маг'да, Марѣтинъ / Марухъ, Яд'ра

Примерак се налази у Музеју «Свети краљ Стефан».

III. Октоих петогласник. Млеци: Божидар Вуковић, штампар Теодосије и Генадије 27. јули 1537. г. 2°

Шафарик I 14; Шафарик II 222; Каратајев II 29; Медаковић 204; Бадалић 43; Лукјаненко I 18; ЦрнБ I/2 7

[1]+2–159, 161, 162. л., величине 285×195 мм. Примерак није потпун, недостаје л. 1 са дрворезом (грб Божидара Вуковића) и л. 160 (са четири одвојене илустрације). Хартија је пожутела, испрљана од употребе и од капања воска. Листови у свешчицама 18 и 19 су откинати од блока, дефектни су на маргинама. Многи листови, који су били оштећени од влаге дуж прошива, данас су облепљени хартијом. Листови књиге су нумерисани мастилом, словима црквене азбуке у бројној вредности (1–161). Први докорични лист дефектан.

Повез

Дашчице величине 290×195 мм обложене су тамносмеђом искрзаном кожом која је на ивицама и на хрпту оштећена. Корице су украшене техником слепог отиска. На предњој корици централно поље је у правоугаоном оквиру од троструких линија рашчлањено косим укрштеним линијама, које су на местима где се секу, украшене розетама. На задњој корици се налази само један оквир од троструких линија које су паралелне са рубовима. Орнаментика поља – косе укрштене линије украшене биљним мотивима – слична је орнаментици на предњој корици. Копче нису сачуване.

Записи

На унутрашњој страни предње корице: **САЙ ОЖТОНХЪ ПИСА ДИМИТАРЪ ДѢАКЪ.**

л. 2' **СА КНИГА ГЛАГОЛЪМА ОЖТОНХЪ ОМОГЛАСНИКЪ. ХРАМА СВЕТАГО НИКОЛАА ЦЕРКВЕ ЋИПРОБАУКЕ**

л. 3 **И ПРИЛОЖИШЕ КТИТОРИ СВЕТАГО НИКОЛАА СИЮ КНИГЪ В ХРАМЪ СВЕТЕ ТРОИЦИ ОУ ЧАНКЪТАРАНЪ. 1733 АНУАРІА 27. ОУ СВЕТИИ АНДРЕН.**

На обе стране докоричног празног листа има литургијски текст од две руке.

На унутрашњој страни задње корице бележке типа пробе пера, примитивни цртежи (ручице, двоглави орао, корњача).

Примерак се налази у Римокатоличкој бискупској библиотеци.

IV. Псалтир с последовањем. Млеци: Вићенцо Вуковић, 1546. г. 4°

Шафарик I 21; Шафарик II 229; Каратајев I 29; Каратајев II 36; Медаковић 208–209; Бадалић 51; Лукјаненко 21; ЦрБ I/2 10.

[I]+6, 14–267. л., величине 205×150 мм. Примерак је непотпун: недостају му листови прве несигниране свешчице као и листови у свешчици 35–39. Хартија је књиге испрљана од употребе, закапана је воском. Листови су дефектни, отрцани на маргинама. Има доста волантних листова. На листовима 31' и 32 текст на неколико места а на л. 140 заставица је намазана црном бојом. Полеђина л. 141 је празна. Прошив књиге је у распаду.

Повез

Дашчице величине 215×150 мм закошене су према резу, доња је пукнула уздуж надвоје. Корице су обложене тамносмеђом искрзаном кожом, која је на задњој корици (као и на хрпту) оштећена.

Корице су украшене техником слепог отиска: на предњој се налази ромбоидни украс усред двоструког оквира израђеног од флоралних трака а на задњој је поље у раму изведеном од флоралних трака расчлањено линијама на правоугаоне троуглове који су украшени (на врховима) розетама. За капитал су зашивене две траке (белега) за обележавање текста. Хрбат има четири ребра. Очувани су остаци две копче.

Запис

л. 140': **САЙ ПСАЛТИРЪ ЦРЪКВЕ ЯДОНСКЕ, ХРАМА С(ВЕ)ТІЕ И ЖИВОНАУАЛНІЕ ТРО(И)ЦѢ ПРИЛОЖИ Г(О)П(О)Д(А)РЪ ІВАНЪ ХАЖІН МАРКОВИЧЪ ИЗ С(ВЕ)ТЪЙ ЯНДРІА**

в' мѣсто Ядонъ 1733 гъ. – Испод тога, другом руком: приложисѣмъ сай пѣарьтръ (!) Иванъ хаѣи (!) Марковнѣ ва храмъ с(вѣ)тнй тронци љ ѣзнькѣтранъ.

л. 140': (вертикално на маргини): **ѣира Ивановнѣъ, Пѣра Тѣну**

На листу налепљеном на унутрашњој страни задње корице: **ѣа ...ѣ коупно за ѣ Фѣринѣтѣ**

Примерак се налази у Музеју «Свети краљ Стефан».

V. Триод посни. Млеци: Стефан Мариновић, Вићенцо Вуковић, јануар 1561. г. 2°
Шафарик I 30; Шафарик II 237; Каратајев I 36; Каратајев II 47; Медаковић 231; Бадалић 85; ЦрнБ I/2 15.

[I] +1–9, 47, 50–75, 78–80, 82–239 + [I]. л. , величине 290×210 мм. Примерак није потпун, недостају му свешчице 3-8 и 41–43. Између свешчици 23 и 24 унесен рукописни уложак литургијске садржине (12 листова), исписан руком из 18 века. Хартија је чиста, али на маргинама, на горњим угловима јако оштећена од влаге. Свешчице су прилепљене уз повез листићима из неке старе српске рукописне књиге. Има доста волантних листова. Од првог листа је очуван само одломак. Сигнатура је погрешна на л. 6 (И III), л. 97 (Q III), и л. 108 (Q II).

Повез

Повез је одвојен од блока књиге. Дашчице су величине 295×205 мм. Корице су пресвучене црвеносмеђом искрзаном кожом, украшеном слепим отиском. На предњој корици централно поље је у правоугаоном оквиру израђеном од двоструких линија, рашчлањено хоризонтално и дијагонално укрштеним линијама, на задњој корици поље уздуж оквира украшено је двоструким линијама које се укрштавају хоризонтално и вертикално.

Записа нема у књизи.

Примерак се налази у Музеју «Свети краљ Стефан».

VI. Четворојеванђеље. Манастир Мркшина црква: штампар јеромонах Макарије, 24. јуни 1562. г. 2°

Шафарик I 32; Шафарик II 239; Каратајева I 43; Каратајев II 57; Медаковић 229–230; Бадалић 95; Лукјаненко 11.

[I] + 2–113, 119–198, 200–212 + [I]. л. , величине 237×192 мм. Примерак је у лошем стању. Листови су у првој свешчици оштећени уз повез, олепљени су хартијом,

штампани текст на њима је допуњен рукописом. Последњи лист исто тако је оштећен на маргинама, али је поговор на њом очуван и читљив. Волантни су листови 110, 111, 134, 142, 143, 175, 182, 183, 198, 206. Недостају сигнатуре (на полеђини осмога листа) у свешчицама 8, 13, 22, празне су полеђине листова 6, 65, 102. Има листова са слогом од 25 редака (87' 112, 122', 129, 135', 140, 141, 142, 144, 146, 148', 152, 153, 154), а л. 141' је са слогом од 26 редака. Недостаје сигнатура на л. 9 (В III), л. 96 (ГI III) и л. 160 (КА II), погрешна је сигнатура на л. 25 (Д II).

Повез

Дашчице, величине 280×190 мм су закошене према резу, задња је дефектна: недостаје јој доњи угао. Корице су пресвучене црвеносмеђом кожом која је доста похабана и оштећена, веома је богато орнаментисана техником слепог отиска (местимично има остатака златотиска). На обе корице су утиснути троструки концентрисани правоугаони оквири, израђени од двоструких линија и флоралних трака, на угловима унутрашње широке траке се налазе представе четири јеванђелиста, а на централном пољу на предњој корици има ромбоидни медаљон са представом Распећа, а на задњој корици на истом месту има медаљон с представом Гошћење Аврамово. Орнаментисана кожа оштећена је на хрпту на горњој и доњој ивици. Има остатке две копче.

Записи

[1]': **ДА СЕ ЗНА ЦО Є НА КОМЕ МОЈЄ НОВАЦА / НА ПЕТРЎ КАСАПИНЎ ЋС Ф(ОРИНТИ) И ПО / РОКИ АБАЦИ ЋС Ф И ПО / НА НИКОЛИ САПЎЦИ ЋИ Ф / НА ТЪМН МЕСАРЎ Ћ Ф / НА ДМИТРЎ ЋВ Ф / НА РАДОВАНЎ ЧИЗМЕЦИ Ё И ПО Ф**

[1] (понавља се четири пута): **ЋА КНИГА ДМИТРИЈА ПОПОВИЧА.**

Примерак се налази у Музеју «Свети краљ Стефан».

VII. Триодион си ест трипеснец. Москва 1763. (Штампарија патријаршијскога двора и синода.) [1]+622 +23 +[1]. л. 4°

Зернова-Каменева 652; Мано-Зиси – Синдик 202, 203.

Примерак је потпун, величине 32×200 мм. Корице су пресвучене тамносмеђом кожом, која је дефектна на рубовима. Корице су украшене декоративним оквиром, изведеним техником слепог отиска. Рез је колорисан црвеном бојом. Има остатака две копче. Корице су одвојене од блока књиге, хрбат недостаје.

Записи

На полеђини празнога листа, на крају књиге (прва рука): н.50. з.60. о.70. п.80. ч. 90. р.100. с.200. т.300. з.400. ф.500. х.600. џ.700. ѿ.800. ц.900. примѣри у (1)840. года. – Испод тога (друга рука): **Сїѧ кнѧга глаголемая трїодъ храма сошествїѧ с(вѧ)тагѿ д(у)ха, подъписаю ієрєи ѧндрєй Радановичъ бѣвши сего лѣта администратор). у ядоноу, 1805-(аг)ѿ 7-мѣса 8-(аг)ѿ пришель у парохію адонскю за администратора. Истод тога (трећа рука): **Небо/м/явлєнна хрїстова таиннска (!) владычна свѣтилника пресвѣтла, иже ѿт кесарїи каппадокїйскїѧ страны ватїліѧ великаго вси да восхвалятъ.****

Примерак се налази у Музеју «Свети краљ Стефан».

Опис књига на грчком језику

Верници адоњске православне црквене општине у XVIII веку потицали су делом из српских, делом грчких породица, а заједничка им је била вера. У цркви се служило на оба језика, за обављање богослужења неопходне су биле и богослужбене књиге на грчком језику. Међу књигама некадашње адоњске цркве сачувано је 14 књига на грчком: по један примерак Параклитика (1760 г.), Пентикостара (1757), Триода (1758), Ирмолога (1760) и Псалтира (1784) (две последње књиге су у истом повезу). Осталих 9 књига су минеји (1744, 1755, 1773, 1778, 1779, 1780 г.).

Од XV до XIX века књиге на грчком језику штампане су у многим градовима Европе, понајвише у Венецији, Паризу и Бечу. Књиге из Адоња производи су четири штампарије из Венеције, које су радиле у исто време током XVIII века. Власници су били Николаос Гликис (1671–1790), Николаос Сарос (1681–1778), Антонио Вортоли (1702–1788) и Димитрије Теодосије (1755–1790). Те су штампарије биле породична предузећа, деценијама су издавале најтраженије обредне књиге које су често биле истог формата, чак су биле украшене сличним дрворезом на насловним странама, а разликовале су се у детаљима орнаментике и по штампарским маркама.

До данас очуваних 9 томова минеја из адоњске цркве изведени су такође у граду Светог Марка, у штампарији Димитрија Теодосија. Можемо претпоставити да књиге које из низа од 12 томова минеја недостају некада су постојале у адоњској цркви. Ови

томови (mineј за фебруар, април и август), према литератури, изашли су из штампе истих година када и остали (1777. 3 тома, 1779. 2 тома).⁷

Власник штампарије Димитрије Геодосије, као што је познато, био је Грк, родом из Јанине у Епиру, али је већ дуго радио у познатој фирми Николаоса Гликиса, а временом постао и власник исте штампарије. Између 1755. и 1790. г. издао је 125 наслова књига на грчком језику, које су биле намењене потребама цркве и које су се најивше куповале, као што су mineји. Важно је споменути да је он, осим за Грке, радио је и за Србе. Током 17 година (1759–1776) издао је 55 наслова, делимично богослужбена, делимично књижевна дела (напр. дела Захарија Орфелина), на словенском језику ћириличким словима.⁸ Његове књиге, и грчке и «илирске», биле су распрострањене код православних народа. Каналима трговине стизале су не само на Балканско полуострво, већ и у Угарску и Ердељ.

Εἰρηολόγιον. Ἐνετίησιν 1760, Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. σ. 240. 8°

Легран 549

Примерак је потпун. Хартија је испрљана од употребе. Текст је уоквирен линијама.

Повез: предња корица недостаје, очувана задња корица је од тврдог картона обложеног смеђом кожом. Кожа је на хрпту украшена ситним квадратима (попут шаховске табле), изведеним техником златотиска.

Παρακλητική. Ἐνετίησιν 1742. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 466. 2°.

Легран 293

Примерак је непотпун: недостају му листови 28, 286, 457–464. Хартија је за прљана од употребе, закапана (местимице) воском. Има доста волантних листова: 109–120, 277–291, 291–298. На почетку књиге увезан је један празан лист, на крају су увезана 2 празна листа.

Повез је одвојен од блока књиге. Картонске корице су пресвучене смеђом кожом која је оштећена на рубовима и уз хрбат. Кожа на хрпту је украшена ситним квадратима (попут шаховске табле), изведеним техником златотиска. Рез књиге је колорисан црвеном бојом.

⁷ E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dixhuitième siècle*, t. 1–2, Paris 1912, 1928. No. 887, 890, 969.

Πεντηκοστάριον. Ἐνετίησιν 1757. Παρὰ Νικολάω τῷ Σάρω. σ. 252. 2°

Легран 508

Примерак је потпун, добро очуван. Хартија је чиста, изузев прву свешчицу чији су листови јако окапани воском. На почетку и на крају увезан је по један празан лист и по једна подстава, украшена и колоросана руком. Рез је колорисан црвеном бојом.

Картонске корице су пресвучене смеђом кожом која је оштећена на рубовима и уз хрбат. Кожа на хрпту је украшена ситним квадратима, изведеним техником златотиска.

Τριώδιον. Ἐνετίησιν 1758. Παρὰ Νικολάω Γλυγεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 460. 2°.

Легран 524

Примерак је потпун, добро очуван. Хартија је чиста, местимице окапана воском. На почетку и крају увезан је по један празни лист и по једна подстава, колорисана руком.

Повез: картонске корице су пресвучене смеђом кожом која је оштећена на рубовима и уз хрбат и на десним угловима обе корице. Кожа ја на хрпту украшена ситним квадратима (шаховска табла), изведеним техником златотиска. На хрпту се налази налепница са бројком 1758 (то је датум изласка књиге).

Ψαλτήριον Δαβίδ τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως. Ἐνετίησιν 1784. Παρὰ Νικολάω Γλυγεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 192. 8°.

Легран 1147

Примерак није потпун: недостаје лист са насловом. Хартија је напрљана од употребе. На л. 4 се налази гравира: краљ Давид са харфом у руци.

Књизи је приповезан Ирмологион, 1760.

Минеји, по правилу, штампани су у црној и црвеној боји. Насловне стране су украшене декоративним рамом (техником дрвореза). У дну стране је постављена штампарска марка: двоглави орао са монограмом Д(имитрије). Т(еодосије) грчким словима.

Томови су једнако повезани. Дашчице величине 330x230 мм обложене су мрком кожом, која је неједнако орнаментисана. Усред великог ромбоидног украса, изведеног од биљних мотива техником слепог отиска, налази се: на предњој корици представа

⁸ М. Пантић, Штампар старих српских књига Димитрије Теодосије: Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 26, Београд 1960, 206–235.

Распећа, а на задњој представа Богородице. Обе су представе малих димензија и отиснуте су златотиском. На четири угла корице налази се по једна звездица, такође златотиском отиснута. Кожа на хрпту украшена је розетама, имена месеци отиснута су исто тако златотиском.

Μηναῖον τοῦ Ιαννουαρίου. Ἐνετίησιν 1777. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 272. 2°

Легран 886

Μηναῖον τοῦ Μαρτίου, Ἐνετίησιν 1779. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 148. 2°

Легран 968

Μηναῖον τοῦ Μαΐου, Ἐνετίησιν 1780. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 124. 2°

Легран 1016

Μηναῖον τοῦ Ιουνίου. Ἐνετίησιν 1774. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 120. 2°

Легран не региструје ово издање.

Μηναῖον τοῦ Ἰουλίου. Ἐνετίησιν 1777. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 152. 2°

Легран 888

Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου. Ἐνετίησιν 1774. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 196. 2°

Легран 841.

Μηναῖον τοῦ Οκτωβρίου. Ἐνετίησιν 1774. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 196. 2°

Легран 891

Μηναῖον τοῦ Νοεβρίου. Ἐνετίησιν 1778. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 248. 2°

Легран 926

Μηναῖον τοῦ Δεκεβρίου. Ἐνετίησιν 1774. Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. σ. 120. 2°

Легран 972

Међу бројним споменицима Срба у Мађарској, сачуваним у Библиотеци и Црквеноуметничкој збирци Српске православне епархије будимске, налазе се и књиге из цркава које су остале без верних, или су порушене, или су прешле у руке иноверних. Међу њима је и књига за коју знамо да је из Сентандреје поклоњена Цркви свете Тројице у Адоњу.⁹ До недавно се једва нешто знало о судбини књига које су се столећима користиле у некадашњој цркви тога места (некада Рацадоња) у Подунављу.

Ако се постави питање судбине тих књига, делимичан одговор ће се добити увидом у парохијску библиотеку места Ловре (Lórv, преко пута Адоња на другој обали Дунава), где и данас живи бројнији српскоправославни живаљ и парохија је попуњена. У његовој парохијској библиотеци чувају се неке књиге из Адоња, што показују записи у њима. Парохија у Адоњу остала је упражњена већ у другој половини XIX века. Од тада су њу често администрирали свештеници из Ловре. Тако су неке од адоњских црквених књига, чија обрада још предстоји, сачуване у Ловри.

Фонду црквених књига некадашње адоњске цркве припадале су и старе рукописне и штампане књиге на словенском и грчком језику које се данас налазе у библиотекама Стоног Београда и које су у актуелном раду описане. Њихова судбина упућује на то да се књиге које су се некада користиле у српским православним црквама у Угарској морају тражити и по музејима и њиховим библиотекама, а не само у уобичајеним установама, архивима и библиотекама. Исто тако ће се те старе књиге наћи и у неправославним црквеним збиркама, по чему судбина неких од описаних књига није усамљена.

Пратећи судбину обрађених споменика, добијамо делимичан увид у стварање и трајање фондова књига, односно библиотека појединих српских цркава у Подунављу. У том погледу поучан је и пример слања књига из богате и угледне црквене општине Типровачке цркве у Сентандреји новоподигнутој цркви у Адоњу. Исто тако пажњу привлачи сразмерно велики број словенских и грчких књига, који је само остатак црквених књига некадашњег храма у Адоњу.

У двема стонобеоградским библиотекама сачуван је и заштићен вредан део црквенобогослужбених књига некадашње цркве у Адоњу, као значајан сегмент православне културе у Угарској, који је у тим установама стављен на располагање истраживачима и љубитељима.

⁹ Н. Синдик, Н. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји, Београд – Нови Сад 1991, 378.

Скраћенице

- БАДАЛИЋ = J. Badalić, *Jugoslavica usque ad annum MDC*, Bibliographie der südslawischen Frühdrucke, Baden-Baden 1966.
- ЗЕРНОВА–КАМЕЊЕВА = А. Зернова и Т. Каменева, Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века, Москва 1968.
- КАРАТАЈЕВ I = И. Каратаев, Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами, 1491–1730, Санкт-Петербург 1861.
- КАРАТАЈЕВ II = И. Каратаев, Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами, том I с 1491 по 1652 гг. Санкт-Петербург 1883.
- ЛЕГРАН = E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dixhuitième siècle*, t. 1–2, Paris 1912, 1928.
- ЛУКЈАНЕНКО = В. Лукьяненко, Издания кириллической печати XV–XVII вв. для южных славян и румын, Ленинград 1979.
- МАНО-ЗИСИ–СИНДИК = К. Мано-Зиси и Н. Синдик, Црквенословенске књиге XVIII–XIX века Библиотеке Епархије Будимске у Сентадреји (Каталог II): Археографски прилози св. 10–11, Београд 1988–1989.
- МЕДАКОВИЋ = Д. Медаковић, Графика српских штампаних књига XV–XVII в., Београд 1958.
- НЕМИРОВСКИ I = E. L. Nemirovskij, *Gesamtkataloge der Frühdrucke in der kyrillischer Schrift*, Bd. I. Inkunabeln, Baden-Baden 1996.
- ЦрБ I/1 = E. Л. Немировски, Издања Ђурђа Црнојевића 1494–1496. = Црногорска библиографија, том I. књ. 1, Цетиње 1989.
- ЦрБ I/2 = E. Л. Немировски, Издања Божидара и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованина Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Ђинамиа, 1519–1638. = Црногорска библиографија, том I, књ. 2, Цетиње 1993.
- ШАФАРИК I = P. J. Šaffarik, *Übersicht der slowenischen Kirchenbücher*, Anzeige-Blatt für Wissenschaft und Kunst, Nr. 48, Wiener Jahrbücher der Literatur, Bd. 48, Wien 1829.
- ШАФАРИК II = P. J. Šafarik, *Geschichte der südslawischen Literaturen*, Bd. III Geschichte der serbischen Literatur, Prag 1865.

DÉSI EDIT

A szóképzés képtelenségei

Ellentét és ekvivalencia

Az ellentétek egységben szemlélése nem idegen az emberi gondolkodástól. Gondoljunk csak – a ma már Európában is közismert – kínai Jin-Jang-tanításra, ami két őselv, a jang (férfias, erős, világos, aktív) és a jin (nőies, gyenge, sötét, passzív) kölcsönhatásából magyarázza az összes dolog és esemény keletkezését és változását. Már Hérakleitosz, az első dialektikus gondolkodó is az ellentétek egységének gondolatát vallotta. Tanításaival többek között Zsilka János is behatóan foglalkozott *Az ellentét szerepe a szó, illetve a mondat szerkezet jelentésében – palintonia* című munkájában (ZSILKA 1987: 5–145).

A nyelvészetben az ekvivalencia (egyenértékűség), illetve az antonímia (ellentétes értelműség) jelentése, bár jelentéstani viszonyokra utaló szakszóként használatos, korántsem egyértelmű. Az ekvivalencia létét sokan eleve vitatják, még a nem túlságosan gyakori azonos szójelentések (teljes szinonímia) esetében is stiláris különbségeket tételezve fel, vö. *hangtan – fonetika, költő – poéta, számítógép – computer*. Míg a hagyományos magyar nyelvészetben általában az ellentétes jelentésű fokozható melléknévpárok számítanak antonimáknak: *hideg – meleg, jó – rossz* stb. (MNYK 1991: 449), az orosz nyelvészetben az antonimák közé sorolják például az egymás jelentését kiegészítő (komplementer): *foglalt – szabad, együtt – külön, nőtlen – nő, hajadon – férjes / férjezett* stb.; illetve az ellentétes irányt kifejező (vektoriális): *összerak – szétszed, gazdagodik – szegényedik* stb. szavakat is. Ugyanakkor továbbra is vitatott a státusza az egymással fordított (konverzív) viszonyban lévő szópároknak: *férj – feleség, anya – lánya, kisebb – nagyobb* stb., valamint az ún. pragmatikus szópároknak is: *mennyország – pokol, test – lélek* stb. (NOVIKOV 1978: 5–27).

A természetes nyelvekben az ellentét és az ekvivalencia együttes jelenléte, a jelenség látszólagos logikátlansága ellenére sem ritka. Némelyek közülük talán azt az ősi holisztikus gondolkodási sémát tükrözik, ami az ellentéteket még egységben szemlélte. Gondoljunk csak meséink talányos *egyszer volt, hol nem volt* kezdő kifejezésére, vagy arra, hogy a mesebeli hősök *időtlen idők óta végestelen-végig, úttalan utakon* haladnak mesebeli céljaik felé.

Furcsaságok akadnak bőven. Sokszor a nyelvi megnevezés két teljesen vagy részben ellentétes fogalom segítségével ábrázol egy harmadikat, amolyan 'X is meg Y is' értelemben: *tragikomikus, keserédes, élőhalott, szűzkurva, hímnős, munkásarisztokrácia, rablólovag*. Ilyen

még a kohiponimák (mellérendelt fogalmak) egyesítése és – ezen keresztül – a köztük lévő (pragmatikai) ellentét, illetve különbség mintegy „közömbösítése”: *nadrágszoknya* (férfi ↔ nő, vö. *Nálatok ki viseli a nadrágot?*), *papucscipő* (otthon ↔ utca; vö. *otthoni*, illetve *utcai viseletre*), *fotelágy* (nappal ↔ éjjel; vö. *Nappal fotel – éjjel ágy: ez a fotelágy!*), *harisnyanadrág*, *ingpulóver*, *ingkabát*, *tőr kard*, *folyadékkristály* stb. Kicsit közvetettebb és szintén elsősorban pragmatikai ellentétre épülnek a ’már X (és nem Y), de még Z (és nem Q)’ jelentésű: *aggszűz*, *vénlány*, *agglegény*, (ahol is a háttérben az *agg/vén/öreg* ↔ *ifjú/fiatal* és a *szűz/lány* ↔ *asszony*, illetve a *legény/nőtlen* ↔ *nős* pragmatikai ellentétpárok bújnak meg), és a ’még X (és nem Y), de már Z (és nem Q)’ jelentésű *leányanya* szóösszetételek (ami mögött a *leány/hajadon* ↔ *asszony/férjes* és az *anya/szülő* ↔ *gyermektelen* pragmatikai ellentétpár rejtőzködik).

Előfordulnak olyan példák is, amelyekben a szót felépítő morfológiai jelentése tűnik el-lentmondásosnak, pl. *felmerül*. A gondot az okozza, hogy az igekötő logikátlanul kapcsolódik az igéhez; sokan úgy vélik, hogy a *merül* ige jelentése magában foglalja a lefelé irányuló mozgást, amivel a *le-/alá-* igekötők harmonizálnak, a *fel-* viszont nem. Ez akár helyes magyarázat is lehetne, ugyanakkor némi óvatosságra int az a tény, hogy az (igénytelen) élőbeszédben igen gyakori ez a jelenség: *feloltja a villanyt*, *kizárja az ajtót* stb. – ez pedig inkább valamiféle rendszerszerűsége és egyszerűsége irányuló tendenciára utal. A kérdést azonban megközelíthetjük a nyelvi kereslet oldaláról is: mivel a nyelv nem rendelkezik gazdaságos (egyszerű és tömör) nyelvi eszközökkel bizonyos tartalmak kifejezésére, ezért analógiás alapon létrehozta azokat: *beleszeret vkibe – kizszeret vkiből*, *bedugaszolja az üveget – kidugaszolja az üveget*, *betűri az ingét – kitűri az ingét*, *beköti a cipőjét – kiköti a cipőjét*, *felépíti a céget – leépíti a céget* stb. Ilyen viszonylag új keletű szó a hajléktalanokkal kapcsolatban használt *kiilleszkedett a társadalomból* kifejezés igéje is, amit nyilvánvalóan e sajnálatos jelenség újfajta értelmezése (ti. hogy az illető felelős érte) hívott életre, azelőtt inkább *a társadalom peremére került*, *perifériára szorult*, *kitaszították* kifejezés volt használatos.

A továbbiakban a logikátlanak tűnő nyelvi jelenségeknek két olyan csoportjáról lesz szó részletesebben, amelyek így vagy úgy, de visszavezethetők a nyelvi jel aszimmetrikus voltára. Az első csoportba az a jelenségkör tartozik, aminek lényege az, hogy egy jelölő két vagy több ellentétes jelentésű jelöltre is vonatkozhat. A második csoportba pedig az, aminek lényege ennek éppen az ellentettje, vagyis az, hogy egy vagy két ellentétes jelentésű jelölő egy jelöltre vonatkozik.

Az első csoportba a szóképzési enantioszémia fogalomkörébe tartozó szavakat sorolhatjuk. Ez a jelenség nem különösen elterjedt, de talán éppen ezért érdemel egy kis figyelmet. Az enantioszémia mint az antonímia egyik sajátos válfaja az orosz nyelvészetben két értelemben is használatos.

Az egyik jelentése: jelentéspolarizáció, azaz a szavak, morfémák stb. azon képessége, miszerint képesek ellentétes jelentés kifejezésére egy adott szón belül (АИМАНОВА 1966: 526, LESz 1990: 36). Jó példa erre a magyar *kölcsönöz* ige 1. 'kölcsönad', 2. 'kölcsönvesz' két jelentése, ami egybeesik az orosz *одолжить* ige 1) 'дать в долг', 2) 'взять в долг' megfelelő jelentéseivel. Ugyanakkor a két ellentétes jelentés vonzatstruktúrája természetesen egyik nyelvben sem fog teljesen egybeesni, vö. 1. 'kölcsönad vmit vkinek', 2. 'kölcsönvesz vmit vkitől'.

A lexikai enantioszémia mellett egyes kutatók szóképzési enantioszemiáról is beszélnek (BALALIKINA 2000: 178–179). Ebben az esetben a szó jelentésszerkezetében jelentkező ellentétes értelem ún. enantiomorfémák segítségével valósul meg. Ilyen például a *kivág* ige, amelyiknek az első jelentése: 'megszüntet, vágással eltávolít a helyéből'. Például: *Kivágta a fát*. A második jelentése pedig az első ellentéte, azaz 'létrehoz, <formát> vágással kialakít'. Például: *Papírból kivágott egy fát*.

Úgy tűnik, ilyenné kezd válni az *elértette a célzást* kifejezés igéje is, aminek – valószínűleg analógiás alapon az *elír*, *elnéz*, illetve az *elvét*, *elhibáz*, *elront* stb. szavakkal – sokan már nem 'megértette', hanem 'félreértette' értelmet tulajdonítanak.

Az enantioszémia másik jelentése: egy olyan retorikai alakzat, amikor egy megnyilatkozás – egy adott intonációs megformáltság mellett – tényleges tartalmával ellentétes jelentés kifejezésére is képes. Az ilyen ellentétet a beszédhelyzet, a hangsúly és a hanglejtés érezteti. Például: *Szép dolog (mondhatom)! Ügyes! Köszönöm szépen!* (АИМАНОВА 1966: 49, LESz 1990: 36, NyK I: 605). Ez a jelenség igen elterjedt és egyáltalán nem nyelvspecifikus, de itt valójában nem a hagyományos értelemben vett szóképzésről van szó. A megnyilatkozás szintjén megjelenő enantioszémia oka ugyanis elsősorban a szavak ironikus használatában rejlik. Mivel ilyen használat során a leggyakrabban az történik, hogy a jelentés pozitív része negatívra cserélődik, valójában minden pozitív értékelést tartalmazó szó potenciálisan alkalmas ilyen használatra. Például a magyar *tisztel* ige a *Minek tiszteljem?*, azaz 'hogyan szólítsam?' értelemben szembeállítható a gúnyos értelmű *Kékharisnyának tisztelték* kifejezéssel. Hasonló módon viselkedik a magyar *tisztel* ige orosz megfelelője a *уечтумь*, aminek megjelent a 'szid, szidalmaz' jelentése, mielőst elkezdték ezt az igét tréfásan, ironikusan használni.

A szóképzési furcsaságok második csoportjába azokat a szavakat sorolhatjuk, amelyek jelentése megegyezik ugyan, viszont ellentétes értelmű képzőt, illetve igekötőt tartalmaznak. Ilyen például a jól ismert *számos – számtalan* pár. Véleményem szerint lassanként ilyenné kezd válni a *kies – kietlen* pár is, különösen a mai tizenévesek körében, akik a *kies táj – kietlen táj* kifejezések jelentését azonosnak vélik, azzal a megjegyzéssel, hogy a *kies* szót ritkábban használjuk.

Egyébként érdekes módon a *számos – számtalan* immáron azonos jelentésű szavak némi fondorlattal még ma is használhatók antonimákként, ugyanis belső formájuk bizonyos kontextusban könnyedén feléleszthető: *A világ két részre osztható, mi-csoportra, azaz a jókra, és ők-re, a barbárokra, a terroristákra. A mi-csoport érdemei számosak, az ők-csoport bűnei számtalanok* (KÁLLAI 2001: 18).

És végezetül, mielőtt rátérnék a legnagyobb és legérdekesebb csoport bemutatására, lássunk néhány idézetet Mikszáth tollából: *A gondviselés leleményes. Az összetört tányérokra kigondolta a drótostótokat, az összetört szívekre az újonnan fölfedezett homlokokat; Csemez úr ásított és azt mondta kategorice, hogy nagyobb zörejt támaszt egy széttört ablaküveg, mint egy széttört szív...; Úgy érezte, hogy most mint egy belül rothadt diót, az egész világot képes volna összemorzsolni; Milyen nagyszerű lenne szétmorzsolni egy mennyországot és alkotni helyette egy másikat – magának.*

A fenti idézetek közös vonása az, hogy olyan szinonim szavak találhatók bennük, amelyeknek a jelentése azonos: *összetört tányér*, illetve *széttört ablaküveg*, *széttört szív – összetört szív*, *összemorzsolni a világot – szétmorzsolni a mennyországot*.

A szinonimitás természetesen igen elterjedt jelenség, nincs benne semmi különös, az *össze-* igekötő számos más igekötővel alkot szinonimapárokat: *egybegyűlik – összegyűlik*, *egybeköt – összeköt*, *egybetapad – összetapad*, *egybetartozik – összetartozik*; *agyonázik – összeázik*, *agyonfagy – összefagy*, *összekészít – (több dolgot) előkészít, kikészít*; *összedül – (nagyon) feldül*; *összecserél – (tévedésből) fölcserél*; *összesároz – (nagyon) besároz*; *összesűrűsödik – megsűrűsödik*; *összezavar(odik) – (nagyon, egészen) megzavar(odik)*, *belezavar(odik) vmibe* stb. (NyK II: 458–459).

A Mikszáth-idézetben szereplő példák azonban egy fontos dologban megegyeznek: páronként azonos szótővel rendelkeznek, és bár igekötőik ellentétes jelentésűek – mégis szinonimák: *összetör – széttör*, *összemorzsol – szétmorzsol*. Önként adódik a kérdés: Hogyan lehetséges ez? Hogyan egyezhet a jelentésük?

Természetesen az imént említett jelenség ismert, talán csak paradox volta nem kapott eddig kellő figyelmet, bár más szakterületek kutatói is tesznek róla említést (vö. MÉRŐ 1989:

64–65). Például a Nyelvművelő kézikönyv második kötetében az *össze-* címszó alatt többek között a következőket olvashatjuk: „Az *össze-* funkciója sokszor azonos a *szét-*, *széjjel-* igekötőével, legfeljebb stílusárnyalati eltérés van köztük: *összeaprít* – *szétaprít*, *összedönt* – *szétdönt*, *összerombol* – *szétrombol*, *összetép* – *széttép*, *összetör* – *széttör*, *összevág* – *szétvág*, *összezúz* – *szézúz*. Az igealak megválasztásában irányadó lehet az, hogy az *össze-* közeledést, a *szét-* pedig távolodást fejez ki, vagyis döntő az a képzet, hogy a cselekvés következtében darabokra váló dolog részei együtt maradnak vagy szétszóródnak-e” (NyK II: 459).

A jelenség tehát ismert, a hozzá fűzött magyarázat azonban nem tűnik sem helyesnek, sem elégségesnek. Egy széttépett levél vagy egy széttört váza részei ugyanis aligha maradnak jobban együtt, mint egy összetépett levél vagy egy összetört váza részei. A valóságban sem, a képzet szintjén sem.

Az *össze-* ↔ *szét-* ellentétpár szinonima-képző képességére az értelmező szótárakban sokáig hiába kerestem a magyarázatot. Már hajlottam arra, hogy homonimákat feltételezzek, 2 *össze-* és 2 *szét-* igekötőt. Úgy tűnik, végül is sikerült ennél meggyőzőbb magyarázatot is találnom két kitűnő cikk segítségével.

Az egyikben, D. Máta Mária *Igekötőrendszerünk történetéből* című munkájában – álláspontját többek véleményével alátámasztva – a következőket írja: „A határozószók igekötővé válása – a nyelvi elemek szemszögéből nézve – annak az általános nyelvfejlődési folyamatnak, tendenciának az egyik megnyilvánulása, melynek során a megfelelő nyelvi jel jelentése a konkrétól halad az átvitt felé, az átvitt, elvont jelentésből pedig a grammatikai funkcióba (Deme: NyK. LIV, 25). A nyelvi rendszer szempontjából nézve pedig azt mondhatjuk, hogy az új kategória, az új szófaj az igealkotás, illetve az aspektus bonyolultabb és árnyaltabb kifejezése számára nyújt új módozatokat, új eszközöket. Kibontakozása révén nyelvünk szintetikuságának foka erősödik tovább (vö. Bárczi, MnyÉletr. 181, Skalička: IgGrSzem. 72–76, NytudÉrt. 58. sz. 299)” (D. MÁTAI 1989: 19).

A másik cikkben, Ladányi Mária *A jelentés szerepe az igekötők kapcsolhatóságában: a szét- igekötő kapcsolódási lehetőségei* című munkájában (LADÁNYI 1998) pedig igen meggyőzően bizonyítja, hogy a *szét-* egyes – egymástól jelentősen különböző – jelentései egymásra épülnek, a *szét-* igekötővel alkotott igék jelentéscsoportokat alkotnak.

Természetesen az *össze-* igekötő jelentésszerkezete nem esik teljesen egybe a *szét-* igekötő jelentésszerkezetével. Ellentétes alapjelentésüknek megfelelően különböző igékhez kapcsolódnak – az ÉrtSz.-ben előforduló 380 *össze-* és 132 *szét-* igekötős ige közül mindössze 60 azonos alapigéjű pár aláható.

Ennek megfelelően az *össze-* igekötő jelentésszerkezete bonyolultabb, többek között a *szét-* igekötő nem rendelkezik a következő jelentésekkel: 'sok különböző dolgot rendszertelenül halmozva' – *összeeszik, összeiszik, összeolvas, összevásárol*; 'sok különböző helyen egy bizonyos felületen' – *összefirkál, összeken, összemaszatol, összeecsókol* stb. Mégis úgy gondolom, hogy az idézett cikkek segítségével elég jól magyarázható az a folyamat, amelynek során az eredendően ellentétes jelentésű *szét-/össze-* igekötőpár jelentése azonos igékhez kapcsolódva egybeesik. A gondolatmenet a következő:

A *szét-* és az *össze-* igekötők eredeti jelentése az irányjelentés. Ebben az esetben antonimák keletkeznek: *szétszalad – összeszalad, szétfut – összefut, szétfolyik – összefolyik, szétnéz – összesnéz, széttekint – összetekint, szétrak – osszerak, széthúz – összehúz, szétdob – összedob, szétdobál – összedobál, széthány – összehány, szétköltözik – összeköltözik, szétválogat – összeválogat.*

A jelentés-eltolódás következő szintjén a kép módosul. A *szét-* igekötő esetében a két vagy több irányba történő mozgás a horizontális (pontosabban: síkbeli) növekedés képzetével jár együtt: az érintett dolog terjedelme, illetve felülete változik, nő, pl. *széttérül, szétlapul* (vö. LADÁNYI 1998: 158). Az *össze* esetében – a két vagy több különböző irányból egy helyre történő mozgás viszont a szűkebb térfogatra csökkenés képzetével jár együtt, pl. *összezsugorodik, összeeszik*. Ebben az esetben is antonimák keletkeznek: *szétlapít – összelapít, szétlapul – összelapul, szétnyom – összenyom, szétnyomódik – összenyomódik.*

A jelentés-eltolódás azonban folytatódik. A *szét-* igekötő esetében elmondható, hogy amennyiben a széttartó mozgás egy bizonyos mértéket meghalad, az összetartozó részek kapcsolata megszűnik, azaz minőségi változás következik be, az egész részreire válik, pl. *szétpereg* (vö. LADÁNYI 1998: 159). Az *össze-* igekötő esetében egy kicsit más történik, amennyiben az egy helyre irányuló mozgás egy bizonyos mértéket meghalad, a különálló részek kapcsolata létrejön, azaz itt is minőségi változás következik be, a részek egységes egésszé válnak, pl. *összeolvad*. Ebben az esetben is antonimák keletkeznek: *szétkapcsol – összekapcsol, szétszerel – összeszerel, szétcsavar – összezsavar, szétszed – összeszed.*

És végezetül a jelentés-eltolódás utolsó mozzanata, ami akkor jelenik meg, amikor az alak, terjedelem, felület változása, illetve a részekre válás olyan mértéket ölt, hogy az eredeti (épnek tekintett) állapot megszűnik: az ép egész (alak)változásával és/vagy részreire bomlásával a dolog károsodása, romlása vagy pusztulása következik be (vö. LADÁNYI 1998: 159). Valószínűnek látszik, hogy ez utóbbi fázis jelentését – az *össze-* igekötő esetében – előkészíti egy köztes szint, ami a *szét-* igekötő esetében nem mutatható ki. Ilyenek a már említett: 'sok különböző dolgot rendszertelenül halmozva', pl. *összeeszik*; 'sok különböző

helyen egy bizonyos felületen’ – *összefirkál, összeken* stb. Mindkét jelentés a cselekvés – normálistól eltérő – intenzív, felfokozott voltára utal. Ennek megfelelően az eredeti (épnek tekintett) állapot megszűnése az *össze-* esetében az egész felületet érintő, több irányból származó, intenzív ráhatás képzetét kelti, keltheti. Ha úgy tetszik, az eredmény ugyanaz, vagyis a dolog használhatatlanná vált, de míg a széttépett levél, illetve széttört váza állhat két darabból is, az összetépett levél, illetve összetört váza biztosan több mint két darabból áll. Egyértelműen ezen a szinten jelennek meg a szinonimák: *szétrombol – összerombol, szétroncsol – összeroncsol, széttép – összetép, szétszaggat – összeszaggat, széttör – összetör, szétzúz – összezúz, széttapos – összetapos, széttipor – összetipor, szétmorzsol – összemorzsol, szétmar – összemar, szétrág – összerág, szétver – összever, szétdúl – összedúl, szétzilál – összezilál* stb.

Amint az az iménti példákból is jól látható, valójában itt már – egy szemantikai értelemben – szűk igecsoportról van szó. A destruktív jelentésű igékhez kapcsolódva az *össze-*, illetve a *szét-* már valódi igekötők, eredeti irányjelentésük elhomályosult, grammatikai funkciójuk: az ige befejezettségének, illetve eredményességének jelölése. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a szótárakban megadott ’szét, darabokra’ jelentés, amit többen az *össze-* igekötőnek tulajdonítanak, valójában az alapige jelentésének része, nem az igekötőé. Ugyanakkor az is nyilvánvalónak látszik, hogy szemantikai értelemben nem véletlen az, hogy a *szét-*, illetve az *össze-* igekötő éppen destruktív igékhez kapcsolódva jelöli a befejezettséget/eredményességet, hiszen ez következik jelentésszerkezetükből.

Végezetül néhány – a dolog összetettségét érzékeltető – megjegyzés. Az ÉrtSz.-ben 60 olyan *szét-*, illetve *össze-* igekötőt tartalmazó igepár található, amelyeknek alapigéi megegyeznek. Némileg bonyolítja azonban a képet az a tény, hogy az igepárok jelentősen eltérnek nemcsak jelentéseik számában, hanem abban is, hogy milyen szavakhoz kapcsolódnak. A viszonylag könnyen összehasonlítható igepárok mellett: *összeköltözik 1 – szétköltözik 1, összeszerel 1 – szétszerel 1, összeválogat 1 – szétválogat 1*, többségben vannak olyanok, ahol jelentős különbség mutatkozik az adott igék jelentéseinek számában: *összeáll 6 – szétáll 1, összecsap 7 – szétcsap 3, összemegy 6 – szétmegy 9, összezúz 2 – szétzúz 5*. A mai nyelvhasználatban mindegy, hogy a levelet *szét-* avagy *összetépjük*, egy vérszomjas fenevad, például egy farkas viszont ma már csak *széttépheti* a bárányt, de nem *tépheti össze** – bár régen ez lehetséges volt, vö. *Ha az [oroszlán] szét találja törni tömlőcét, / Ugy összetéphet, úgy széjjeltagolhat, / Hogy lelked sem marad meg a pokolnak!* (Petőfi).

* A példa Gecső Tamástól származik.

Ez mindössze annyit jelent, hogy a vizsgált kérdés pontosítása érdekében valószínűleg érdekes megállapításokra vezetne egy-egy nagyobb, szemantikai értelemben összetartozó csoport tagjainak összes jelentésének egybevetése. Különösen így van ez, ha meggondoljuk, hogy az imént tárgyalt jelenség korántsem csak az *össze- / szét-* igekötőpárt illeti. További elemzésre várnak a következő példák: *Bevasalta az összes ruhát – kivasalta az összes ruhát, betört az ablak – kitört az ablak, leégett a bőre a napon – felégett a bőre a napon, lefejtette a pulóver ujját – felfejtette a pulóver ujját, lesöpörte a járdát – felsöpörte a járdát* stb.

Ugyancsak igen tanulságosnak ígérkezne a kérdés kontrasztív vizsgálata, mert ez univerzális korrelációk felfedezésére is vezethetne (ULUHANOV 1996: 187). Például még két olyan eltérő felépítésű nyelvben, mint az orosz és a magyar, a vizsgált igekötők jelentésszerkezetében feltűnően sok a hasonlóság.

Irodalom

- АНМАНОВА 1966 = АХМАНОВА О. С. Словарь лингвистических терминов. Москва, 1966.
- BALALIKINA 2000 = БАЛАЛЫКИНА Э. А. Словообразовательная энантиосемия в кругу смежных явлений In: Русский язык: исторические судьбы и современность. Международный конгресс русистов-исследователей. Тезисы докладов. Москва, 2000. 178–179.
- D. MÁTAI Mária: Igekötőrendszerünk történetéből. In: Magyar Nyelv 1989/1: 9–28.
- ÉrtSz. = A magyar nyelv értelmező szótára I–VII. Budapest, ³1980.
- KÁLLAI R. Gábor: Radikális alkalmazkodás. In: Népszabadság 2001. október 26. 18. old.
- LADÁNYI Mária: A jelentés szerepe az igekötők kapcsolhatóságában. In: Elemszerkezet és linearitás. A jelentés és szerkezet összefüggése. Budapest, 1998. 149–163.
- LESz 1990 = Лингвистический энциклопедический словарь. Москва, 1990.
- MÉRŐ László: Észjárások. A racionális gondolkodás korlátai és a mesterséges intelligencia. Budapest, 1989.
- MNyK = A magyar nyelv könyve. Budapest, 1991.
- NOVIKOV 1978 = НОВИКОВ Л. А. Антонимия и словари антонимов. In: Львов М. Р. Словарь антонимов русского языка. Москва, 1978. 5–28.
- NyK = Nyelvművelő kézikönyv I–II. Budapest, 1983–1985.
- ULUHANOV 1996 = УЛУХАНОВ И. С. Единицы словообразовательной системы русского языка и их лексические реализации. Москва, 1996.
- ZSILKA János: Az ellentét szerepe a szó, illetve mondat szerkezet jelentésében – palintónia. In: Az ellentét szerepe a szó és a mondat jelentésében. Budapest, 1987. 5–145.

«Лишние люди» или шиллеровский дуализм
в интерпретации Тургенева

Если Павел Анненков справедливо назвал 1840-е годы «замечательным десятилетием», то мы можем с такой же справедливостью перенести это определение на 1850-е годы в творчестве Тургенева. Повести, рассказы и романы, написанные в этот период, принадлежат к выдающимся и вечно актуальным произведениям русской литературы XIX века. При обзоре богатой специальной литературы, занимающейся явлением «лишнего человека», а также эстетическим и общественным фоном этой темы, может подняться вопрос: возможно ли найти новую точку зрения, или уловить недооцененные моменты в комплексе проблем?

Тайна истинно значительных произведений именно в том, что они всегда могут показаться с неожиданной стороны, освещая при этом новые связи и провоцируя новые вопросы. Общеизвестно, что в повестях и романах, как *Рудин*, *Ася*, *Фауст*, *Дворянское гнездо*, варьируются проблематика чувств и психологической мотивации действия героев, вопросы столкновения жизни и идей. «Литературность» мужских фигур (образованность, сознательное или бессознательное подражание эталонам) обычно претерпевает поражение перед «оригинальностью» героинь. А поединок разыгрывается – как следует – на свидании. В романе *Дворянское гнездо* уже более комплексно изображаются вышеупомянутые проблемы, и функция свидания немножко переосмысливается. Но в *Рудине*, *Асе* и до некоторой степени и в *Фаусте* оно стоит в центре действия, вернее, само действие нанизано на более длинную или короткую цепь свиданий. Сравнивая друг с другом эти тургеневские ситуации и возможные литературные праобразы (*Онегин*, *Фауст* Гете), небезынтересно исследовать вопрос: почему именно *свидание* является полем битвы между двумя противоположными отношениями к жизни и любви? И почему *должны* столкнуться «литературность» и «оригинальность»? Это повторение в сюжетостроении названных произведений дает нам право искать причины в «литературности» самого Тургенева, конечно, не совсем в том смысле, как у его героев. Н. Ф. Буданова пишет, что для Тургенева также как и для

Достоевского больше всех из русской литературы «характерно широкое использование художественных образов, параллелей, реминисценций, парафраз, цитат из произведений русских и западных писателей» (Буданова 1987: 7). В рамках этой статьи возможно только кратко изложить некоторые эстетические и литературные параллели тургеневских произведений, сосредоточивая на дуалистическом построении образов и на теме свидания.

1. Литературность versus оригинальность

В ранних произведениях Тургенева уже мы встречаем т. н. рефлектирующего героя, или по определению Достоевского, книжника. Он характеризовал этим словом своего подпольного человека, в образе которого много общего с «лишним человеком» Тургенева (мы ссылаемся опять на монографию Будановой, в главе *У истоков подполья* дается разбор филологических и типологических связей). А понятие *рефлектирующий человек* связано с кружком Станкевича и получает подробную (почти литературную) разработку в переписке Белинского (см. Дуккон 1992: 96–120).

В рассказе Тургенева *Андрей Колосов* три главных персонажа – Андрей, Варя и Николай (Нарратор) – представляют собой различные оттенки «литературности» и «оригинальности». Действие рассказа и характеристика действующих лиц передается в интерпретации одного из них, Рассказчика-Николая. Он причисляет себя к людям, «которые любят размышлять о собственных ощущениях» (ТУРГЕНЕВ 1980: 30), и преобладает в них сентиментальность. По этому оригинальность Колосова и Вари он видит в их способности быть естественным:

Варя

«Варя была девушка очень обыкновенная, – а между тем таких девушек весьма немного на святой Руси. Вы меня спросите: отчего? Оттого, что я никогда не замечал в ней ничего натянутого, неестественного, жеманного: оттого, что она была простое, откровенное, несколько грустное создание» (ТУРГЕНЕВ 1980: 18). Пушкинская Татьяна тоже была «несколько грустное создание»!

Андрей

«И если ясный, простой взгляд на жизнь, если отсутствие всякой фразы в молодом человеке может назваться вещью необыкновенной, Колосов заслужил данное ему имя. В известные лета быть естественным – значит быть необыкновенным» (ТУРГЕНЕВ 1980: 33).

Читатель, конечно, не должен отождествляться с мнением «рефлектирующего» Нарратора, и может различать «простоты и откровенности» Вари от «естественности» Колосова. В их релятивной оригинальности по крайней мере создается антипод к сентиментальному, размышляющему о своих ощущениях типу – который был известен молодому Тургеневу не только из русской и немецкой литературы, а по собственному опыту в кружке Станкевича, на фоне которого разыгрывался его сложный роман с Татьяной Бакуниной. Философствующие сестры Бакунины дали Тургеневу повод определить положительные черты своих героинь как раз в противоположном качестве: в естественности, отзывчивости, умении любить и страдать.

Тема оригинальности снова появляется в рассказе *Гамлет Щигровского уезда*. Монолог уездного Гамлета и изображение пошлости провинциальной жизни создают резкий контраст. В самохарактеристике желчного чудака мы встречаемся с известными атрибутами, т. е. рефлексией и недостатком оригинальности: «я тоже заеден рефлексией, и непосредственного нет во мне ничего»; «я именно и гибну оттого, что во мне решительно нет ничего оригинального», «Я, должно быть, и родился – в подражание другому... Ей-богу! Живу я тоже словно в подражание разным мною изученным сочинителям» (ТУРГЕНЕВ 1984: 181–182).

В *Дневнике лишнего человека* еще теснее и сложнее переплетаются недостаток оригинальности, склонность к рефлексии и литературность героя. В образе Чулкатуррина собраны и утрированы все элементы т. н. кружковой психики (они промелькали уже и в вышеупомянутых рассказах).

Очень интересно, что с середины 1850-х годов появляются у Тургенева «книжники» в немножко поэтизированном виде: Рудин, г. Н из *Аси*, Павел Александрович из *Фауста* также принадлежат к рефлектирующему типу, отличаются «литературностью», но лиризм в основном тоне произведений смягчает гротескный или жалкий характер героев. Их связывает с предыдущими фигурами образованность: почти всегда те же

авторы и произведения повторяются в репертуаре – Гете, Шиллер, вообще, немецкая философия и литература и конечно Пушкин. Рудин читает Наталье гетевского *Фауста*, *Письма* Беттины, Новалиса: «...Рудин был весь погружен в германскую поэзию, в германский романтический и философский мир и увлекал ее за собой в те заповедные страны» (ТУРГЕНЕВ 1968: 63). Наталья сама читает Пушкина еще до приезда Рудина, и нетрудно заметить в ее образе некоторые похожие на Татьяну черты характера (см. характеристику в главе V), как например задумчивость, не очень блестящая внешность, зато глубокая внутренняя работа души. Но есть и важная разница между ними: Татьяна воспитывается на сказках няни и сентиментальных романах XVIII в., а Наталья читает исторические книги (не по своей охоте, а по распоряжению матери) – и знает наизусть всего Пушкина, а это по своему выбору. (Подробно сравнивает *Онегина* и *Рудина*, в том числе женские образы: SEELEY 1991.) Утверждение суверенности характера Натальи есть важный момент в романе: именно в этом заключается гарантия оригинальности. Коренная разница в отношении к литературе Рудина и Натальи в том, что для него литература красивый предмет, который одновременно служит средством самоутверждения и искушения неопытного сердца, а для нее литература является экзистенциальным переживанием, питанием души. В литературности Рудина недостает именно оригинальности и суверенности мнения: за красноречивой поверхностью, за позированием скрывается глубокая уязвленность, шаткость его личности. Интересно, что Тургенев не идет дальше в анализе души героев; его больше занимает само столкновение и разоблачение поверхности, чем корень недуги сентиментальной, рефлектирующей души. Немецкий филолог, П. Тирген указал на соприкосновения между *Философическими письмами* Шиллера и образом Рудина: в обоих произведениях важную роль получает антиномичность образов (THIERGEN 1980). У Шиллера полюсы головы и сердца представляют Рафаел и Юлиус, у Тургенева Рудин и Наталья. Тирген приводит текстовые параллели, которые свидетельствуют о сознательной интерпретации и использовании *Философических писем* Тургеневым. Сущность тургеневской рецепции он видит в стремлении к синтезу противоборствующих дуалистических принципов:

«Turgenevs denken kreist darum, ob und wie das dualistische prinzip, das wesentlich antagonistisch ist, zur Synthese gebracht werden kann, ohne in trügerisch harmonisierende

Schablonen oder Wunschvorstellungen gezwängt werden zu müssen. [...] Turgenev und Schiller sind, Dichter-Denker', die die Personalunion von Literatur und Philosophie bewußt anstreben» (THIERGEN 1980: 2–3).

На мой взгляд, именно эта философичность объясняет т. н. переходный характер («неоконченное существо») образа Рудина: писателя больше интересовали столкновения между персонажами, представляющими определенных идей романтической эстетики, чем психологический анализ души.

В *Рудине*, после рокового свидания у Авдюхина пруда, автор благоустраивает судьбы действующих лиц. Своего Рудина, с которым в 3–11 главах он обходился иронично, превращает в донкихотствующего скитальца – и ирония передает место жалости. В монографии Seeley посвящена глава этой темы ('Hamlet and Don Quixote' – *Rudin*) и приведена параллель между Рудиным и двумя литературными праобразами, Гамлетом и Дон Кихотом: будто до 11 главы Рудин представлял собой гамлетовский тип, а в конце романа – донкихотовский. Нам кажется, в герое Тургенева как раз не достаёт тех качеств, которые делают человека Гамлетом или Донкихотом: серьёзность и приверженность, значит, он остаётся лишь полу-Гамлетом и полу-Донкихотом, т. е. «неоконченным существом». Наталья разочаровывается в Рудине не из-за того, что он недостаточно любит её, а потому, что он не принимает всерьёз собственные идеи, нет ничего общего между его жизнью и словом. От этого он и не может быть оригинальным, в противовес литературным квази-праобразам.

Эта схема повторяется в *Асе и Фаусте*: оба героя играют роль искусителя, когда при помощи литературы возбуждают страсти в неопытных, чистых сердцах, а сами остаются теплыми. Здесь перекрещиваются две библейские ассоциации: первое искушение человека в Раю (*Бытие 3*, общая схема – незнающего «просвещать», сделать знающим добра и зла) с одной стороны, а теплое состояние с другой (*Откровение 3, 14–19*), то есть общее качество тургеневских рефлектирующих героев, которых слово не обязывает. (Не случайно, что подобные рефлектирующие фигуры Достоевского – Мечтатель из *Белых ночей* и подпольный человек – сознают греховность этого положения, хотя выбраться из него не могут.) Особенность искусства Тургенева в том, что он сумеет передавать самые серьёзные, трагичные противоречия человеческого бытия поэтично. Трагизм или способность переживать драматичность жизни в его мире

представляют такие женские фигуры, как Наталья, Ася, Вера, Лиза (*Дворянское гнездо*) а из мужских: трагикомичный Чертопханов (*Записки охотника*), Лаврецкий, Базаров, Мартын Харлов (*Степной король Лир*), то есть лица, способные на сильные чувства, страсти или самоотречение. Лиризм и поэзия уравнивают крайности в тургеневских произведениях: в столкновении этического (женские фигуры) с эстетическим началом («искусители», рефлектирующие герои) борются равные силы, и в конце нет ни абсолютно побежденного, ни абсолютного победителя. Ведь за Рудиным остается добрая память в Басистове и в Лежневе; господин Н. в *Асе* заключает свои воспоминания с легкой меланхолией, в которой смешивается самооправдание с амбивалентной памятью страстной девушки («огня») и настоящей любви. В *Фаусте* последнее слово тоже остается за героем (рассказ от первого лица дает возможность на это), в котором заговаривает раскаяние и самооправдание. Он приводит аналогию из детства: как некогда легкомысленно разбил алебастровую вазу, теперь также легкомысленно стал причиной смерти Веры. В этих «рефлектирующих» фигурах Тургенева литературность обычно сопровождается с инфантильностью: Рудин, г. Н. и Павел Александрович исполняли роль искусителя довольно беспечно, не думая о влиянии своего поведения, своих слов и жестов на другое лицо. Литературу, как сладкий яд, накапывали они в неопытные, но страстные сердца, а от «неожиданного результата» испугались. Но Тургенев все-таки не совершает правосудие над своими героями: пусть читатель делает это, если угодно ему. В письме М. Н. Толстой от 25 дек. 1856 г. (6 ян. 1857 г.) он пишет, что *Фауст* создавался под меланхолическим настроением прощания с счастьем: «*Фауст* был написан на переломе, на повороте жизни – вся душа вспыхнула последним огнем воспоминаний, надежд, молодости» (Тургенев: Письма, т. 3, 1962: 65).

В произведениях Тургенева не только лишние люди, но и их положительные антиподы-женщины имеют общие атрибуты. Таковы именно: естественность, цельность, связь с *живой жизнью* (употребляя выражение Достоевского), способность отдаться без колебаний. И, кроме этого, они восприимчивы ко всему *прекрасному и высокому*. В эстетике Шиллера есть некоторые моменты, применимые к тургеневским персонажам, особенно девушкам. Среди примечаний к трактату *О наивной и сентиментальной поэзии* находятся очень интересные авторские комментарии о том,

как следует правильно понять категорию Наивного. В одном из них он приводит пример из области садоводства: нет ничего общего с Наивным, когда лопух зарастет плохо ухоженный сад, зато можно уловить что-то Наивное в свободном стремлении ветки выйти из рамок строго построенного французского сада:

«Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem Garten, der schlecht gewartet wird, das Unkraut überhand nimmt, aber es hat allerdings etwas Naives, wenn die freie Wuchs hervorstrebender Äste das mühselige Werk der Schere in einem französischen Garten vernichtet» (SCHILLER 1946: 216).

Как будто Наталья и Ася были такими «ветками», стремящимися перерастить свои искусственные границы (воспитание матери, предрассудки среды). В образе Веры шиллеровское Наивное показывается в форме детскости (2-е письмо П. А.):

«Вера Николаевна не походила на обыкновенных русских барышень: на ней лежал какой-то особый отпечаток. Меня с первого раза поразило в ней удивительное спокойствие всех ее движений и речей. Она, казалось, ни о чем не хлопотала, не тревожилась, отвечала просто и умно, слушала внимательно. Выражение ее лица было искреннее и правдивое, *как у ребенка*, но несколько холодно и однообразно, хотя и не задумчиво. Веселую она и бывала редко и не так, как другие: *ясность невинной души, отрадное веселости, светилось во всем ее существе*» [курсив – А. Д.].

«*Das Naive der Denkart kann daher niemals eine Eigenschaft verdorbener Menschen sein, sondern nur Kindern und kindlich gesinnten Menschen zukommen. Diese letztern handeln und denken oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der großen Welt naiv; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, das sie es mit einer verderbten Welt zu tun haben, und betragen sich selbst an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unschuld, wie man sie nur in einer Schäferwelt findet*» (SCHILLER 1946: 219) [курсив – А. Д.].

В этих цитатах нетрудно заметить созвучие выражений *Unschuld* и *невинность*, *Kinder und kindlich gesinnte Menschen* и *как у ребенка*, но не только на уровне определений и метафор улавливается сходство, а в общей концепции оригинальности, естественности. Женские образы Тургенева, конечно, имеют и настоящие прототипы; в примечаниях 28-го критического издания дается подробный филологический фон произведений. Вера Николаевна, например, «снята» отчасти с Марии Николаевны Толстой. Но поэтический образ все-таки не фотокопия, а трансформация и сгущение

действительности, по этому в подтексте можно обнаруживать и литературные ассоциации.

В образах «лишних людей» также можно почувствовать что-то близкое с эстетикой Шиллера: именно *в поэтизованности* прежнего жалкого и желчного рефлектирующего типа. Категорию Сентиментального Шиллер употребляет не в отрицательном значении, а как противоположность Наивному, и она служит у него общим выражением современности. Антиномии золотого века и цивилизации, наивной и сентиментальной поэзии, детскости и искусственности свидетельствуют о дуалистическом мышлении Шиллера и вообще романтической философии. У Тургенева этот дуализм отражается в разных формах: в *раздвоенности* рефлектирующего героя, в столкновении двух различных начал (женского-наивного-оригинального – мужского-раздвоенного-искусственного). Эти параллели и ассоциации из романтической эстетики, конечно, являются лишь одним слоем произведений Тургенева середины 1850-х гг. Но они помогают глубже понимать проблему «лишнего человека» и позицию самого писателя, как и вышеупомянутое письмо свидетельствует об этом. Я не согласен с мнениями, по которым Тургенев «отрицает романтико-индивидуалистическое отношение к жизни» (Курляндская 1977: 18). Он разоблачает ущербность этого отношения, сквозь лиризм просвечивают недостатки героев (эгоизм, инфантильность, фразы и т. п.), но, с другой стороны, отзывчивость оригинальных женских фигур к проповеди «искусителей» указывает на что-то ценное, с которым эти последние обладают: это знание об идеале, мечта о счастье, о высшей степени существования, по которой душа тоскует. Разница скрывается в серьезности стремлений: проповедующие не верят в свои идеалы настолько, чтобы отдать жизнь, а слушательницы готовы действовать в силу идеала без расчета, от всего сердца.

2. Свидание

Схема свидания создана Пушкиным в *Онегине*. Обязательные реквизиты: сад или какое-то уединенное место, психическая напряженность одного или обоих персонажа, недосказанность, неопределенность чувств героя в то время, когда героиня ожидает ответа на признание в любви. Структура *Онегина* строится симметрично. Первое

свидание рассказывается в гл. Четвертой, ответ Онегина на письмо Татьяны начинается с *исповедью* – «Примите исповедь мою: / себя на суд вам отдаю» – и оканчивается с *проповедью* – «Учитесь властвовать собою; / Не всякий вас, как я, поймет; / К беде неопытность ведет» ... «Так проповедовал Евгений».

На втором свидании, в гл. Восьмой, роли переменяются: Онегин пишет письмо, и он получает урок от Татьяны. Равновесие в произведении Пушкина внушает мысль, если счастье проиграно, так все-таки есть возможность познать самого себя, за иллюзиями увидеть истину. Таким образом законченность и открытость одновременно являются свойствами *Онегина* – «романа возможностей», как мы читаем в тонком и глубоком анализе С. Г. Бочарова: «Реальность, включающая в себя богатство возможностей, как иного хода действия и судьбы героев, так и возможностей будущего романа, литературного развития – вот, что такое *Евгений Онегин*» (БОЧАРОВ 1990: 36).

Тургеневские свидания являются более драматичными. Очень важную роль получает роковой момент (*kaîros* – удобный случай): если люди пропустят его, не повторится больше. У Пушкина тоже нет возврата к пропущенному счастью, но последнее взаимное объяснение в любви виртуально (в поэзии, т. е. в вечности) соединяет Онегина и Татьяну. На *свиданиях* Тургенева всегда разбивается алебастровая ваза (смерть в конкретном или переносном смысле, как смерть души, любви, надежды, идеала). Героини переживают роковой момент экзистенциально, в драматичности «теперь или никогда», а мужчины постараются превращать драматичность в лиризм, отдалять моментальность выбора в будущее, в мир идей. По этому кажется нам возможным читать эти повести и романы в свете шиллеровской эстетики: пропущенный момент счастья дает повод к вечной тоске по потерянному раю, т. е. к основному мироощущению современного / сентиментального человека.

Литература

- БОЧАРОВ С. Г. О реальном и возможном сюжете («Евгений Онегин»). // В кн.: Динамическая поэтика. От замысла к воплощению. Москва, 1990.
- БУДАНОВА Н. Ф. Достоевский и Тургенев. Творческий диалог. Ленинград, 1987.
- КУРЛЯНДСКАЯ Г. Б. Структура повести и романа И. С. Тургенева 1850-х годов. Тула, 1977.
- ТУРГЕНЕВ И. С. Записки охотника. Москва, 1984.

ТУРГЕНЕВ И. С. Полное собрание сочинений в 28 томах. Соч. в 15 томах. Т. 7. Письма 3, 1962.

ТУРГЕНЕВ И. С. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Сочинения в 12 томах. Т. 4.
Москва, 1980.

DUKKON Ágnes: Arcok és álarok. Dosztojevszkij és Belinszkij. Budapest, 1992.

SCHILLER Friedrich: Philosophische und vermischte Schriften. Schillers Werke in zehn Bänden. Hrsg.
von Ernst Jenny. Band 10. Basel, 1946.

SEELEY F. F. Turgenev. Reading of his Fiction. Cambridge University Press, 1991.

THIERGEN Peter: Turgenevs Rudin und Schillers Philosophische Briefe. Vorträge und Abhandlungen
zur Slavistik. Band 1. W. Schmitz Verlag, Giessen, 1980.

Стилистические пометы в русско-венгерском словаре сленга

1. Пометы – существенная часть справочного аппарата как одноязычных, так и двуязычных словарей. Они (чаще всего в виде сокращений, графических знаков и др.) ориентируют читателя в основных компонентах содержания корпуса и во внутренней структуре словарной статьи.

В различных русских словарях употребляется различная терминология. Чаще всего употребительны термины «пометы», реже – «пометы и характеристики», а также «пометы и комментарии».

Помет в словарях может и не быть. Их наличие / отсутствие связано с характером словаря. Так, из наиболее известных русских словарей не имеется помет, напр., в *Словаре устойчивых словосочетаний*, *Прописная – строчная*, *Словаре паронимов*, *Строение русского слова*, *Словаре языка русских жестов*, а также в венгерском словаре *Russzicizmusok*. В словарях новых слов и значений (как в ежегодных, так и сводных) имеются не пометы, а описательные характеристики, выполняющие практически ту же функцию, напр., *качать права* (в простор., чаще неодобр.). В *Словаре эпитетов* пометы служат стилистическими характеристиками.

2. В составленном нами *Русско-венгерском и венгерско-русском словаре сленга* (SYCA Kiadó, 2001) наиболее важными являются **стилистические** пометы. Как и в словарях литературного языка, они служат для характеристики той части словарного состава, которая по тем или иным причинам ограничена в своем употреблении.

Ограничения эти могут быть обусловлены: 1) значением слова по различным признакам, 2) его принадлежностью к определенным пластам языка, 3) эмоционально-экспрессивной окраской, 4) другими причинами. Кроме этого, все приметы служат одновременно и обоснованием для включения данного слова в словарь в соответствии с теоретической концепцией, изложенной на стр. 6 словаря.

2.1. Важнейшей, основной ступенью указанной градации являются **семантические** признаки.

2.1.1. Среди них на первом месте стоят признаки, указывающие на те конкретные социальные, **социально-лингвистические сферы**, в которых возникло и/или употребительно данное слово.

Осознавая ограниченность объема и тем самым конечность демонстрационных возможностей нашего словаря (при почти предельных для удобства пользования однотомным словарем 630 страницах), мы смогли включить в словарь 7 основных сфер (А–Ж) со своими 37 подъязыками (а–м)*:

А)

а) жаргон картежников (kárty): *воздух* 1. ‘деньги’, *сфармазонить* ‘жульничать’, *шерстить* 4. ‘всё выиграть’.

б) лагерный ж. (lág): *баян* ‘пила’, *гуталин* 1. ‘Сталин’, *молитва* ‘инструкция перед выходом из зоны’.

в) ж. наркоманов (káb): *движок* 4. ‘игла’, *дрейф* ‘действие наркотика’, *кислотник* ‘наркоман, употребляющий ЛСД’.

г) ж. преступников (alv): *алтарь* ‘суд’, *воронок* ‘милицейская машина’, *замастырка* ‘симуляция’.

д) ж. проституток (prost): *гусак* 1. ‘богатый клиент’, *путана* ‘валютная проститутка’, *уголок* 2. ‘милиция’.

е) тюремный ж. (bört): *жар-птица* ‘электрическая лампочка’, *кондер* 1. ‘еда’, *разбодяга* ‘черпак’.

ж) ж. фарцовщиков (ker): *иконщик* ‘фарцовщик, торгующий иконами’, *мажорить* ‘торговать’, *мумия* ‘милиция самоуправления’.

Б)

а) больничный ж. (kórh): *мозгобойка* 1. ‘психитропное средство’, *помирашка* ‘умирающий больной’, *самолет* ‘раненый с подпираемой зафиксированной рукой’.

б) ж. компьютерщиков (szgér): *краказябла* ‘символ @’, *наколенник* ‘ноутбук’, *презерватив* 2. ‘предохранительная задвижка на флоппи’.

в) ж. летчиков (ger): *бог погоды* ‘метеоролог’, *загробное рыданье* ‘учебный самолет’, *колдун* ‘метеорологический воздушный мешок’.

* Из безграничного разнообразия довольствуемся макс. 2–3 примерами для каждого языкового слоя, с указанием в каждом случае нейтрального значения. Подъязыки даются в алфавитном порядке. Внутренний порядок примеров: подъязык (венг. помета): сленговое слово ‘нейтральное значение’.

г) ж. моряков (teng): *беска* ‘бескозырка’, *загранпосуда* ‘судно, совершающее заграничные рейсы’, *тельник* ‘полосатая рубашка моряка’.

д) ж. музыкантов (zen): *берлять* ‘есть’, *диез* 2. ‘тюрьма’, *металл* 1. ‘стиль хэви металл’.

е) ж. охотников (vad): *мелочь* 1. ‘низкий кустарник’, *тяга* ‘охота на птиц’.

ж) ж. таксистов (tax): *бомбовоз* ‘таксист, промышленяющий продажей водки’, *тачкодром* ‘стоянка такси’, *яша* 1. ‘милиционер ГАИ’.

и) шоферский ж. (aut): *дальнобойка* ‘трейлер’, *запор* ‘автомобиль Запорожец’, *разлука* ‘заводная ручка’.

В)

а) ж. гомосексуалистов (hom): *интермальчик* ‘мужчина-проститутка’, *опетушение* ‘изнасилование мужчины’.

б) детский язык (gyerm): *бибикать* ‘дудеть’, *дюдюкать* ‘мочиться’, *жиртрест* ‘толстый ребенок’.

в) молодежный ж. (ifj): *менингитка* ‘вязаная шапочка’, *ромка* ‘проигрыватель ЧД’, *ручняк* 1. ‘ручные часы’.

г) сленг панков (punk): *бабахать* ‘совокупляться (о мужчине)’, *злоба* ‘выражение восхищения’, *пятиборье* ‘групповой секс’.

д) семейный ж. (csal): *лапчатый шаг* ‘способ хождения’, *лога* ‘ложка’, *чаха* ‘чашка’.

е) язык слепых (vak): *решетка* ‘бумага Брайля’, *шило* 2. ‘игла’.

ж) студенческий ж. (főisk): *бестовый* ‘хороший’, *керосинка* 3. ‘институт нефти и газа’, *деревяшка* ‘лесотехническая академия’.

з) сленг хиппи (hip): *аскать* 2. ‘попрошайничать’, *митингнуться* ‘встречаться’, *мустанг* ‘вошь’.

и) школьный ж. (isk): *барон* ‘директор’, *двойбан* ‘двойка’, *мозгобойка* 2. ‘родительское собрание’.

Г)

а) спортивный ж. (sp): *блин* 4. ‘гантели’, *легионер* ‘спортсмен, играющий в иностранном клубе’, *полутяж* ‘спортсмен полутяжелого веса’.

б) ж. футболистов (futb): *мыло: судью на* ≈ ‘выкрик-критика в адрес судьи’, *сносить* ‘вывести игрока из игры ударом ноги’.

Д)

а) ж. журналистов (újs): *пресс* ‘пресс-конференция’.

б) ж. интеллигенции (égt): *Материк-большевик* ‘мемуарная трилогия Брежнева’, *переводило* ‘переводчик’, *Солж* ‘Солженицын’.

в) ж. кинематографистов (film): *озвездиться* ‘стать звездой’, *полковник 2.* ‘режиссер, чей фильм запрещен’, *поснимушки* ‘съемки’.

г) ж. писательский (író): *литер-ака* ‘писатель привилегированный’, *самогон* ‘рукопись в самиздате’, *Спас на крови* ‘дача писателя-конформиста’.

д) театральный ж. (szính): *приемка* ‘разрешение на показ, спектакля’, *суфлежка* ‘подсказка’, *сыр* ‘постоянное ядро зрителей’.

е) ж. ученых (tud): *Дау* ‘академик Ландау’, *кастрюля* ‘синхрофазотрон’.

ж) ж. художников (kműv): *домовой* ‘директор дома художников’, *покрас* ‘работа над картиной’, *тереть* ‘работать над картиной’.

Е)

а) канцелярский ж. (hív): *Семен (два Семена)* ‘совершенно секретно’, *трудоармеец* ‘человек, принуждаемый к общественно-полезному труду’.

б) партийный (párt): *открывашка 2.* ‘Черненко К. У.’, *поляна* ‘выпивка на лоне природы’, *этаж* ‘ЦК КПСС’.

Ж)

а) военный ж. (kat): *Алла Пугачева* ‘громкоговоритель’, *калаш* ‘автомат Калашникова’, *керосинка 4.* ‘самолет У-2’.

б) ж. КГБ (KGB): *контора* ‘КГБ’, *парикмахерская* ‘помещение для допросов’, *поминки* ‘выпивка’.

в) милицкий ж. (rend): *наружник* ‘агент наружного наблюдения’, *контора 1.* ‘милиция’, *палка 3.* ‘нераскрытое дело’.

2.1.2. Хронологическое расслоение указывает на наличие данного значения слова лишь в определенный отрезок исторического времени. (Пометами здесь служат цифровые обозначения отрезков времени, причем в словаре указываются лишь XVII–XIX вв., для XX же века указаны только годы или десятилетия.)

А)

а) XVII в.: *немецина 1.* ‘заграница’.

б) XVIII в.: *случай: быть в ≈е* ‘быть в фаворе’.

Б)

а) XIX в. *американская дуэль* ‘вид дуэли’, *мореплаватель* ‘ребенок, мочащийся в постель’, *рыбак* 1. ‘то же’.

В)

а) начало XX в.: *казенка*: *≈у править* ‘прогуливать школу’, *марксята* ‘марксисты’, *петр* ‘банкнота в 500 рублей’.

б) 1917–1922 гг.: *Чрезвычайка* ‘ВЧК’, *Чересчурка* ‘то же’.

в) 1920-е гг.: *немецчина* 2. ‘заграничные привычки’, *октябриться* ‘получать имя в революционном ритуале’, *сукомол* ‘комсомол, -ец’.

г) 1930–1980-е гг.: *шайба* 2. ‘печать для книг спецхрана’.

д) 1941–1945 гг.: *блат-майор* ‘богатый человек, спекулянт’, *Борис Петрович* ‘бронепоезд’, *наркомовские сто грамм* ‘порция водки перед атакой’.

е) 1945–1950 гг.: *самовар* ‘инвалид войны без рук и ног’.

ж) 1960-е: *хата* 5. ‘квартира «взаймы» для любовного свидания’.

з) 1970–1980-е гг.: *блевотная параша* ‘ленинградское отделение ТАСС’, *подпи-санти* ‘человек, подписавший документ-протест’, *уезжант* ‘эмигрант’.

и) 1985–1992 гг.: *пылесос* ‘турист-торговец’.

к) 1986–1989 гг.: *раиска* ‘бутылка водки (0,3 л)’.

л) до 1991 г. *деревяшка* ‘рубль’.

м) с 1991 г.: *бесик* ‘русский триколор’, *зайчики* ‘белорусский рубль’, *челнок* ‘частный торговец (сам привозит товар из-за границы)’.

2.1.3. Ареальное распространение указывает на наличие данного значения лишь (или главным образом) на данной территориально-географическом пространстве.

а) дальневосточное (tkel): *лоховоз* ‘трамвай’, *чимчигрыз* ‘китаец’.

б) ленинградское (len): *тюльпан* 1. ‘громкоговоритель’ *управа маляров* ‘местное отделение Союза художников’.

в) одесское (od): *джон* 1. ‘англичанин’, *кадык* ‘вор’, *муркет* ‘полицейский’.

г) Санкт-Петербургское (szpv): *выволочь* ‘провалить на экзамене’, *Монмартр* ‘участок Невского от Казанского собора до Садовой’, *утка* ‘двойка’.

д) сибирское (szib): *Соха* ‘сельхозакадемия’, *Ухмылка* ‘кафе Улыбка’.

е) уральское (ur): *гуделка* ‘троллейбус’, *катка* ‘банда шулеров’, *наушник* 3. ‘бюстгальтер’.

ж) (современное) эмигрантское (emigr): (Израиль, США) *малая Одесса* ‘район Нью-Йорка’, *русские* ‘эмигранты из СССР’.

з) южнорусское (déli): *лушпайка* ‘неопрятная женщина’, *отикуруивать* ‘всё выиграть у партнера в азартной игре’.

Кроме этих основных, имеются и пометы, репрезентирующие значительный местный ареал (напр., киевское [Kijev], *постоялка* ‘ночлежка’, Чернобыль и окрестности [Csernobil], *самосел* ‘незаконно вернувшийся житель зараженных радиацией мест’), а также профессиональный сленг, связанный с одним местом (русская редакция Би-Би-Си [BBC orosz adása] *пиздерача* ‘радиопередача’) и др.

2.2. Собственно стилистические пометы указывают на принадлежность к одному из двух функциональных стилей, находящихся «по обе стороны» границы, разделяющей субстандарт и нонстандарт.

2.2.1. Разговорный язык в основной своей массе охвачен и кодифицирован толковыми словарями различного уровня, словарями новых слов и значений и др.

В наш же словарь включена та значительная часть разговорной лексики, употребительной в живой, непринужденной, преимущественно устной речи (биз), которая еще не получила кодификации в стандартных словарях. Это весьма широкий диапазон (сюда входит как мин. 10% состава словаря), состоящий из таких слов как напр. *багажик* ‘состояние, богатство’, *бескозырка 2.* ‘алюминиевая крышка водочной бутылки’, *дурдом* ‘сумасшедший дом’.

2.2.2. Вторую группу составляют те, также многочисленные слова из категории т. наз. литературных **просторечий**, которые, подобно охваченным нашим словарем разговорным элементам (см. в 2.2.2.1.), в данных (преимущественно грубых) значениях и из-за своих резких оценок также не зафиксированы в стандартных словарях. (Слова этого круга обозначены пометой пр.) В качестве примеров могут быть приведены *мокрописка* ‘ребенок’, *тлпать 2.* ‘пить’, *хахаль* ‘любовник’.

2.3. Немалая группа помет обозначает **оценочные характеристики**, выражающие **эмоционально-экспрессивную окраску**. Их число в русских словарях доходит до десятка. Из них нами выделены 5 важнейших:

а) вульгарный (durva): *бздёжь* ‘страх’, *дрочун* ‘мужчина, занимающийся мастурбацией’, *жопендия* ‘задница’.

б) ироническое (gúny): *бодрячество* ‘чрезмерный энтузиазм’, *леопёрд* ‘старик’, *Лукич* ‘Ленин’.

в) обценное (trág)*: *блядуган* ‘юбочник’, *ёбарь* 1. ‘мужчина как секспартнер’.
г) уничижительное (lekics): *мелочь пузатая* 1. ‘дети’, 2. ‘мелкие люди’.
д) шутовское (tréf): *амортизатор* ‘презерватив’, *кишодав* ‘ремень’, *Коля* ‘Гельмут Коль’.

2.4. К числу **прочих** помет могут быть отнесены:

2.4.1. помета *szép* (в значении *szépitő*) обозначает **эвфемизм**, где перед соответствующим словом ставится знак =, причем эта помета

а) заключается в скобки, если за заглавным словом следует не только замененный им более вульгарный сленговой синоним, но и венгерское значение: *звоздец* (= *пиздец*) ‘vége’, *грёбанный* (= *ёбанный*) ‘ellenszenves’, или

б) ставится без скобок, если заглавное слово целиком тождественно замененному слову: *выёживаться* = *выёбываться*, *дерьмо* = *говно*, *ёрики-маёрики* = *ёб твою мать*.

2.4.2. выступающий в функции пометы графический знак ☹ (всегда в конце словарной статьи) предваряет **объяснения** страноведческого или этимологического характера, случаи более сложных каламбуров и т. д. Таких случаев более 800. Таковы, напр., *грачонок*, *пентагон*, *рашин-клюква*, *спутник*. (См. соответствующие расшифровки.)

2.5. Сочетание помет. Выражая качества, относящиеся к самым различным сферам, указанным в 2.2.1.–2.2.3., пометы могут сочетаться друг с другом практически в самых различных комбинациях.

Напр., *вошь* 1. ‘рубль’ 20-е г. + преступн, *выкакать* ‘зарабатывать’ ирон + разг, *высерок* ‘ребенок’ вульг + ирон, *губососка* ‘окурок’ урал + молод, *зэбьё* ‘КГБ’ милиц + ирон, *даренка* ‘подаренная коллегой книга’ писат + разг, *маячить* ‘иметь эрекцию’ молод + воен + шутол.

* Обценная лексика сама по себе не входит в сленг, но ее элементы как часть нон-стандарда появляются в качестве постоянных компонентов в сленговой речи.

FERINCZ ISTVÁN

Az első szláv nyelvű írók a fordításról

Mondandóm bevezetésül legyen szabad Mózes első könyvére, a Teremtésről írottakra hivatkoznom. Miután Isten megteremtette a víziállatokat, a csúszómászókat, valamint a szárnyasokat, így szólt: „...Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon” (Szent Biblia, magyar nyelvű fordította Károli Gáspár. Budapest, 1989. Ter 1, 26). „És formált vala az Úr Isten a földből mindenféle mezei vadat, és mindenféle égi madarat, és elvívé az emberhez, hogy lássa, minek nevezze azokat, mert amely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak neve. És nevet ada az ember minden baromnak, az ég madarainak, és minden mezei vadnak...” (Ter 2, 19 és köv.). Az elhangzottakból következik, hogy az ember csak akkor fog fel, különböztet meg és sorol be valamit tudatos létezésének egészébe, ha meg tudja nevezni, ha nevet ad neki, vagy jobban mondva: ha hagyja, hogy a megmutatózó valóság (a szó minden fonetikai esetlegességén túl) maga adjon nevet magának, és ugyanakkor a névadással alá is veti ezt a valóságot a saját törvényének. (Emlékeztetek, hogy az Úr úgy teremtette az embert, hogy az uralkodjon az egész földön, és a megismerés a teremtmények megnevezésével kezdődik!) Nem csoda, ha a primitív emberben az a benyomás támadt, hogy az igazi név felfedésével hatalomra tesz szert a megnevezett dolog felett, ennél fogva hajlamos volt a mágikus szóvarázslatra, ünnepélyes és célzatos névadásokra. Ennek megfelelően a név a Bibliában is sajátos módon megegyezik a megnevezett dologgal (személlyel) és különbözik is tőle: egyrészt azonos vele, másrészt helyettesíti. Innen Isten tulajdonnévének, a „Jahve”-névnek a tisztelete az Ószövetségben: ezt a nevet a tízparancsolat szerint (Kiv 20, 7) nem volt szabad „hiába” és könnyelműen kimondani. Röviden: a személyek, dolgok igazi nevének ismerete igen fontos volt az emberiség kezdetétől fogva, de különösen azután, hogy az Úr a bábéli torony lerombolása után az addig „egy nemzetség és egy nép” nyelvét összezavarta, „hogy meg ne értsék egymás beszédét” (Ter 11, 1–8). Az idegen nyelv megértéséhez vezető első lépcsőfokot ettől kezdve a tárgyak és élőlények Istentől kapott nevének az adott nyelven való ismerete, szövegben pedig helyes visszaadása, azaz fordítása jelenti.

Nem véletlen, hogy az orosz Őskrónika, a *Poveszty vremennih let* a szlávok történetének elbeszélését szintén onnan kezdi, hogy Noé három fia a vízözönt követően egymás között felosztják a földet, majd a bábéli torony építését írja le a krónikás, amikor az Isten az embereket 72 nyelvre, illetve népre választotta szét. A szlávok lakta területek Jáfetnek jutottak. A krónika ezen indításának rendkívül fontos funkciói vannak. Először is bekapcsolja a szlávok történetét a világ történelmébe, amivel jelzi, hogy a szlávok nem „gyökértelenek”, történelmük a világtörténelem része. Másodszor bekapcsolja a szlávokat az üdvtörténetbe, hiszen származásuk szerint az Isten által 72 népre szétválasztott emberek egyik csoportját alkotják, Jáfet törzséből származnak. Harmadszor, nyilvánvalóan könnyű Noétól a bibliai nemzetségi és nemzedéki lépcsőfokokon keresztül eljutni Ádámmal, akit Isten teremtett. Ezáltal a szlávok is megerősítést nyernek mint „Ádám leszármazottai” és Isten „teremtményei”. Negyedszer, a szlávok megerősítést nyernek mint olyan nép, amely más népekkel egyenrangú, mivel minden népnek közös őse Ádám, és minden nép Isten gyermeke. Végül, de nem utolsó sorban, a krónika bevezetője nemcsak az üdvtörténetbe kapcsolja be a szlávok történelmét, hanem az időt is hozzáköti az örökkévalósághoz, pontosabban azzal, hogy Ádámól indul ki (szó szerint összeadja az éveket Ádámtól a vízözönig, a vízözöntől Ábrahámmig) úgy tűnik az idő az isteni örökkévalóságból árad ki, így a szlávok történelme az egyetemes történelem és az idő kontinuitásába ágyazódik be. Ettől kezdve a krónika írója első számú feladatának tartja, hogy a szlávok közös eredetének állandó hangsúlyozása mellett, magyarázatot adjon a különböző szláv törzsek eltérő megnevezésére, egyáltalán az azonos gyökerek melletti másságra.

Amikor a IX. században szlávok első nagy tanítói, Konstantin-Cirill és Metód moráviai missziójukra készültek, nemcsak a szláv ábécét kellett megteremteniük, hanem a miszsióhoz szükséges szent könyvek fordítása révén megvetették az óbolgár alapú első szláv liturgikus és irodalmi nyelv alapjait is (erről bővebben lásd H. Tóth Imre *Cirill-Konstantin és Metód élete, működése*. Harmadik, átdolgozott kiadás. Bába Kiadó, Szeged, 2003). Jóllehet Cirill és Metód, valamint tanítványaik, Kliment, Gorazd, Naum, Angelarij és a többiek is írtak eredeti, nagy irodalmi értékű saját műveket is, ám munkásságuk nagyobb részét fordítások teszik ki. Ez indokolta teszi, hogy megismerkedjünk fordítói tevékenységükkel, illetve felvillantsuk azokat az elveket, amelyeket e tevékenységük során fogalmaztak meg.

A *Pannóniai legendák* XIV. fejezete (Pannóniai legendák. Cirill és Metód szláv apostolok élete. Fordította: F. Kováts Piroska. Európa, Budapest, 1978. 71) előadja, hogy az öt Moráviába küldő császári kihallgatás után „a Filozófus eltávozván, régi szokása szerint társaival együtt buzgó imádságba merült”. Csakhamar megjelent neki az Úr, aki meghallgatja a

neki szolgálók könyörgését, és (Konstantin) tüstént betűket szerkesztett, s írni kezdte az evangélium szavait: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige” (János I. 1) és így tovább. Az idézett rész jelzi, hogy evangéliumi szemelvényeket tartalmazó könyvről van szó, amelyet aprakosz evangéliumnak nevez a szakirodalom. A szlávok Apostola tehát legelőször a napi liturgikus gyakorlathoz nélkülözhetetlen evangéliumi szöveggyűjteményt fordította le, majd Moráviába érkezése után, „csakhamar lefordítván az egész egyházi szertartásrendet, megtanította őket a reggeli istentiszteletre, a horákra, a vecsernyére, az esti istentiszteletre és az ünnepi szertartásokra” (XV.). Tehát az evangéliumi szemelvények lefordításával nem merült ki Konstantin szláv fordítói és szervezői tevékenysége. Körülbelül egy év leforgása alatt elkészítette a legszükségesebb liturgikus könyveknek a fordítását is, amelyek lehetővé tették a szláv nyelvű szertartások végzését Moráviában.

Konstantin azonban nemcsak egy prózában írt előszóval látta el az evangéliumi szemelvényeket, hanem egy verses előszót is írt hozzá. Az *Előszó az evangéliumhoz* cím alatt ránk maradt vers kifejezi azt a lelkesült felelősségtudatot, amelyet szerzője a szlávok felvilágosítása ügyében érzett. A versben Konstantin a Szó, a Tudás hatalmát énekli meg, hiszen az írott szó az ember legsajátosabb birtoka, amit az Istentől kapott, ami elkülöníti a pusztán állati léttől, „táplálja az emberi lelket, megerősíti a szívet és az észet” (A versből egy részlet megtalálható *Előhang* címen: *A bolgár irodalom kistükre*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1969. 47).

Konstantin-Cirill az antik szövegek olvasásán iskolázott tudós volt, aki jól elsajátította a korabeli filológia elméletét és gyakorlatát. Fordítói gyakorlata során szerzett tapasztalatait elméletileg is feldolgozta egy művében, amely sajnos csak részben maradt ránk. Az ún. Makedón cirillika lapon, amely egy XI. század végéről, ill. XII. sz. elejéről való pergamenre írt kódextöredék, olvashatunk Konstantin fordítói elveiről.

Eleinte fordítói munkájában pontosan igazodott a görög szöveghez: szóról szóra, szerkezetéről szerkezetre fordított. Ez a törekvése a fordítandó szövegek isteni eredetével és sérthetlenségével magyarázható, amely kizárt bármiféle (értelmi és formai) változtatást, eltérést az eredetitől. Miközben maximális pontosságra törekedett, Cirill belátta, hogy a két nyelv természete nem teszi lehetővé a fordítás és az eredeti teljes lexikai és szórendbeli megfeleltetését. Arra törekedett, hogy az eredeti szöveg és a fordítás között tartalmi és lényegi azonosság legyen, ám a forma tekintetében ez nem mindig volt lehetséges. Ezért amikor fennállt annak a veszélye, hogy a szöveg értelme sérül, a mondanivaló nem lesz világos az olvasó számára, akkor Cirill lemondott a kor követelményét kifejező szó szerinti fordításról. Ezt az elvét pontosan és kategorikusan megfogalmazta Cirill a Makedón cirillika lapon (ún.

Gilferding-töredék): „mert nem a szavak a számunkra fontosak, hanem azok értelme”.

Következésképpen a pontos fordítás nem egyenlő a földhözragadt, szó szerinti, mechanikus fordítással, számára a szöveg szellemének és értelmének hű visszaadása volt a fő követelmény. Ebből adódik, hogy Cirill és Metód fordításai világosak és logikusak.

A két szaloniki testvér az evangélium bonyolult vallási filozófiájának, a Zsoltárok könyvének sajátos költőisége kifejezésére a „durva” szláv nyelvből hihetetlen nyelvi gazdagságot varázsolt elő. A szláv nyelvet számos, a mai bolgár és orosz irodalmi nyelvben is használatos sikeres tükörszóval (calque) gazdagította, mint pl. *злодей, злословить, лицемерие, откровение* stb. Cirill fordításait gazdag szinonimakészlet jellemzi: a görög szavak értelmének a szláv beszélt nyelvben leginkább megfelelő szavakat válogatja össze. Kerüli a szláv beszédre nem jellemző mondatszerkesztést, helyette a szláv nyelven megszokott szerkezeteket (pl. igeneves szerkezeteket) és alakokat használja (pl. rendszeresen a bolgár duális alakjait használja, vagy a görög birtokos esettel kifejezett birtoklást a szláv birtokos névmásokkal adja vissza). Cirill és Metód nyelvi tisztaságra törekedtek. Fordításaikban idegen szavak csak kis számban fordultak elő, minden görög szónak igyekeztek megkeresni a szláv megfelelőjét.

Az óbolgár fordítások nemcsak az eredeti görög szöveg pontos fordításai, hanem az ószláv nyelvi rendszerhez is jól illeszkednek, mivel Cirill a fordítás során tekintettel volt a szláv szavak kapcsolódási, szerkezet alkotói sajátosságaira. Ezen értő felhasználás révén az óbolgár nyelv olyan kifinomultságra tett szert, amely alkalmassá tette a kereszténység bonyolult filozófiai fogalmi rendszerének a frissen megkeresztelt nép számára is érthető kifejezésére.

Konstantin-Cirill fordítói munkásságáról tudósít a bolgár Joan Ekzarh is, aki ugyan nem volt közvetlen tanítvány, de a preszlávi irodalmi iskola egyik legismertebb, legszélesebb látókörű és legtermékenyebb írója volt. Fordításai közül legjelentősebb Damaszkuszi Szt. János *A pravoszláv vallásról* (За православната вяра) című művének 894–895 körül készült tolmácsolása, amely fordítás a bolgároknál *Egek* (Небеса) címmel vált ismertté, s amelyhez Joan Ekzarh írt egy előszót (Пролог). Ebből értesülünk, hogy „Konstantin-Cirill sokat fáradozott, hogy a szláv írás betűit megteremtse és az evangéliumból és az apostolok cselekedeteiből egy válogatást lefordítson”.

Konstantin halála után elsősorban Metódra hárult a legszükségesebb könyvek lefordítása. Metód, bár nem volt olyan irodalmi tehetséggel megáldott, mint öccse, de hívei és tanítványai, valamint a szláv érsekség iránti szeretetből és felelősségérzetből magára vállalta ezt a munkát is. Valószínű, hogy itt Moráviában fordította le testvére műveit görögből,

valamint az érsekség hétköznapi életének irányításához szükséges egyházi és világi jogszabályokat tartalmazó gyűjteményeket és egy egyházi törvénykönyvet, Nomokanonot. Joan Ekzarh ezekhez kiegészítésül szánta az egyházatyák tanításait tartalmazó könyvek fordítását. Ám ezen elhatározását bizonyos nehézségek, valamint önmagába, tehetségébe vetett bizalmának hiánya miatt halogatta. Csak néhány évvel később, Borisz fejedelem testvérének, Doks szerzetesnek a biztatására látott munkához. Miután elbeszélte fordítása létrejöttének történetét, végül – sok más középkori íróhoz hasonlóan – olvasóihoz fordul, hogy bocsássák meg hibáit. Itt fejtette ki fordítói elveit, amelyekre mint Konstantint is, a gyakorlati fordítói munka vezette.

Az első, amit szóvá tesz, hogy fordításában egyes helyeken nem mindig „ugyanazt a szót” találják, hanem egy másik általa választott szót, amelynek azonban ugyanaz az értelme. Ez esetben Joan Ekzarh a görög szavak polyszemiájára gondol, amikor azt mondja: nem mindig a görög szó első jelentését adja vissza, hanem egy másik szóval, amely jobban megfelel a fordítandó szöveg értelmének vagy egy rokon jelentésű bolgár szóval, amely világosabban fejezi ki a fordítandó lényegét. A továbbiakban Joan Ekzarh megalapozza azt a nézetét, hogy mindenekelőtt a fordítandó szöveg „értelmét” és a benne foglalt „érzéseket” kell a fordításban megőrizni, s nem szabad pusztán a szavak rabságában maradni. Helytelen, ha a fordító „pusztán az élettelen szavakra és értelmet nem hordozó betűkre ügyel, miközben figyelmen kívül hagyja a bennük foglalt lényegét, s csak arra figyel, hogyan hangzik a szó ajkunkon vagy hogyan cseng fülünkben”. Véleményének alátámasztására Dionüsziosz Areopagitát hívja segítségül, aki szerint a dolgok legadekvátabb és legpontosabb kifejezését kell megtalálni. Ezzel Joan szembehelyezkedik a szó szerinti, bukvalista fordítással, és azt vallja, hogy „a lényegét kell szláv nyelven világosan, a legrövidebb és leghűebb módon visszaadni”. Bevezetőjének végén azt a következtetést vonja le, hogy „nem mindig lehet a görög nyelvet pontosan fordítani egy másik nyelvre, de így van ez bármilyen más nyelv fordítása során is”. (ld. bolgár nyelven: Динев П., Куев К., Петканова Д. *Христоматия по старобългарска литература*. Изд. Наука и Изкуство, София, 1978. 70). Joan Ekzarh tisztában van azzal, hogy minden nyelvnek megvan a maga specifikuma, amely nehézségek elé állítja a fordítót, mert „egy szó kellemesen cseng az egyik nyelvben, a másikban pedig nem”. Gondolatának megvilágítására ezután példákat hoz fel arra, hogy ugyanaz a szó a görög nyelvben hímnemű, míg a szláv nyelvekben nőnemű vagy fordítva: a szláv nyelvek nőnemű szavainak a görögben hímnemű szavak felelnek meg. Ezzel azt kívánja illusztrálni, hogy fordításkor nem a szavakra, hanem a bennük foglalt lényegre kell ügyelni, mert csak a görög szavak nemére figyelő fordító tönkre teszi

a fordítást. Joan Ekzarh így fejezi be gondolatait: „mi, amikor más módon adtuk vissza ugyanazt a szót, ugyanazt a neki megfelelő értelmet fejeztük ki. Hiszen a tartalmuk miatt fordítottuk le ezeket a könyveket és nem csupán az azonos szavak kedvéért”.

Joan Ekzarh ezen nézetei a korszak fordítóinak „hivatalos” nézetévé váltak és tetten érhetők a korabeli fordítók felfogásában is. Pl. Simeon cár dicséretét megénekelő ismeretlen költő így ír: „Nagy Simeon... óhajtván tudni minden igéket, nagytudományú bölcs könyveknek titkát, ...nekem a tudatlannak megparancsolta munkálnom a leírt igéket [azaz a görög szavakat cseréljem ki szlávra – F. I.] értelmükre gondosan vigyázzván”. (A vers Lothár László fordításában olvasható: *A bolgár irodalom kistükre*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1969. 67.)

Itt most befejezem az első szláv irodalmi nyelv megteremtői fordítói tevékenységének és a fordításra vonatkozó nézeteiknek ismertetését. Ezek további vizsgálata rendkívül fontos és nézeteik elemzése korunkban is tanulságos. De az elhangzottak számomra azt is sugallják, hogy egy idegen nyelv és kultúra megismeréséhez, közvetítéséhez napjainkban, Európához való csatlakozásunk idején is hozzátartozik a fordítás és a tolmácsolás, mert a Biblia tanúsága szerint, amíg valami újat anyanyelvünkön megnevezni vagy visszaadni nem tudunk, nem igazán a sajátunk.

FILIPPOV SZERGEJ

«Обрядоверие» и раскол

(К постановке вопроса)

Тезис обличителей раскола о невежестве староверов, а тем самым и всей до-никонианской церкви, после победы никониан прочно вошел в интеллектуальную традицию русского образованного общества. Разновидностью упомянутого тезиса является определение древнерусского православия как обрядоверия. Суть явления «обрядоверия» состоит в неумении верующих отличить друг от друга статус догматов и обрядов и придании тем и другим одинакового значения, в подмене «важного» «неважным», в сведении всей практической силы религии к «техническому умению служить божеству». Н. Ф. Каптерев считал, что в России господствовал «чуждый духу и разуму истинного православия взгляд, что церковный обряд будто бы так же неизменен, как и самое вероучение, что высота и достоинство жизни православной церкви определяется не сохранением только неизменяемости вероучения, но и неизменяемостью раз усвоенного обряда», реформа Никона, по его мнению, и должна была сломить этот взгляд. Е. Е. Голубинский объяснял это смешение обряда и догмата отсутствием просвещения в Древней Руси. Поскольку обычаи остаются в употреблении без письменного закона, они могут быть разнообразными. Однако русские, будучи простыми людьми, не допускали такого многообразия. Простой человек плохо знает догматы, «а обрядовые обычаи составляют то, что он сам обязательно исполняет или видит обязательно исполняемым, и он привыкает полагать в обычаях самое существо веры или принимает их за это существо, причем обыкновенно производит их от самого Христа и апостолов и представляет дело так, будто Христос и апостолы установили их в одном, навсегда имеющем оставаться неизменным, виде». Это мирозерцание, постепенно сложившееся и проявившееся в начале XV в., послужило основой старообрядчества (КАПТЕРЕВ II 1912: 522; ГОЛУБИНСКИЙ 1905: 3–4, 6, 23–27; НИКОЛЬСКИЙ 1983: 130). Некоторые историки выражались еще более категорично, утверждая, что русский вариант православия был просто-напросто «продуктом духовного убожества народа, лишенного в течение веков всякого общения с цивилизованным миром», и освящал «господство этого убожества во всех сферах жизни» (НЕЧАЕВ 1912: 78).

Для представителей «самобытных» течений русской общественной мысли староверчество было одним из проявлений национального характера, таким образом, борьба за старый обряд считалась выражением таких черт «русского характера», как «страстное стремление к истине, глубокое недовольство действительностью», «религиозная охранительность» и бережное отношение к отечественной традиции, но и, в то же время, и склонности «к поразительному фанатизму и экстремизму» (ДОСТОЕВСКИЙ 1983: 21; ДАНИЛЕВСКИЙ 1991: 197, 480–482, 271–275; ЛОССКИЙ 1957: 58–59). Той же дорогой изучения «русского характера» двинулся и В. В. Розанов, но, двигаясь по этой дороге, он вернулся к важнейшему вопросу о религиозном значении «обрядоверия», «буквенности». Необычно было уже то, что ценность приверженности старым обрядам Розанов видел не в том, что за этой приверженностью стояли некие общечеловеческие черты, как «стремление к истине» или политические достоинства, как, например, уважение традиции, а именно в том, за что старообрядцев критиковали их противники, к церкви которых принадлежал и сам писатель, а именно – в глубокой и истинной религиозности староверов. «Можно сказать, – писал Розанов, – раскольники – это последние верующие на земле, это – самые непоколебимые, самые полные из верующих». К этому выводу Розанов пришел, предположив, что никониан и староверов разделяет не уровень образованности, а различные «методы умствования». Абстрактно-аналитическому подходу к вере, характерному для современного ему христианства он противопоставляет живое и цельное отношение к вере раскольников, когда вероучение не отделяется от жизни христианина в ее целостности, включая и внешние, освященные традицией формы поведения, когда невозможно деление на существенное и несущественное, когда «святость не отделяется от святого человека» (РОЗАНОВ 1992: 34, 36–37). Тем самым, сопоставляя два вида религиозности, аналитическую, отвлекающуюся от конкретно-исторических форм веры, и живую, предпочитающую абстрактным правилам цельный образ спасения в его традиционных, освященных историей формах, Розанов поставил серьезнейший и активно изучаемый в современной науке вопрос о различных типах религиозности, которые изменяются со временем и не обязательно относятся друг к другу как «истинное» к «ложному» или как «просвященное» к «невежественному».

К этому вопросу можно подойти с точки зрения «народной психологии», как это сделал В. О. Ключевский. Ключевский напомнил, что для религиозного (и эстетического) познания, в отличие от логического, характерна именно неотрывность идеи (догмы и нравственной заповеди) от формы их выражения (обряды и текста).

Религиозное и эстетическое чувство действует так, что «идея или мотив по закону психологической ассоциации органически срастаются с выражающим их текстом, обрядом, образом, ритмом, звуком», вследствие чего лозунг «исправления обрядов» может звучать бессмыслицей для человека, религиозность которого прочно срослась с привычными церковными действиями, церемониями, формулами (Ключевский 1913: 431–438; Ключевский 1988: 270–273). Согласно этому подходу значение обряда важнее, чем это обычно предполагали, поскольку именно в обряде с помощью психологических механизмов осуществляется связь между сутью и внешностью данной религии. Но, даже признавая важность обряда, Ключевский все же считал, что в России психологически объяснимая приверженность к привычному обряду развилась до болезненности, что и привело в конечном итоге к расколу. Болезненную же привязанность к обряду Ключевский объяснял изменением места Руси в кругу православных государств и связанным с этим появлением сознания непогрешимости «русской веры», русской церкви. Подобное религиозное самомнение заставило русских людей враждебно отнестись к любым попыткам обновления обрядов, казавшимся началом разрушения истинной веры. Так, в результате своеобразного преломления в сознании общества церковные реформы, задуманные для укрепления православия в борьбе с католичеством, стали восприниматься как фактор католического влияния (Ключевский 1913: 413–428, 439–447; Ключевский 1988: 273–295).

С семиотической точки зрения явление «болезненной привязанности к обряду» может быть связано с противопоставлением двух различных отношений к знаку, рационалистического и субстанциального. Эта терминология в применении к русской культуре была введена С. Матхаузеровой, которая отличает такое отношение к тексту, когда слово является не просто знаком, но и сакральной субстанцией, и такое, когда между словом и субстанцией становится воспринимающих слово субъект, с точки зрения которого название может меняться, не изменяя при этом субстанции. (МАТХАУЗЕРОВА 1976: 20–22; этому мнению следуют – УСПЕНСКИЙ 1994: 333–337; ПАНЧЕНКО 1984: 46). С культурно-исторической точки зрения это отнюдь не специфически древнерусское явление, культурологи различают культуры, «направленные преимущественно на выражение» (т. е. с субстанциальным отношением к знаку), и культуры, «направленные преимущественно на содержание» (с рациональным отношением к знаку). Древнерусская культура в данном случае является приемницей древнегреческой и византийской культур, причем определяющее значение в этой

преимущества имел религиозный или «конфессионально-психологический» контекст (ЛОТМАН–УСПЕНСКИЙ 1993: 332–333; АВЕРИНЦЕВ 1991: 55).

Одним из компонентов этого контекста, безусловно, должны считаться господствующие в данном культурном регионе богословские теории, таким образом, проблема «сути» и «формы», догмы и ритуала, может быть рассмотрена с богословской точки зрения. В богословском аспекте можно утверждать, как это делали и делают старообрядцы, что отцы церкви не сводили суть христианства к догматам, к основным положениям вероучения, церковное бытие не может быть аналитически разложено на части, оно едино. Иначе говоря, между идеальным и материальным существует связь, причем даже не психологическая, как утверждал В. О. Ключевский, а онтологическая, а из этого следует, что т. н. «невербальные формы» религиозной жизни, воплощающие духовную сущность, не могут подвергаться произвольным изменениям, поскольку они не «конвенциональны», не подчинены человеческим ассоциациям. Конечно, не следует забывать о том, что отнюдь не все староверы принимают такое богословское объяснение. Наиболее последовательными можно считать беспоповские согласия, по мнению которых нарушенный Никоном символизм обрядов привел к окончательному и безвозвратному исчезновению мистической связи с трансцендентным, которая не может быть восстановлена человеком (см., напр.: ШАХОВ 1998: 62–68, 78–79). Отсюда и радикализм беспоповцев, которые обычно нетерпимее относятся к существующей церкви и государству. Наряду с онтологическим возможно и такое, думается, более умеренное обоснование особой важности обрядов в православии, которое можно назвать гносеологическим, поскольку в нем внутренняя связь между обрядом и духом связывается с проблемой богопознания. Эта теория имеет также очень древние корни и восходит к учению Псевдо-Дионисия Ареопагита об иерархии как универсальном принципе мироздания. Иерархически, то есть постепенно идет и процесс одухотворения, в котором обряд является низшей, но необходимой ступенью, поэтому, как метко замечает один из приверженцев старообрядчества, «подсознательно, значение обряда чувствуется и признается почти всеми, хотя часто и отрицается на словах». Равнодушие к обряду оборачивается равнодушием к религии, поскольку лишь тот не видит скрытой сути обряда, кто сам духовно слеп (РЯБУШИНСКИЙ 1994: 15–19). Таким образом, рассматривая проблему важности обрядов с психологической, конфессионально-психологической, семиотической и богословской точек зрения, можно смело утверждать, что обряды играли

и играют в религиозной жизни гораздо более важную роль, чем думали сторонники теории обрядоверия.

Привлекая к изучению обрядов категории психологии и семиотики, мы тем самым вплотную подходим к еще более общему вопросу о месте, назначении и механизмах функционирования религии как явления общественной жизни. Конечно, учитывая необъятность этого вопроса, я ограничусь только несколькими замечаниями, важными с точки зрения изучения религиозного конфликта в России XVII в. Необходимо прежде всего помнить о том, что ученые, пользовавшиеся понятием «обрядоверие», стояли на почве таких представлений о религии, которые сложились под влиянием идей Просвещения и предшествовавших эпохе Просвещения стремлений максимально согласовать веру с требованиями разума. В XIX в. идеальной считалась религия, «просветленная разумом» (П. Н. Миллюков), очищенная от «суеверий», религия, которая к тому же является делом не коллективов, а индивидуумов, и функционирует в рамках принципа свободы совести и мирного сосуществования различных вер, а также и неверия. Такое «интеллектуализованное» понимание религии автоматически влечет за собой отношение к обряду как к несущественному приращению догматов, остатку «суеверий», значимому только для невежественных простаков.

Однако в начале XX в., прежде всего под влиянием изучения т. н. «примитивных обществ», этот взгляд на религию начал постепенно меняться. Социологи, подходившие к религиозным системам как к социальному явлению, показали, что с этой точки зрения «примитивные религии» содержат в себе все те главные идеи и формы поведения, которые служат основой и для т. н. «развитых религий». Оспаривая мнение теоретиков, пытавшихся рационально объяснить религию как систему идей, служащую определенной цели, Е. Durkheim, став на точку зрения верующих, утверждал, что истинная задача религии состоит не в обогащении наших знаний и дополнении наших научных представлений представлениями иного характера, а в том, чтобы помочь верующим жить, обеспечить им возможность эффективной деятельности. Добавочной жизненностью, помогающей справиться с трудностями жизни, верующие овладевают в процессе культовых действий, которые, по мнению ученого, доставляют верующим радость, обеспечивают душевный покой, оптимизм, укрепляют не только связь между верующим и богом, но одновременно и между верующим и социумом, частью которого он является. Такой функциональный подход к культу позволяет сделать важный вывод о том, что он «не просто знаковая система, с помощью которой вера проявляется и вовне, но и такой арсенал средств,

посредством которого человек время от времени воспроизводит себя». Таким образом культовые действия составляют именно суть религии, всегда влияют «сами по себе» (DURKHEIM 2003: 212, 377, 378–379).

Но любое культовое действие является действием символическим; поскольку именно символы реализуют связь между «сакральным» и «профанным», между богом и людьми. В этом пункте выводы социологов смыкаются с выводами психологов, считавших символическое мышление более древним, чем язык и логическое мышление, а символы и образы необходимыми атрибутами человеческого существования, помогающими проникать в самые глубокие слои реальности, недоступные иным формам познания. Таким образом, действия, имеющие символическое значение, получают определяющее значение в жизни социума. Больше того, как считал М. Weber, даже «рационализированные религии» могут легче справляться с догматическими расхождениями, чем с попытками обновления символов, грозящими аннулировать действенность традиционных обрядов. Крайне интересно, что при этом в качестве одного из примеров Weber приводил именно пример раскола русской церкви XVII в. (WEBER 1992: 114–115; ELIADE 1997: 14, 18). Продолжая эту парадигму изучения религии, современные историки уже выдвинули мысль о том, что применительно к Средневековью вообще нельзя говорить о религии в традиционном, сложившемся под влиянием идей Просвещения смысле этого понятия, а нужно считаться с «развернутой системой представлений и символических действий, посредством которых люди того времени интерпретировали и упорядочивали мир, то есть одновременно природу, общество и человеческую личность». Связующим звеном этой системы был ритуалы (напр., литургия), пространство и время которых, а также сопровождавшие их жесты, символические предметы «не только выражали идеи и представления, но и организовывали их, обеспечивали их жизнь» (SCHMITT 1991: 468–469).

Следовательно, современная наука, различные ее ветви, не только «реабилитировала» обряды и составляющие их символические действия, но и поставила их в центр изучения, вновь осознала их важность. Эти действия, кажущиеся непонятными или малозначимыми извне, приобретают особую важность в контексте богослужения и именно для участников богослужения, они образуют замкнутую систему, изменение элементов которой может казаться угрозой существованию всей системы. Думается, именно с этой теоретической позиции и надо подходить к борьбе вокруг обрядов в русской церкви XVII века.

Литература

- АВЕРИНЦЕВ С. С. Крещение Руси и путь русской культуры. // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. 52–60.
- ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905.
- ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.
- ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М. Полное собрание сочинение в 30 томах. Т. 25. Л., 1983.
- КАПТЕРЕВ Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев-Посад. Т. I. 1909. Т. II. 1912.
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. Историко-психологический очерк. // Ключевский В. О. Очерки и речи. М., 1913. 386–470.
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О. Сочинения в девяти томах. Т. III. М., 1988.
- ЛОССКИЙ Н. О. Характер русского народа. Кн. 2. Франкфурт на Майне, 1957.
- ЛОТМАН Ю. М., УСПЕНСКИЙ Б. А. О семиотическом механизме культуры. // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. III. Таллин, 1993. 326–344.
- МАТХАУЗЕРОВА С. Древнерусские теории искусства слова. Praha, 1976.
- НЕЧАЕВ В. В. Малорусско-польское влияние в Москве и русская школа XVII века. // Три века. Россия от Смуты до нашего времени. Исторический сборник под ред. В. В. Каллаша. Т. II. М., 1912. 77–105.
- НИКОЛЬСКИЙ Н. М. История русской церкви. Изд. 3-е. М., 1983.
- ПАНЧЕНКО А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- РОЗАНОВ В. В. Психология русского раскола. // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. 33–60.
- РЯБУШИНСКИЙ Вл. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. Москва–Иерусалим, 1994.
- УСПЕНСКИЙ Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века. // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. М., 1994. 333–367.
- ШАХОВ М. О. Философские аспекты староверия. М., 1998.
- DURKHEIM E. A vallási élet elemi formái. Budapest, 2003.
- ELIADE M. Képek és jelképek. Budapest, 1997.
- SCHMITT J. C. Megírható-e a középkor vallástörténete? // BUKSZ, 1991/tél. 466–470.
- WEBER M. Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/1. Budapest, 1992.

GOLUB XÉNIA

Hollós Attila 70. születésnapjára

„A bölcs észrevehetetlen: tudásával nem hivalkodik, csak érezzük jelenlétét;
mértéktartó: mélységeit nem herdálja kis dolgokra;
szerény: e mélység számára akár egy vízcsepp;
méltósága senkit sem bánt: nem örül, ha ünneplik, és nem fáj neki, ha gúnyolják;
természetes, akár a felkelő nap: tudása tiszta égbolt, melyet nem zavar a felhők átvonulása;
hallgatással többet ér el, mint száz beszéddel: nem szava, hanem lénye a példaadó;
élő tükör: ha szemébe nézel, megpillanthatod a mindenséget;
ajtaja mindig nyitva áll: ha belépsz rajta, kitérül előtted a világ.”

Tatiosz

E rövid, tudományos igényű publikációnak semmiképpen se minősülő írással szeretném köszönteni tanáromat, Hollós Attilát 70. születésnapja alkalmából. Az „ajándékul” szánt két táblázatban szűkebb pátriám, a soknemzetiségű Pomáz – valaha falu, ma már város – szerb eredetű (?) toponimáit gyűjtöttem össze. A gyűjtésben segítségemre voltak az idősebb generációkhoz tartozó, tősgyökeres pomáziak, tágabb értelemben vett „családom”. Ezért elsősorban nekik tartozom köszönettel. Felidézve Hollós tanár úr több, általam is szívesen látogatott óráját – előadásokat, szemináriumokat és speciális kollégiumokat egyaránt –, ezt a távolról sem teljes csokrot találtam az órák szellemiségéhez, kötetlen tónusához, családias atmoszférájához leginkább illőnek. E kurta bevezetővel, de annál több tisztelettel és szeretettel nyújtom át neki szerény ajándékomat.

Szerb eredetű helynevek Pomáz környékén

A pomázi szerbek története a Nagy szerb elvándorlás (szerbül *Szeoba*; jelentése ‘el-vándorlás, bevándorlás, költözködés’) évével, tehát 1690-nel kezdődik, amikor a török elől nagyszámú szerb népesség menekült a mai Magyarország területére. A török kiűzése után lakatlanul maradt magyar vidékek, így Pomáz és környékének elnéptelenedett területe is az itt letelepedő szerbek által vált újra lakottá. Az ősi Szerbia területéről érkező szerbek távoli szülőföldjük dimbes-dombos tájaira ismerhettek a Pilis lankáiban, a Dera-patak kanyargó völgyében, a Duna árterének gazdagon termő földjében.

A középkori magyar népesség teljes kipusztulására többek között éppen abból következtethetünk, hogy az ősi pomázi toponimák túlnyomó része egyértelműen szerb eredetű. Példaként kiemelhetjük a ‘faluhely, település’ jelentésű Szelistye (másképpen Szeliste) elnevezést, mellyel a szerbek talán éppen megtelepedésük fő területét jelölték. Az alábbi két táblázat a Pomázon és a szomszédos Szentendrén fellelhető szerb, vagy szerb névváltozatban is létező helyneveket és azok magyar megfelelőit, illetve a nevek magyar jelentését foglalja össze. E helynevek egy része a mai napig is őrzi a tisztán szerb formáját, s így él a környék köztudatában. Közülük egyesek török elnevezések elszlávosodott változatai. Ilyen például a *Meselija*, a mai Mesélő-hegy (!) szerb neve (*mese* törökül tölgyet jelent), a Taván (szerbül “padlás”), illetve egyes vélekedések szerint a *Dera* elnevezés is a török ‘patak, völgy’ jelentésű *dere* szóból vezethető le. Ez az igen gazdag helynévanyag pótolja számunkra a környék történelméről beszámoló, de sajnos hiányzó írott forrásokat.

Pomáz

A szerb nevek magyar kiejtés szerinti átírásban:	A szerb nevek magyar jelentése (idézőjelben másik magyar nevük):
Meselia (Velika, Mála, Szuva)	Meselia (Nagy, Kicsi, Száraz) „Mesélő-hegy”
Taván	Padlás, ti. fennsík
Szencsa	Szencse-tanya
Prekobrdica	Dombontúli terület
Zdravlják	Egészséget hozó (forrás?)
Siroke	Széles földek
Orlovác	Sasfészek
Klissza	Várdomb
Drenova megya	Somhegy határa (mezsgyéje)
Majdánpolje	Nyíltszíni kőbánya
Szvetli Kamenác	Világos kövecske
Susnyár	Csalit, bozót
Jaszenovo brdo	Kőris-hegy
Koszica	Kaszáló
Ugljárovica	Szénégető
Lug	Mező, liget
Vrhovác	Csúcs-hegy
Urvina	Szakadék, hegyomlás, „Zengő-völgy”
Provalija	Szurdok, szakadék
Tresnyev potok	Cseresznyés-patak
Szavina csaira	Szávó rétje
Teodorova csaira	Teodorék rétje
Radosevica	Radosevityék földje
Dobra voda	Jó víz
Zovin bunár	Bodzás-forrás
Plavetna voda	Kékvízű-forrás
Bukova gláva	Bükkös-tető
Cerovác	Csertölgyes
Szuvi klanác	Száraz-szurdok
Vreteno	Orsó
Jazina potok	Borzas-patak
Pod meszecom	Hold alatti, „Holdvilág-árok”
Szokolovác	Sólyom-dűlő
Beli breg	Fehér-hegy
Jorgován	Orgona-liget
Oszoje	Árnyas oldal, „Oszoly-tető”
Szeliste	Település, lakott hely
Kozárovo kosziste	Kecskések kaszálója
Sztarogroblje	Öreg temető

Alcsevica	?
Hrnkovác	Halom
Vrevác	Forró-dűlő
Rávna	Lapos-dűlő, lapály
Csaire	Rét, legelő
Mále petine	Kis búzakereszt
Velike petine	Nagy búzakereszt
Szmolnica	Szurokföld, gyantásföld
Pozsár	Leégett (erdő?)
Budzsák	Sarok, szöglet, zug, földdarab
Muszelinováč	Török vezérhelyettes földje
Tubin bunár	Tuba-Golubék forrása
Csicsak mála	Bogáncsos mahala (a török <i>mahala</i> 'kerület, városrész' szóból)
Dolina	Víznyelő
Szalabasina	?
Gumno	Szérűskert
Potkamen	„Kő-hegy”
Podity	Fennsík
Klanác	Szurdok, kátyú, láp

Szentendre

Steljín potok	Szteljo patakja, „Sztelin- patak”
Petyina	Barlang
Ada	Sziget
Vladicsin parlog	Püspök parlagja
Hunka	Halom
Orlovacsá	Sas-dűlő
Sztara voda	Öregvíz („A pátriárka forrása”, Öregvíz-patak)
Majdán	Kőbánya
Zvonica	Templom-hegy (a katolikus harangtorony Izbégen)
Kik	Csúcs, búb
Bukmirovác	Bukmirovityék földje
Bubán	Dobos
Breszt	Szilfás
Vladicsin majur	Püspökmajor
Sanác	Sánc
Bela voda	Fehér víz
Mláka	Langyos
Torina	Nagy karám, trágyaföld, „Tornyos-hegy”

Malo Paszuljiste	Kis babföld
Karaula	Órház, örtorony
Gladna voda	Éhes víz
Bara	Mocsár, pocsolya
Orlovo gnezdo	Sasfészek
Manyas	Harmatos
Devojacsko brdo	Leány-hegy
Ovcsareva dolina	Juhászok völgye
Ivkova bara	Ivkovék mocsara
Duboka bara	Mély mocsár
Notarosev sad	Jegyző kertje
Risztityeva bara	Risztityék mocsara (Risztity, eredetileg Hrisztity pomázi családnévből)
Vodica	Vizecske
Sztudnicska ravan	Forrás-fennsík
Krcsmareva luka	Kocsmárosék öble
Svábina bara	Svábok tava
Hrabovinka	?
Nikolina livada	Nikola legelője
Carev vrh	Császár-hegy
Kapetanov breg	Kapitány-hegy
Szimitya bara	Szimityék mocsara
Jazavcsina	Borzas-hegy
Babin grob	Öregasszony sírja
Zsirevi	Makkos
Cseresenka	Cseresznyéshegy
Ikona	Ikon
Demir Kapija	Dömörkapu (<i>demir kapi</i> török 'sziklák miatt nehezen hajózható folyószakasz')
Kraljev bunár	Király-kút
Krcsevine	Irtásföldek
Bucsina	Bükkös
Drenova glavica	Somfa-tető
Kozárnik	Kecskelegelő
Urvina bara	Omladék-mocsár, „Zengő- patak”
Kolevka	Bölcső(-hegy)
Tresnyeva voda	Cseresznyés-patak
Gara	Kormos

O jazyku liturgie na slovenských jazykových ostrovoch v Maďarsku¹

V 18. storočí, kedy vznikla väčšina slovenských jazykových ostrovov v Maďarsku, kolonisti prišli, resp. mohli prísť dvojakými spevníkmi. Tieto dvojaké spevníky jednak svedčili o ich dvojakom vierovyznaní, pričom predstavovali aj dvojakú jazykovú normu. Jeden zo spevníkov, *Cithara sanctorum* používali slovenskí evanjelici, druhý, *Cantus catholici* slovenskí katolíci. Obidva spevníky boli vydané v 17. storočí, časovo blízko jeden druhému. Evanjelický spevník zostavil r. 1636 sliezsky exulant Juraj (Jiří) Tranovský, ktorý patril k Českým bratrom, a ktorý sa usadil v Liptovskom Mikuláši. (Liptovský Mikuláš je aj v súčasnosti významným strediskom evanjelickej kultúry.) Spevník bol vydaný v Levoči r. 1638. Žalmy tohto spevníka boli napísané v tej podobe českého jazyka, do ktorého Českí bratři preložili na konci 16. storočia Starý a Nový testament. Tento preklad svätého písma bol vydaný v malom českom mestečku, v Kralici, miesto vydania uchováva aj názov: Kralická biblia. Slovenskí evanjelici od tejto doby prijali za svoj cirkevný a spisovný jazyk češtinu. U slovenských evanjelikov sa bibličina v tejto funkcii uchovala dodnes, či už v cirkevnej praxi, alebo len symbolicky. Na jednotlivých slovenských jazykových ostrovoch v Maďarsku sa dodnes držia v rámci bohoslužieb tomuto jazyku. V evanjelických kostoloch na Slovensku sa z príležitosti väčších cirkevných sviatkov dáva na oltár (menza) Kralická biblia a spevník, ktorý sa nazýva aj *Tranosciom*.

Spisovatelia, básnici, vedci, ktorí patrili k evanjelickým kruhom, až do r. 1843, kedy bol Štúrom utvorený spisovný jazyk kodifikovaný, tvorili v češtine, pravda, u väčšiny nebola to už bibličina, ale jazyk, ktorý modernizoval Jozef Jungman a Jozef Dobrovský.

Po r. 1843 sa nový spisovný jazyk udomácnil pomaly, postupne, hlavne v kostoloch.

Poznamenávam, že luteranizmus nemeckého obyvateľstva baníckych miest v Severnom Uhorsku značne ovplyvnil Slovákov, ktorí sa spolu s nimi stali nasledovníkmi učení Martina Luthera, kým napr. väčšina Maďarov si volila kalvinizmus. Pravda je však i to, že práve Lutherov nemecký preklad biblie podmienil, že Slováci prevzali českú bibliu, aby sa bránili ponemčeniu.

¹ Azért ajánlom szlovák nyelven ezt az írásomat Hollós Attilának, mert tudom, hogy gyökerei (hajszálgökerei?) valahol e kultúra és a nyelv talajából is kinőttek.

Spevník, ktorý bol zostavený pre katolíkov, vyšiel r. 1655. Jeho zostaviteľom je jezuita Benedikt Szöllösi, ktorý bol poverený aj tým, aby zostavil aj maďarský spevník.²

Jazyk Szöllösyho spevníka odzrkadľuje protirečivý postoj katolíckych cirkevných kruhov. Podľa môjho predpokladu mohol dostať od svojich vrchností taký „pokyn“, že môže vydať spevník aj v češtine, lebo Slováci v tom čase nemali vlastný spisovný jazyk, musí však nejako signalizovať, že jazyk jeho spevníku sa odlišuje od jazyka „kacírov“, Českých bratrov.

Szöllösy sa takto stal prvým – zdá sa vedomým – slovakizátorom češtiny, a to takým spôsobom, že do textu cirkevných piesní, ktoré prevzal z češtiny, alebo ktoré preložil do češtiny, zakomponoval lexikálne jednotky z troch základných, západo-, stredo-, a východo-slovenských nárečí.

Práve obviňovanie českého jazyka katolíkami z kacírstva podmienilo slovenské jazykové hnutie, ktoré podporoval vysoký katolícky klérus, na čele s biskupom Batthyánym. Na čelo hnutia pre utvorenie samostatného slovenského spisovného jazyka sa dostal 25 ročný, mimoriadne nadaný mladík, Anton Bernolák, ktorý bol v prvej polovici 1780-tych rokov poslucháčom katolíckeho seminára, ktorý založil Jozef II. v Prešporku (Bratislava). Prvý slovenský spisovný jazyk vznikol na podklade západoslovenských nárečí, resp. na podklade tzv. kultúrnej západoslovenčiny, ktorá bola živým jazykovým úzom inteligencie a meštianskej vrstvy okolia Trnavy. Tento jazyk sa stal po r. 1787 jazykom slovenskej katolíckej inteligencie. a vyučovacím jazykom katolíckych škôl. Do tohto jazyka bola preložená aj biblia, ktorú prepracovali do tohto jazyka na podnet vacovského kanonika Juraja Palkoviča, ako aj cirkevné piesne Benedikta Szöllösyho a iných. Tieto publikácie sa dostali aj na katolícke slovenské jazykové ostrovy v Maďarsku.³

Viac ako dve tretiny Slovákov v Maďarsku sú evanjelického vierovyznania, menej ako tretina ich je katolíckej konfesie. Okrem toho na jazykových ostrovoch žijú príslušníci gréckokatolíckej viery a v niektorých evanjelických lokalitách vo väčšom počte baptisti, medzi pilišskými Slovákami aj adventisti.

² Cantus Catholici: Régi és új deák és magyar ájtatos egyházi énekek és litániák. Szerk.: Szöllösy Benedek. Lőcse, 1651.

³ O bernolákovčine odznelo viacero prednášok na konferencii o Univerzitetnej kníhtlačiarňi, ktorá bola usporiadaná Maďarskou akadémiou vied a Univerzitou Eötvösa Loránda r. 1976. K tejto otázke odzneli referáty z maďarskej strany od Ferenca Gregora a Anny Divičanovej, zo slovenskej strany od Izidora Kotuliča a Eugena Paulinyho. Porov. Péter Király (red.): Typographia Universitatis Hungariae... Budapest, 1981.

Najväčšie evanjelické lokality sú na južnej časti Dolnej zeme a medzi Dunajom a Tisou. (Békésska Čaba / Békéscsaba, Poľný Berínčok / Mezőberény, Pitvaroš / Pitvaros, Slovenský Komlós / Tótkomlós, Malý Kereš / Kiskőrös a Níred'háza / Nyíregyháza). Najväčšie slovenské katolícke zbory sú v Pilišských horách, v obciach, ktoré tvoria temer jednotný blok. (Pilišska Čaba / Piliscsaba, Kestúc / Keszölc, Čív / Piliscsév, Santov / Pilisszántó, Mlynky / Pilisszentkereszt, Senváclav / Pilisszentlászló, Huť / Pilisszentlélek). Počet takých lokalít, v ktorých žije konfesiónálne – paralelne často i národnostne - zmiešané obyvateľstvo, je pomerne malý. (Takéto sú napr.: Čemer / Csömör, Kerestúr / Rákoskeresztúr, dnes XVII. obvod Budapešti – Poľný Berínčok.)

Formy správania sa v rámci liturgie u evanjelikov

U väčšiny evanjelických slovenských kolonistov sa z obrany v konfesiónálnych bojoch za protireformácie v 17. stor. vyvinulo silné protestantské povedomie, ktoré bolo náväzné aj na jazykové vedomie istého druhu. Evanjelickí Slováci v Maďarsku totiž – ako som to už vyššie uviedla – od konca 16. storočia používali samostatný liturgický jazyk, biblickú češtinu, a to ich oddeľovalo aj od evanjelických Nemcov, s ktorými žili na viacerých miestach spolu. Ich spoločenské vedomie, a takto i etnické povedomie, ako aj ďalšiu kohéziu týchto societ posilňovalo i to, že neskôr, na konci 17. storočia evanjelická cirkev vybudovala na stredoslovenskom území, odkiaľ pochádza prevažná väčšina kolonistov slovenských jazykových ostrovov, školský systém, ktorý slúžil vzdelávaniu nižších vrstiev. Nároky na vzdelávanie a posilňovanie spoločenského vedomia sa v kolonistoch vytvorili už na pôvodných sídlach, tento fakt dokladá i skutočnosť, že evanjelickí Slováci si na nových sídlach hneď po usadení sa, kedy si mali vybudovať v prvom rade základné životné podmienky, založili aj prvé verejné inštitúcie: kostol a školu, takto chceli zabezpečiť možnosti základného vzdelávania svojich detí, aj v podmienkach neistoty. Vďaka týmto nárokom na vzdelávanie, ktoré sú hlboko zakorenené v minulosti, v prvom rade v evanjelických societách boli vybudované na prelome 19-20. stor. inštitúcie, ktoré sprostredkúvali vysokú kultúru čiastočne aj v materinskom jazyku – a zdá sa, je to i historické paradoxon, že práve z týchto lokalít odchádzali mladé generácie po 1945. roku na rôzne vysoké školy, kedy sa rozšírili nároky na vzdelávanie.

Samozrejme, sily, ktoré sa zakladali na protestantskej viere a protestantskom povedomí a pôsobili v smere kohézie a ktoré sa formovali v 17–18. stor., neskôr sa oslabili, ba podľahli

rozkladu. Rozklad bol podmienený spoločenským rozvrstvením slovenského evanjelického obyvateľstva, ku ktorému došlo počas 19. stor., ako aj formálnymi a obsahovými krízami, ktoré postihli evanjelický školský systém, ďalej maďarizačnými snahami maďarskej národnostnej politiky atď. Tieto krízy, v zložkách etnickej, protestantskej identity začali zoslabovať práve etnické obsahy, a spoločenská kohézia zotrvala najčastejšie už len na úrovni protestantského-luteránskeho povedomia.

Liturgickú a jazykovú zložku ich cirkevného systému zasiahli prvé útoky v desiatych, dvadsiatych rokoch 19. storočia. V týchto rokoch už na viacerých miestach, napr. v Malom Kereši, v Níredháze, niekedy odzneli v kostole pri bohoslužbách už aj maďarské slová.

Pre evanjelikov sa stala bibličina jazykom viery a rodinných sviatkov (krstiny, svadba, pohreb). Biblia a *Tranoscius* sa považovali za symboly puritánskej protestantskej etiky, a bibličina bola jazykom domácich pobožností, spoločného modlenia sa, a spievania. O mentalite slovenských evanjelikov písali medzi inými Károly Eötvös, Zsigmond Móricz, Gyula Krúdy a Lajos Nagy.⁴

Evanjelický farár Pavol Gajdács, ktorý je známy aj ako maďarský spisovateľ, v svojom monografickom spracovaní histórii Slovenského Komlóša, ktoré vyšlo r. 1896., opíše toto dvojité jazykové vedomie Komlóšanov, odkazuje na fakt, že societa považovala za vlastný jazyk aj češtinu: „Ľud Slovenského Komlóša má vlastne dva slovenské jazyky, jeden, takzvaný každodenný, v ktorom komunikuje v každodennom živote, a druhý, sviatočný, z ktorého čerpá jeho posvätné cítenie, duša, a v ktorom chváli svojho Boha.”⁵

Síce maďarčina sa už medzi rokmi 1840–1970 postupne dostávala do kostolov – v rozličných lokalitách v rozličnom čase – nebola však určujúcim faktorom tradičnej liturgie popri češtine a čiastočne slovenčine. (Slovenčina sa uplatňovala v prvom rade ako jazyk kázní.) Odkazuje na to aj výrok zo zápisnice z Canonickej vizitácie z r. 1899 v Banke / Bánk (Novohradská župa): „V každú prvú nedeľu mesiaca sa konajú maďarské bohoslužby, inak sa konajú po slovensky. Maďarské bohoslužby navštevuje málokto, väčšinou len mladí.“⁶ Tento cirkevný poriadok sa postupne stal v 1930-tych, 1940-tych rokoch dvojjazyčným, vytvoril sa paralelný slovenský a maďarský systém. V Slovenskom Komlóši od 1930-tych rokov, kedy sa

⁴ Porov. Medzi inými Károly Eötvös: *A Bakony I–II.*, Budapest, 1909; Zsigmond Móricz: *Petőfi társaságában*. Világ, 1912. dec. 12.; Krúdy Gyula: *Nyári emlék. Nyíregyháza az örökvaltság századik évében*. Nyíregyháza, 1924. 9–47; Nagy Lajos: *Kiskunhalom*. Pantheon. 1934.

⁵ Idézet Gajdács Páltól: „...a tót-komlósi népnek tulajdonképpen két tót nyelve van, egyik az úgynevezett mindennapi, melyen a köznapi élet különféle viszonyaiban érintkezik egymással, s a másik, az ünnepi, melyen vallásos érzülete s lelke táplálkozik s dicséri Istenét.”

⁶ *Canonica visitáció, Bánk 1899*: „Minden hó 1. vasárnapján az istentisztelet magyar, más-különben tót nyelven végeztetik. A magyar istentiszteletet gyéren látogatják, többnyire csak fiatal

stali maďarské bohoslužby systematickými, školská mládež sa povinne mala na nich zúčastniť. Týmto sa však celková kultúrna jednojazyčnosť nerozložila, ani neobmedzila. Napr. rodičia brali svoje deti aj na slovenské bohoslužby. Maďarská liturgia ešte fungovala ako celkom iný systém, liturgia sa pomadžarčovala postupne od 1960-tych, 1970-tych rokov, výnimku tvoria v prvom rade Slovenský Komlóš a Békésska Čaba, kde sa vcelku uchovala slovenská liturgia, síce v podradenom vzťahu k maďarskej.

Po r. 1918 sa na Slovensku stala jazykom bohoslužieb, samozrejme, spisovná slovenčina. V posledných dvoch desaťročiach boli pokusy o zavedenie spisovnej slovenčiny aj do kostolov v Maďarsku, ako aj pokusy o zavedenie liturgie, ktorá bola niekoľkokrát zreformovaná, tieto pokusy však najčastejšie neboli úspešné. Výnimku tvoria ekumenické bohoslužby, ktoré bývajú zorganizované pri príležitostiach väčších cirkevných resp. národnostných (menšinových) sviatkov, na ktorých sa zúčastňujú okrem domácich farárov aj kazatelia zo Slovenska, na týchto podujatiach je jazykom liturgie spisovná slovenčina.

Katolícka cirkev a jazykové správanie sa

Spisovný jazyk, ktorý bol kodifikovaný slovenskou katolíckou inteligenciou – ako som to vyššie uviedla – „dostal zelenú“ v katolíckych kostoloch slovenských jazykových ostrovov. Ku radikálnejším zmenám došlo až po I. svetovej vojne. Tieto zmeny sa môžu odôvodniť dvojakými príčinami. Vedenie maďarskej katolíckej cirkvi od 1920-tych rokov menej prihliadalo na jazykovú stránku liturgie. Túto otázku do istej miery neutralizoval i fakt, že katolícka liturgia si uchovala latinský ráz. Z tejto prvej príčiny vyplýva vlastne i druhá: v slovenských zboroch, kde došlo ku generačným zmenám v 1920-tych, 1930-tych rokoch (staroba, smrť), biskupi diecéz už neprihliadli na to, aby sa do danej lokality dostal farár, ktorý ovláda slovenský jazyk, a na teológiách sa už nepripravovali farári, ktorí by ovládali vykonávať bohoslužby v nemčine, slovenčine, chorvatčine, prípadne v jazyku iných domácich minorít. Dôsledku toho sa „kánon“ v rámci liturgie celkom pomadžarčil.

Na zmeny, ktoré nastali, na jazykové výzvy, boli dané svojrázne odpovede cieľom uchovať materinský jazyk v duchovnom živote, vo viacerých slovenských societách.⁷

nemzedék jó el.”

⁷ O duchovnom živote národnostných menšín porov. medzi inými: Géza Kerny: A magyar nyelvű istentiszteletek megtartó ereje. A szórványok tapasztalatai. In: Ember 1992. 48/31; Nagy Ödön: Egy szórványgondozó lelkész feljegyzései a mezőségi magyarság beolvasásáról. In: Confessio 1992/4. 104–118; Bartha Elek: Görög katolikus ünnepeink szokásvilága. Debrecen, 1999.

Následkom týchto snáh, a úzkej spätosti vierovyznania a materinského jazyka, čo sa hodnotí ako motivačný faktor, vznikol svojrázny dvojjazyčný model v jednotlivých slovenských katolíckych lokalitách v Maďarsku. Najmarkantnejšie sa hádam prejavuje tento model v slovenských lokalitách Pilišských hôr. Na ilustráciu tohto duálneho funkčného modelu uvediem niekoľko príkladov.⁸

V niektorých typoch predstavujú slovenské a maďarské texty liturgie jednotu podľa prísneho logického poriadku, buď nadväzujú jeden na druhý navzájom, buď tvoria akoby ohnivká reťaze. V rámci cirkevného a pohrebného obradu na Mlynkoch koná kňaz obrad po maďarsky, veriaci sa modlia a spievajú po slovensky, len na otázky kňaza dávané v rámci obradu odpovedajú po maďarsky, na pohreboch zase niektoré pohrebné piesne zaspievajú po maďarsky, niekoľko piesní po slovensky. Podobne prebieha slovenská veľká omša každú druhú nedeľu na Číve, s tým rozdielom, že tu tí istí účastníci po dve nedele v rámci omše spievajú len po maďarsky a po dve nedele len po slovensky.

O niečo zložitejší obraz dostaneme, keď sa dualizmus prejavuje nielen v jazykovej rovine, ale aj čo sa týka obsahu. Dvojaké obsahy sú v týchto prípadoch buď celkom totožné, alebo podobné, pričom sú organickými zložkami toho istého zvyku.

Na Číve z príležitosti pohrebu sa zídu pri mŕtvom o hodinu skôr pred príchodom kňaza a túto hodinu využijú tak, že sa modlia a spievajú pri mŕtvom po slovensky, po príchode kňaza sa všetko zopakuje v maďarskom jazyku.

Na Číve sa v rámci veľkonočného cyklu zvykov na Kvetnú nedeľu spieva pašia po maďarsky, na Veľký piatok po slovensky, práve takto sa dvakrát spievajú veľkonočné cirkevné piesne počas veľkonočnej procesie, a podobne aj vianočné cirkevné piesne.

Na Santove funguje dualizmus v cirkevnej kultúre trochu odlišnou formou, v trochu odlišnom systéme. Kým sa omše po jazykovej stránke konajú v podobnom systéme ako na Číve, v rámci výročných zvykov návazných na cirkev sa niektoré zvyky praktizujú len v slovenčine: tu sa pašia aj na Kvetnú nedeľu aj na Veľký piatok spieva po slovensky, čo sa týka iných zvykov, v prípade, keď ich societa praktizuje dvojjazyčne, fungujú oddelene v čase i priestore. Napr. veľkonočnú procesiu a krížnu cestu vykonajú najprv bez kňaza a spevajú a modlia sa len po slovensky, v ten istý deň popoludní, alebo na druhý deň spolu s kňazom i v procesii i na krížnej ceste sa modlia a spievajú len po maďarsky.⁹

⁸ O jazykovej a obsahovej duálnosti etnických kultúrnych modelov porov. Gyivicsán Anna: Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok. Teleki László Alapítvány, Budapest, 1993. 231–265.

⁹ O vzťahu jazyka a vierovyznania porov. Gyivicsán Anna: A nyelv és hit kapcsolataról a magyarországi szlovákok példáján. Dunántúli Dolgozatok (D) Néprajzi sorozat 3. (2000), Pécs.

Modely, ktoré som predstavila, som zapisovala počas výskumov v 1980-tych rokoch, kedy sa mi podarilo zachytiť ich diferencovanosť a bohatstvo. Keď som sa medzi rokmi 1998 a 2001 podujala kontrolným výskumom, stretala som sa v temer všetkých uvedených pilišských lokalitách s dvojjazyčnosťou v silne zmenenom štádiu, a to na úkor slovenčiny. Pravdou je i to, že popri znakoch odumierania tejto špecifickej dvojjazyčnej kultúry som sa stretla aj s javmi revitalizácie, pokusmi o uchovanie tohto svojrázneho dvojjazyčného modelu. Tak napr. na Kestúci od r. 2000 sa znovu spieva pašia na Kvetnú nedeľu a na Veľký piatok po slovensky, predtým sa spievala po slovensky naposledy na konci 1960-tych rokov. Slovenský text a melódiu pašie prevzali Kestúčania od Santovanov.

S podobnými snahami som sa stretla pri terénnej práci r. 2002 aj v grécko – katolíckych lokalitách, v Baňacke (Rudabányácska) a Dolnom Regmeci (Alsóregmec), ktoré ležia v blízkosti Nového Mesta pod Šiatorom (Sátoraljaújhely). Iniciátormi týchto snáh sú najčastejšie civilné organizácie resp. miestne slovenské samosprávy. Zo strany jednotlivých cirkví tieto snahy ešte nie sú aktívne podporené.

GYÖNGYÖSI MÁRIA

Голубой цветок, Ночная Фиалка и «старинные розы»

Заметки к символике цветов у Блока

1906 год отмечен в творчестве Блока, помимо стихов, созданием трилогии лирических драм, лирического очерка *Девушка розовой калитки и муравьиный царь* и завершением поэмы *Ночная Фиалка. Сон* (она входит во «вторую книгу стихов»). Ощущение безжизненности «западной легенды» (романтизма) и полное светлых ожиданий настроение Блока образуют ту основу, из которой вырастает поэма *Ночная Фиалка*. Рассказчик поэмы, носящий ‘маску’ «нищего бродяги»¹, удаляется от города и приходит в мир болот. Он бродит не только в пространстве, но и по грани между сном и явью, безжизненностью и жизнью, прошлым и будущим. В отличие от очерка *Девушка розовой калитки и муравьиный царь*, здесь неизменный уже столетия ‘мир Спящей красавицы’, который рассказчик находит в избушке, и мир «стоячей и ржавой воды» русских болот не отделены друг от друга. Их соединяет своеобразный символ, который представляет собой «Ночную Фиалку», «королевну» и «девушку за пряжей» одновременно. Помимо мира сказки и мира болот в конце поэмы появляется третье символическое пространство – море, бушевание которого доносится до старой избушки, и это возбуждает надежду, что приближаются корабли – «Нечаянная Радость»².

Связующими элементами между скандинавской сказкой и русской действительностью являются, помимо упомянутого центрального символа поэмы, – сон и дурманящий запах: «И тропинка вилась / Сквозь лилово-зеленые сумерки / В сон, и в дрему, и в лень»; «Сладким сном одурманила нас / (...) И болотами дышет Фиалка, / И беззвучная кружится прялка». Сосуществование обоих миров кончается тем, что над головами королей нет больше венцов, а рассказчик становится похожим на героев сказки: «Но столетья прошли, / И продумал я думу столетий». В конечном итоге «сон»

¹ «Современный художник – бродяга, ушедший из дома тех, кто казался своими, еще не приставший к истинно своим», – пишет Блок в статье *Творчество Вячеслава Иванова* (1905).

² К этому типу иконы, давшему заглавие второму сборнику стихов Блока, и к библейским реминисценциям в двух предпоследних строках поэмы ср. комментарии в ПССП 2: 591. Некоторые стертые параллели наблюдаются между поэмой и стихами к Сольвейг (на которую указывает Блок, ПССП 2: 247): это, в частности, мотив радости и в более раннем стихотворении из двух – лейтмотив зеленого цвета: «Слышишь звонкий топор? Видишь радостный взор, / На тебя устремленный в упор?»; «Чтоб над омытой душой в вышине / День золотой был всерадостен мне!»; «Но веселый, зеленый твой

и «прядение» связаны не только с прошлым, неподвижностью и безжизненностью (сказочные фигуры в избушке), но и с будущим, жизнью и Радостью. Об этом свидетельствует финал поэмы:

Но Ночная Фиалка цветет,
И лиловый цветок ее светел.
И в зеленой ласкающей мгле
Слышу волн круговое движенье,
И больших кораблей приближенье,
Будто вести о новой земле.
Так заветная прялка прядет
Сон живой и мгновенный,
Что нечаянно Радость придет
И пребудет она совершенной.

И Ночная Фиалка цветет.

Поэма обладает многими реквизитами романтической литературы³. Центральный символический образ поэмы, «безмятежный и чистый цветок»⁴, оживающий как девушка, напоминает новалисовский *голубой цветок* с тем различием, что у Блока определяющим для всей поэмы, в том числе и для «цветка», является лилово-зеленый оттенок. Одиноким свидетель расцветания Ночной Фиалки, «романтический» рассказчик имеет своих двойников⁵: это, во-первых, его спутник, который способен видеть только действительность и поэтому его роль – скоро исчезнуть, во-вторых, певец сказаний в избе, судьба которого – лишиться последних атрибутов рыцарства: «Вот рассыпался меч, дребезжа. / Щит упал [...]». Поэма, как и роман *Генрих фон Офтердинген* Новалиса, начинается с того, что из реальности сюжет переносится в фантастический мир. Там мы читаем:

Die Eltern lagen schon und schliefen, die Wanduhr schlug ihren einförmigen Takt. [...] Der Jüngling lag unruhig auf seinem Lager und gedachte des Fremden und seiner Erzählungen. [...] Der Jüngling verlor sich allmählich in süßen Phantasien und entschlummerte. Da träumte ihm erst von unabsehblichen Fernen [...] (NOVALIS 1985: 111–112).

Блоковский рассказчик (и вместе с ним читатель) тоже покидают мир городской цивилизации и, проходя через мир природы, попадают в пространство сказки с

глаз мне блеснул»; «Сольвейг! Песня зеленой весны!».

³ Об этом писал уже С. Соловьев: «Блок родственен Жуковскому. Их сближает тихость поэтического созерцания, чарующая нежность стиха, верность заветам немецкого романтизма» (ПССП 2: 583).

⁴ Несколько сходный мотив был использован Блоком уже в *Стихах о Прекрасной Даме*, в стихотворении *Она росла за дальними горами...*

королевской четой, дружиной, королевной и рыцарем. Существенно, что все это происходит во сне повествователя (подзаголовок поэмы – «Сон»). Блок писал: «Эта поэма – почти точное описание виденного мною сна». «Такие изумительные сны бывают раз в год – два года» (ПССП 2: 582). Как в комментариях отмечается, «интерпретация сна в духе поэтических предчувствий и пророческих откровений связана с теорией художественного познания и философией романтизма» (ПССП 2: 585).

В обоих произведениях наблюдаются использование приема «сон во сне» и частый в романтизме мотив припоминания: «Что когда-то я был здесь и видел / Все, что вижу во сне, – наяву»; «И еще я, наверное, знаю, / Что когда-то уж видел ее».

Своими особенностями и «жанром» сна *Ночная Фиалка* вполне соответствует новалисовской ‘дефиниции’ «сказки», то есть, в словоупотреблении Новалиса, произведения литературы вообще (Новалис же пишет: «*alles poëtische muß märchenhaft seyn*», III, 449):

Ein Märchen ist eigentlich wie ein Traumbild – ohne Zusammenhang – Ein Ensemble wunderbarer Dinge und Begebenheiten – z. B. eine musicalische Fantasie – die Harmonischen Folgen einer Aeolsharfe – die Natur selbst (III, 454).

Значение поэтики сна и символики голубого цветка выделил и Блок в своей записи об *Офтердингене*: «Г. ф[он] Офтердинген (герой романа Новалиса) проводит жизнь в погоне за „голубым цветком“ (символ идеальной поэзии): „Жизнь станет сновидением, а сновидение – жизнью“» (ПССП 2: 585).

В свете упомянутой близости *Ночной Фиалки* и ‘голубого цветка’ Новалиса возникает вопрос об образе цветка и красочной символике у Блока и Новалиса. В поэтике Новалиса справедливо говорить, в более широком смысле, о символике вегетативного принципа. Об этом свидетельствуют, в частности, псевдоним Novalis (‘за-лежь’), название собрания фрагментов *Blüthenstaub* (‘цветочная пыль’) и его эпитафия: «Freunde, der Boden ist arm, wir müssen reichlichen Samen Ausstreun, daß uns doch nur mäßige Ernten gedeihn». В романе *Генрих фон Офтердинген* пишется: «Manche Worte, manche Gedanken fielen wie *belebender Fruchtstaub* in seinen Schoß und rückten ihn schnell aus dem engen Kreise seiner Jugend auf die Höhe der Welt»; «Jedes neue Blatt, jede sonderbare Blume ist irgendein Geheimnis» (NOVALIS 1985: 186, 256). В фрагментах Новалис идентифицирует пепел и цветочную пыль: «Alle Asche ist Blüthenstaub – der Kelch ist der Himmel» (III, 301). G. Neumann интерпретирует этот афоризм так:

⁵ К проблеме двойничества ср. МАКСИМОВ 1972: 110–112, МАКСИМОВ 1981: 152–184.

Die Flamme „verzehrt“ und „erneuert“ zugleich (II, 556), sie wird Zeichen eines „Neuen Reichs“ (III, 84 f.), (...) Ihre Rückstände ordnen sich ein in ein kosmisches Gefüge, gewissermaßen in die „Weltblume“, und werden damit Keime universaler Erkenntnis (Neumann 1976: 412 f.).

Прежде чем перейти к проблеме цвета, заметим, что ‘цветок’ принадлежит также к атрибутам Богородицы, образ которой играет важную роль и в творчестве Новалиса, и в поэзии Блока. «Богородица – прекраснейший цветок земли, „Неувядаемый“ и „Благоуханный Цвет“. Она – Носительница Софии» (ФЛОРЕНСКИЙ 1914: 356).

Как раз в описании Флоренским новгородского типа иконы Софии проявляется та древняя традиция цвета, которую в своей поэтике возобновляют символисты:

Лицо и руки ея [т. е. Софии] – *огненного* цвета, за спиною – два большия *огневидныя* крыла, на голове – золотой венец в виде *зубчатой* стены. В правой руке ея – золотой кадуцей, в левой – закрытый список, прижимаемый к сердцу; около головы – золотой нимб, над ушами – *тóроки* или „*слухи*“. Это и есть София. Она представлена сидящею на двойной мутаке, которая лежит на пышном золотом престоле о четырех ножках и подпираемом *семью* огне-видными столпами. Ноги Софии покоятся на большом камне. Весь престол находится в золотой осьми-конечной звезде, расположенной на фоне *голубых* или *зеленоватых* концентрических колец, испещренных золотыми же звездочками (ФЛОРЕНСКИЙ 1914: 372).

В XXIV главе своего трактата *Столы и утверждение истины* Флоренский представляет «символику голубого цвета и цветов сродных и близких к голубому» (синего и бирюзового). В начале изложения дается следующее замечание: «мы будем употреблять их названия, как синонимичные, ибо речь идет, собственно, о цвете неба, а небо, в разных странах и в различные времена дня и года, бывает весьма различных оттенков, от темно-синего до бледно-бирюзового включительно» (ФЛОРЕНСКИЙ 1914: 552). Голубой цвет является, пишет Флоренский, «символом духовной чистоты и целомудрия», «цветом радости и блаженства высшей жизни»; в космогониях Бог-творец всегда голубого цвета. Но это и цвет Марии как Покровительницы девственности. Ссылаясь на Фр. Порталья, Флоренский продолжает характеристику символики голубого цвета так:

он означает божественную премудрость, обнаруженную посредством жизни, духа или дыхания Божия; он есть символ духа истины; он указывает обнаружение любви и премудрости в деянии; он был символом любви и возрождения души подвигами (ФЛОРЕНСКИЙ 1914: 556).

В синем, голубом или бирюзовом тоне изображены мантия Св. Франциска у Джотто⁶, туника Скорбящей Матери на иконе Сергия Радонежского (ФЛОРЕНСКИЙ 1914: 553–576) и, добавим, покров Афродиты Небесной.

Золото и лазурь сигнализируют о Софии и в первом сборнике стихов Андрея Белого, творчество которого Флоренский считал «замечательным и ни с чем не сравнимым примером нового мифотворения». Андрей Белый сам писал впоследствии: «Золото в лазури – иконописные краски Софии; иконное изображение Софии сопровождает те краски; и у Владимира Соловьева: *Она – пронизана лазурью золотистой...* Она опускается с неба на землю, перенося свое *золото и лазурь* к нам, сюда...» (БЕЛЫЙ 1994: 496, 497). В стихотворении Андрея Белого *Душа мира* «священные цвета» золота и лазури дополняются еще одним важным атрибутом Софии – «лучезарностью», «лучистостью»:

Чистая,
словно мир,
вся лучистая –
золотая заря,
мировая душа.
[...]
и смеясь
вмиг
в лазури утонешь,
улетишь на крыльях стрекозовых.

Голубой цвет и его оттенки имели большое значение и для поэтики Блока, особенно в первый период его творчества (GAÁL 1998: 164 ff.). По свидетельству *Частотного словаря Стихов о Прекрасной Даме*, унаследованные, в частности, у Вл. Соловьева «лазурный» и словоформы «лазурь», «лазоревый» встречаются в цикле почти три раза чаще, чем прилагательное «голубой» (Минц 1967: 227, 228, 253). Голубой цвет (и золотой) относятся к атрибутам Прекрасной Дамы: «лазурные сновидения»; «Ты прошла голубыми путями» (1, 102); «Ты, лазурью золотою / Проявившая навек!» (1, 104); «Из лазурного чертога / Время тайне снизойти» (1, 110); «Бог лазурный, чистый, нежный / Шлет свои дары» (1, 88); «Твоей лазурью процвести» (1, 97) и т. д. Не случайно Блок настаивал в 1920 г. на том, что заглавие пьесы Метерлинка должно звучать на русском языке как «Голубая птица», говоря: «за пьесой-сказкой

⁶ Флоренский называет Джотто «одним из величайших красочных символистов» (ФЛОРЕНСКИЙ 1914: 554).

Метерлинка лежит длинная литературная традиция»; «всякая сказка, говорящая о *недостижимом*, – голубая, а не синяя» (5, 511–512) [курсив – М. Д.].

Символика таинственного цветка используется Блоком не только в поэме *Ночная Фиалка*, а также в статье *Безвременье*. Здесь этот символ получает неожиданные признаки:

Оторвав от звезды долгий взор свой, всадник видит молочный туман с фиолетовым просветом. Точно *гигантский* небывалый цветок – Ночная Фиалка – смотрит в очи ему гигантским круглым взором невесты. И красота в этом взоре, и отчаянье, и счастье, какого никто на земле не знал, ибо узнавший это счастье будет вечно кружить и кружить по болотам, от кочки до кочки в *фиолетовом* тумане, под большой *зеленой* звездой (5, 69) [курсив – М. Д.].

Почему Блок соотносит здесь (как и в поэме *Ночная Фиалка*) сказочный («безмятежный и чистый») цветок с *фиолетовым* цветом? Фиолетовый же и (более светлый) лиловый (принадлежащие к доминантам в период ‘антитезы’, ср. GAÁL 1998: 166) сигнализируют у Блока обычно о демоническом, дьявольском начале, о чем М. Бекетова писала так: «Аля говорила мне сегодня со слов Сашуры: „в наше время ангелам не на что радоваться, это время черта: зелено-лиловое (*Врубель*), все демоническое: музыка, литература, живопись“» (цитируется в кн. ПССП 2: 586) [курсив – М. Д.].

Но в том-то и дело, что и ‘демоническое’ у Блока, и образ лермонтовского и (еще более: врубелевского) Демона – явления загадочные, противоречивые, не позволяющие прямолинейного истолкования. О Демоне же сказано: «Он был похож на вечер ясный: / Ни день, ни ночь, – ни мрак, ни свет!..» (ЛЕРМОНТОВ 1988: 565). *Демон сидящий* Врубеля, первый вариант его «демонианы», совершенно недемоничен. Эту картину Врубеля, одного из любимых художников Блока⁷ и символа эпохи⁸ (MIKES 1969: 5), я считаю одним из возможных ключей к решению поставленного выше вопроса о цвете и образе цветка у Блока. Это предположение может быть обосновано тем, что и сам Блок, усматривая в Врубеле лучшего выразителя эпохи, прибегал к его творчеству и, особенно, к его цветовой символике, чтобы найти язык («язык

⁷ Другая излюбленная Блоком картина – *Царевна-Лебедь*, ее репродукция висела в шахматовском доме. На этой картине поражают синий цвет моря на заднем плане и перламутро-бледнолиловые тона одеяния Царевны-Лебеди.

⁸ М. Derregmann осмысляет творчество Врубеля в контексте решающей для модернизма модели мышления Ницше – разрыва с традицией: «die Symbolisten erkannten auch die tödliche Gefahr der „großen Loslösung“, den Absturz in Leere und Wahnsinn (geradezu Ikonen der „großen Loslösung“ sind Vrubels „Dämon“-Bilder)» (1992: 241).

иллюстраций»⁹) для описания пройденного символистами пути. Так в тексте *О современном состоянии русского символизма*, изобилующем метафорами, Врубель становится наиболее часто упомянутым художником, цвета которого, по Блоку, лучше всего передают кризисное состояние символизма:

Как бы ревнуя одинокого теурга к Заревой ясности, некто внезапно пересекает золотую нить зацветающих чудес; лезвие лучезарного меча меркнет и перестает чувствоваться в сердце. Миры, которые были пронизаны его золотым светом, теряют пурпурный оттенок; как сквозь прорванную плотину, врывается *сине-лиловый мировой сумрак* (лучшее изображение всех этих цветов – у Врубеля) при раздирающем аккомпанементе скрипок и напевов, подобных цыганским песням (5, 329) [курсив – М. Д.].

Одиноким представителем первой волны символистской живописи в России, Врубель «обгоняет время [...] даже оказывается в преддверии русского литературного символизма, еще далеко не сформировавшегося тогда, когда художник создал свои символические образы Демона» (САРАБЬЯНОВ 1971: 61). Врубель для Блока – «художник-заклинатель», «вестник; весть его о том, что в сине-лиловую мировую ночь вкраплено золото древнего вечера» (5, 339 и 340). Но одновременно он и один из тех великих художников всех времен, которые прошли через Ад искусства.

На картине *Демон сидящий* (1890 г.), созданной еще до начала работы над иллюстрацией юбилейного издания сочинений Лермонтова, изображена фигура «неземной красоты»; у него на лице, «как жемчужина, застыла светлая слеза. [...] Кажется, вся скорбь мира застыла в его опущенных на колени руках, [...] в глазах» (СУЗДАЛЕВ 1980: 116–117). Фон выполнен в тонах солнечного заката, полосы которого будто выложены «красными, оранжевыми и желтыми камешками на фоне темных, густых цветовых аккордов *лилового неба*» (СУЗДАЛЕВ 1991: 73). Этот цвет фигурирует также у Лермонтова: «Вершины цепи снеговой / Светло-лиловою стеной / На чистом небе рисовались»¹⁰. На переднем плане холста – «гигантский» сказочный цветок¹¹ в тонах фиолетового и розового цветов; на заднем плане, за спиной Демона – мозаичный «кристаллический узор, похожий на букет цветов из драгоценных камней, в которых мерцают лучи заходящего светила» (СУЗДАЛЕВ 1991: 162) в оттенках – прежде всего – лилового и фиолетового цветов.

⁹ Текст возник как ответ на доклад Вяч. Иванова.

¹⁰ ЛЕРМОНТОВ 1988: 567. В стихотворении Блока *Демон*: «дымно-лиловые горы» (3, 16).

¹¹ В связи с темой цветов в творчестве Врубеля можно упомянуть такие картины как *Белая азалия*, *Цветок шиповника*, *Муза*, *Лилия*, *К ночи*, *Сирень* и др.

Образ «безмятежного» ночного цветка (Блок) встречается уже в *Демоне* Лермонтова: «И под лозою виноградной, / Росу небес глотая жадно, / Цветок распухнет ночной» (1988: 564). Таким образом, в статье *Безвременье* сочетаются образ лермонтовского ночного цветка, врубелевский колорит изображения Демона и голубой цветок Новалиса. Последний образ вспоминается читателю дважды: во-первых, цветок, увиденный всадником, как и новалисовский, имеет человеческое лицо («взор невесты»), во-вторых, несколько ниже мы читаем: «А над трясинной мирно качается голубой цветик – большой глазок, открытый невинно и... сентиментально» (5, 69).

Остался открытым еще вопрос о значении зеленой звезды. Как Тарановский показал, зеленый цвет в творчестве Блока имеет – помимо некоторых положительных и нейтральных значений – большей частью отрицательный (отпугивающий, диссонансирующий) характер; он может сопровождать тему смерти (ТАРАНОВСКИЙ 1980: 363–376). Но Тарановский недостаточно акцентирует, на мой взгляд, что в упомянутой также им самим поэме *Ночная Фиалка* зеленый цвет относится однозначно к положительному семантическому полю: он связан, во-первых, со сном, уводящим из пошлой действительности в мир сказки и мечты о новой жизни («Сквозь лилово-зеленые сумерки / В сон...»), во-вторых, он связан с Ночной Фиалкой («Может видеть лиловозеленый / Безмятежный и чистый цветок»), в-третьих, он появляется в финале поэмы, о котором речь шла выше: «И в зеленой ласкающей мгле / Слышу волн круговое движенье». Несколько сходный мотив встречается в стихотворении *Белый конь чуть ступает усталой ногой...*: «Будь ночлегом, зеленая мгла!» Вообще в цикле *Пузыри земли* можно отметить лейтмотив зеленого цвета. С этими коннотациями фигурирует зеленый цвет, на мой взгляд, и в статье *Безвременье*. К расшифровке же «большой зеленой звезды» мы приблизимся, пожалуй, если учтем также, что в статье Андрея Белого *Луг зеленый*, с которой имеются многочисленные переклички (в частности – образ цветка), фигурирует «большая золотая луна» (фиалка там, соответственно цветовой гамме Откровения, – белого цвета, БЕЛЫЙ 1914: 7).

К теме голубого цветка в творчестве Блока относится также упомянутая выше статья *О современном состоянии русского символизма*. По поводу символики синего и лилового цветов здесь он сослался на Врубеля как на художника «дивных красок» (5, 337), прежде всего на его картины *Демон* и *Царевна-Лебедь*. В этом докладе Блок использовал символ голубого цветка в характеристике «тезы» русского символизма. В восприятии Блока этот начальный период русского символизма предстает так: «дружные силы идут на борьбу за [...] „иные“, еще неизвестные миры», и символист-

теург причащается к «всемирной» «тайне»; «он видит в ней клад, над которым расцветает цветок папоротника в июньскую полночь, и хочет сорвать в голубую полночь – „голубой цветок“. В лазури Чьего-то лучезарного взора пребывает теург; этот взор, как меч, пронзает все миры [...] и сквозь все миры доходит к нему вначале – лишь сиянием Чьей-то безмятежной улыбки» (5, 327–328).

В этом отрывке наблюдается пересечение мотивов из Данте (Ее «улыбка», «лучезарный взор») и Вл. Воловьева («меч»)¹² с новалисовской символикой из *Офтердингена*, с которой, помимо общей мифологической основы, слова Блока соприкасаются и текстуально. Речь идет не столько о сне Генриха о голубом цветке («eine hohe lichtblaue Blume» – NOVALIS 1985: 113), сколько о сне его отца:

unter allen Blumen gefiel mir eine ganz besonders. [...] Mein Begleiter stand bei mir und sagte: ‚Du hast *das Wunder der Welt* gesehen. [...] Wenn du *am Tage Johannis gegen Abend* wieder hierher kommst und Gott herzlich um das Verständnis dieses Traumes bittest, so wird dir das höchste irdische Los zuteil werden; dann gib nur acht auf ein *blaues Blümchen*, was du hier *oben* finden wirst, *brich es ab* und überlaß dich dann demütig der *himmlischen Führung*‘ (NOVALIS 1985: 118–119) [курсив – М. Д.].

Во время «антитезы», «декадентских стихов»¹³, в поэзии Блока голубой / лазурный цвет (и этим самым – ‘небо’) отчасти сохраняет свою первоначальную символику, отчасти лишается ее: ср. о ‘небесном’ двойнике: «Мой *голубой*, далекий брат!»; или здесь же строки «*Голубоватый* дух певца / Смешается с тобой, родимым, / На лоне Строгого Отца» (2, 166); также в контексте грешного города, города – Великой блудницы: «О, город! О, ветер! О, снежные бури! / О, бездна *разорванной* в ключья *лазури!* / Я здесь! Я невинен! Я с вами! Я с вами!» (2, 170); в стихотворении *Последний день*: «Розовым зигзагом в *разверстой лазури* / Тонкая рука распластала тонкий крест». Но город не только антипод «небесного», он является для лирического субъекта и местом видений небесных существ, спасающих грешных людей – ангелов (2, 143 и 149), «тонкой руки» в лазури.

Впоследствии ситуация изменится – лирическое «я» ощущает себя в полном одиночестве и безысходности («Миры летят. Года летят. Пустая / Вселенная глядит в нас мраком глаз» 3, 26). Редким просветом являются следующие строки, где Она

¹² Ср. СИЛАРД 1984: 688.

¹³ Ср. в письме Е. Иванову (1906 г.): «окончательно я изнигилился, спокойно говорю – и мало скорблю об этом» (БЛОК 1963: 156–157).

(олицетворение Софии, залог пути и выхода из головокружительного полета) соотнесена опять с голубым цветом:

Но чем полет неукротимей,
Чем ближе веянье конца,
Тем лучезарнее, тем зримей
Сияние Ее лица.

И сквозь круженье вихревое,
Сынам отчаянья сквозя,
Ведет, уводит в голубое
Едва приметная стезя.¹⁴

Соловьевское слово «сияние» («сиянье божества»), являющееся и в этом позднем стихотворении главным Ее атрибутом, играет важную роль в *Стихах о Прекрасной Даме*. 'Она' «безоблачно светла» (1, 109), «озаренная» (1, 108), она – звезда; 'он' же окружен туманом, болотами, мглой. Он – в думах, в поисках пути и завершения священного завета («Нет конца лесным тропинкам» 1, 108; «А к утру надо все найти» 1, 105); Она – залог высшего знания («Предо мною – грань богопознания» 1, 111). Рассмотрим стихотворение из этого же цикла, целиком проникнутое верой в идеал, насыщенное положительной символикой:

Ранний час. В пути незрима
Разгорается мечта.
Плещут крылья серафима,
Высь прозрачна, даль чиста.

Из лазурного чертога
Время тайне снизойти.
Белый, белый ангел бога
Сеет розы на пути.

Жду в пленительном волнении –
Тайна плачущей жены
Разомкнет златые звенья,
Вскроет крылий белизны.

Выбранное мною раннее стихотворение исключительно светло, в нем почти нет диссонанса, сомнения; в него не вторгается земная мгла, беспутье или суэта обыкновенных людей. Здесь все направлено на выражение ожидания тайны, чуда,

¹⁴ К мотиву стези ср. в *Вот он – Христос – в цепях и розах...*: «И не постигнешь синего ока, / Пока не станешь сам как стезя...».

освобождения от земных уз (которые предстают как золотые звенья), причащения лирического героя Ее «кругов» (ср. «Ты отходишь в сумрак алый, / В бесконечные круги» 1, 87).

Своеобразное продолжение этой темы и «инверсия» ее предстает в стихотворении 1908 г. из цикла *Арфы и скрипки*:

Старинные розы
Несу, одиноко,
В снега и в морозы,
И путь мой далек.
И той же тропею,
С мечом на плече,
Идет он за мною
В туманном плаще.
Идет он и знает,
Что снег уже смят,
Что там догорает
Последний закат,
Что нет мне исхода
Всю ночь напролет,
Что больше свобода
За мной не пойдет.
И где, запоздалый,
Сыщу я ночлег?
Лишь розы на талый
Падают снег.
Лишь слезы на алый
Падают снег.
Тоскуя смертельно,
Помочь не могу.
Он розы бесцельно
Затопчет в снегу.

Здесь возвращаются мотивы роз, пути, некоего последнего действия или момента (ощущаемого, однако, трагически) и плача. Но если там – «ранний час», прозрачность и белизна, то здесь – «последний закат», пустота, «снега» и «морозы». Примечательно, что в этом стихотворении нет настоящей белизны («снег уже смят», снег – талый), хотя «снег» знаменует обычно у Блока чистоту, девственность, очищающее и обновляющее начало. В таком качестве он является и сопровождающим мотивом образа Прекрасной Дамы: «Отошла Я в снега без возврата, / Но, холодные вихри крутя...» (1, 158). В символику снега входит и соотнесенность с темой смерти: «Белый саван – снежный плат» и др. (2, 174). Мотив протоптания снега (в переплетении с темой смерти)

характеризует 'толпу' (провожающую гроб) в одном из ранних стихотворений: «И кругом протоптали тропы, / Осквернив целомудренный снег» (1, 184)¹⁵.

В стихотворении *Старинные розы...* лирический герой одинок, беспомощен, он переживает душевную раздвоенность, присутствие двойника. Как во многих стихотворениях Блока, двойник предстает как сопровождающая героя в пути фигура. То, что эту фигуру «в туманном плаще» нельзя интерпретировать как Смерть или некую загадочную, независимую от лирического героя фигуру, следует из того, что этот персонаж несет не косу, а меч, что он, возможно, так же бессилен, что и лирический герой (если фраза «Помочь не могу» подразумевает «ему») и, наконец, что он обладает тем же знанием, что и он. Их различие в том, что загадочный 'посторонний' неотступно преследует героя, как тень, и «розы бесцельно Затопчет в снегу». Лирический же герой не может прийти и донести розы до цели, он изнемогает, срок, данный свыше, истекает.

Поскольку это «старинные розы», нам невольно вспоминаются небесные розы, розы белого ангела из раннего стихотворения. Между обоими стихотворениями обнаруживаются различия, характеризующие художественный мир молодого и – зрелого Блока. Они сказываются, во-первых, в пространственной структуре текстов. Там взор и движение лирического героя направлены ввысь, он находится в преддверии полета¹⁶. Здесь движение горизонтально, а в конце стихотворения преобладает направленность всех жестов вниз, подчеркнутая синтаксическим параллелизмом (об этом речь впереди).

«Розы» связывают два текста, но множество свойств тематики, стихосложения и синтаксиса их разделяют и даже противопоставляют. В раннем стихотворении гармония, целостность и уверенность в счастье воплощены не только на уровне лексики, но и грамматики и стихосложения (утвердительные предложения, чистый размер четырехстопного хорея, правильное четверостишие, рифмовка АаАа, АБАб, БвБв). В стихотворении же 1908 года (особенно во 2 части, «И где...») лирическая речь расщепляется на более короткие предложения, без исключения двухстрочные. Это стихотворение написано «задышающимся» размером двустопного амфибрахия без деления на

¹⁵ Ср. и дальше:

Но, ложась в снеговую постель,
Услыхал заключенный в гробу,
Как в дали запевала метель,
К небесам подымая трубу.

¹⁶ Полет здесь еще не соотнесен с вечным кружением.

строфы; рифмы здесь также перекрестные, но перед последними четырьмя стихами добавлены две строки, которые очень сильно акцентируют это место: они синтаксически, метрически¹⁷ и по рифмовке совпадают с предыдущими двумя («Лишь розы на талый / Падают снег, / Лишь слезы на алый / Падают снег»): члены синтаксического параллелизма отличаются лишь в двух звуках, к тому же фраза содержит инверсию, повторенную таким образом тоже два раза.

В свете цикла *Арфы и скрипки*, через мотив ‘затоптания роз’¹⁸ сквозят и другие ассоциации: во-первых, стремление освободиться от губительной страсти, ср.: «Женщины с безумными очами, / С вечно смятой розой на груди! – / Пробудись! Пронзи меня мечами. / От страстей моих освободи!» (3, 105); во-вторых, кризис (поэтического призвания? образа жизни?), обнаруживающийся в продолжении процитированных строк: «Хорошо в лугу широким кругом / В хороводе пламенном пройти / Пить вино, смеяться с милым другом / И венки узорные плести. [...] Но достойней за тяжелым плугом / В свежих росах поутру идти!» (стихотворение «Май жестокий с белыми ночами!...»). О венке как традиционном атрибуте поэта Анненский писал так: «Целые века поэт только и делал, что пировал и непременно в розовом венке» (*Что такое поэзия?* – Анненский 1979: 201).

В более широком контексте (помимо знакомых Блоку идей розенкрейцерства) ‘розы’ в творчестве Блока обрастают дальнейшими значениями: «Розы – страшен мне цвет этих роз»; «Как царица блаженных времен, / С головой, утопающей в розах» (цикл *Кармен* 3, 147 и 148); «Пусть укрыла от дольного горя / Утонувшая в розах стена»; «Их шипы, точно руки из сада, / Уцепились за платье мое» (*Соловьиный сад* 3, 153 и 154); розой называется Изора в «романтической»¹⁹ драме *Роза и Крест*; ее имя также созвучно с ‘розой’ (Жирмунский 1964: 53); на груди у приснившегося Изоре рыцаря – черная роза; Алискан говорит: «Проводил бы я в розах с Изорой / Не одну соловьиную ночь!..» (4, 223); роза в драме – знак «страсти чужой»²⁰ (4, 187), красоты,

¹⁷ Строка «Падают снег» отличается перебоем размера (она дактилическая или хорямбическая).

¹⁸ Мне хотелось бы упомянуть раннее стихотворение с мотивом ‘падающих роз’ *Медленно в двери церковные...*, последняя строфа которого звучит так:

Падают розы вечерние,
Падают тихо, медлительно.
Я же молюсь суевернее,
Плачу и каюсь мучительно.

¹⁹ Брюсов 1975: 440.

²⁰ ‘Чужой’ в том смысле, как об этом говорит Бертран («Ступай, не жди, не надейся. / Страсти чужой послужи»; он просит у Гаэтана его черную розу, т. е. чужую, и ‘чужой’

непроницаемости тайны женской души (4, 196); но роза – и символ дамы рыцаря (мотив ‘роза и соловей’), знак борьбы во имя Христа, крови и верности («Рана открылась, / Силы слабеют мои... / Роза, гори!» 4, 245).

Подводя итоги сопоставительного анализа, мы можем сказать, что если первое стихотворение – о «дарах» (тайна и розы как небесный подарок), то второе – об утрате (очага²¹, счастья, прозрения, поэзии, надежды). Такая атмосфера утраты, сопровождаемая теми же мотивами холода и мрака, характеризует почти все соседние в цикле *Арфы и скрипки* стихотворения, ср.: «И услышишь, замирая, / Мертвый окрик воронья!» (3, 113); «Ни огня, ни звезды, ни пути...» (3, 115).

В настоящей работе была сделана попытка рассматривать некоторые мотивы из богатого «цветочного» поэтического наследия Блока. В центре нашего внимания стояли реминисценции голубого цветка, Ночная Фиалка и розы.

Пусть это будут цветы поздравления.

Литература

АННЕНСКИЙ И. Книги отражений. Москва, 1979.

БЕЛЫЙ Андрей. Луг зеленый. Москва, 1914. [Johnson Reprint Corp. New York and London, 1967.]

БЕЛЫЙ Андрей. Стихотворения и поэмы. Москва, 1994.

БЛОК А. А. Письма. Собрание сочинений. Т. 8. Москва–Ленинград, 1963.

БЛОК А. А. Собрание сочинений в 6 томах. Москва, 1971. Ссылки на это издание в тексте даются в скобках (том, страница).

БРЮСОВ В. Я. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 6. Москва, 1975.

ЖИРМУНСКИЙ В. Драма А. Блока «Роза и Крест». Ленинград, 1964.

ЛЕРМОНТОВ М. Ю. Сочинения в 2 томах. Москва, 1988.

МАКСИМОВ Д. Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока. // Блоковский сборник II. Тарту, 1972. 25–121.

МАКСИМОВ Д. Поэзия и проза Ал. Блока. Ленинград, 1981.

в смысле восклицания Изоры: «Старик!» (4, 230).

²¹ К мотиву бродяги и странника ср. статьи *Творчество Вячеслава Иванова и Безвременье*.

- МИНЦ 1967 = МИНЦ З. АБОЛДУЕВА Л., ШИШКИНА О. Частотный словарь «Стихов о Прекрасной Даме» А. Блока и некоторые замечания о структуре цикла. // Труды по знаковым системам III. Тарту, 1967. 209–316.
- ПССП = БЛОК А. А. Полное собрание сочинений и писем в 20 томах. Москва, с 1997 г. Ссылки даются с указанием тома и страницы.
- САРАБЬЯНОВ Д. Русская живопись конца 1900-х – начала 1910-х годов. Москва, 1971.
- СУЗДАЛЕВ П. К. Врубель и Лермонтов. Москва, 1980.
- СУЗДАЛЕВ П. К. Врубель. Москва, 1991.
- СИЛАРД Л. К символике круга у А. Блока. // *Atti del simposio «A. Blok»*. Milano, 1984. 683–702.
- ТАРАНОВСКИЙ К. Зеленые звезды и поющие воды в лирике Блока. // *Russian Literature* 8 (1980), Amsterdam. 363–376.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. Столп и Утверждение Истины. Москва, 1914.
- DEPPERMAN M. Nietzsche in Rußland. // *Nietzsche-Studien* 21 (1992) (Berlin – New York). 211–252.
- GAÁL M. B. Novalis és Blok szímszimbolikája. // *Dolce Filologia. Irodalomtörténeti, kultúratörténeti és nyelvészeti tanulmányok Zöldhelyi Zsuzsa 70. születésnapja tiszteletére*. Szerk. Hetényi Zsuzsa. Budapest, 1998. 159–168.
- MIKES I. Vrubel. Budapest, 1974.
- NEUMANN G. Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Fr. Schlegel und Goethe. München, 1976.
- NOVALIS. Schriften. Hg. R. Samuel. Stuttgart, 1960. Im Text werden die Bände mit römischen, die Seiten mit arabischen Ziffern verzeichnet.
- NOVALIS. Werke in einem Band. (BDK) Berlin–Weimar, 1985.

Евразийская культурно-историческая парадигма

Панмонголизм! Хоть слово дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины божией полно.

Вл. Соловьев

Русская культура, исходя из ее главных направлений развития, связана с европейской культурной парадигмой. Однако порою ее духовно-художественные поиски идентичности мотивировались и оттенялись историко-географическими причинами: татаро-монгольское иго, проникновение российской империи вглубь азиатского континента, принятие на себя особой религиозной и культурной роли. Россия – страна-паром, в тысячелетие существования не могущая решить свою принадлежность к Востоку или Западу, поэтому постоянно дрейфующая между двумя берегами, между Азией и Европой. Об этом и пойдет речь в настоящей статье.

В формировании русской культуры наряду со скандинавской государственностью (норманнское влияние), византийским христианством, а также западным и южнославянским влиянием важную роль сыграла монгольская инвазия, которую одни исследователи старались преуменьшить, другие – преувеличить. Одни историки усматривали в татаро-монголах перст провидения, способствующий укреплению централизованной власти, другие хотели бы стереть следы татаро-монгольского ига из памяти русского народа. К первому кругу ученых принадлежат Л. Н. Гумилев и его единомышленники-евразийцы (ГУМИЛЕВ 1994: 113), ко второму новые европейцы, по мнению которых Русь всегда обладала «особой сопротивляемостью» к культурам Азии и складывалась на основе диалога с Европой (ЛИХАЧЕВ 1979: 12).

Бердяев называл Московскую Русь «христианизированной татарской Империей», культура которой сформировалась в среде постоянного противостояния латинскому Западу и чужеродным традициям (БЕРДЯЕВ 1955: 10). По мнению Ключевского, русское правительство и общество вплоть до середины XVIII века носило на себе типичные признаки структуры восточного, азиатского государства, хотя фронтон его выглядел вполне по-европейски (КЛЮЧЕВСКИЙ 1937: 196). В книге *The Russian Tradition* Тибор

Самуэли подчеркнул важность монгольских фискально-монетарных учреждений, оставивших след в словах, заимствованных из тюркских языков: *казна (казначей), тамга (таможня), кабак, кабала, деньги, копейка, алтын* и т. п. (SZAMUELY 1974: 20). По мнению фольклористов, татаро-монгольское иго в коллективной памяти русского народа (в народных песнях, легендах, пословицах) сохранилось как трагедия и унижение. Однако два с четвертью столетия татарского нашествия не переломили хребта нации. В былинах всегда теплилась надежда, что спящий великан в один прекрасный день проснется и покончит с насилием.

Татаро-монгольское иго – один из парадоксов русской истории и культуры, поскольку оно привело к возвышению Москвы. После татарского погрома центр историко-культурной жизни переместился на север, куда рука татар проникала с трудом. Русские переселенцы меньше стали страдать от постоянных набегов степных кочевников, сфера распространения которых ограничивалась определенными *топографическими ареалами*. На завоеванных территориях татарами все было разорено. Они не хотели или не могли ничего создать, поэтому в глазах покоренных выглядели народом, скорее разрушающим культуру нежели создающим ее. «Татарам не походили на мавров. Они, завоевав Россию, не подарили ей ни алгебры, ни Аристотеля» (Пушкин 1978: 210). Все это так, но с другой стороны татаро-монголы обладали по тем временам самой дисциплинированной и образцово управляемой армией. У них были развиты торговля и ремесленнические промыслы (деревянные, глиняные, кож-галантерейные, текстильные и металлические). Русские переняли от них кафтан, оружие, воинский строй и образ мыслей. Москва, во время татарского ига находилась вне круга европейской культуры, вела азиатский образ жизни, поддерживая порою более тесные связи с Сараем нежели с Византией. Много азиатских раблепных черт пришлось тогда усвоить, чтобы противостоять Азии. Вероятно к этим временам относится часто цитируемая поговорка: «Поскребите русского и вы увидите татарина» (Достоевский 1975: 454).

Корень проблемы заключался в том, что столкнулись народы разных цивилизаций: победитель стоял на более низкой ступени культуры и не перенял от побежденного более высокий уровень цивилизации. Встретились два взаимоисключающих, несовместимых культурных кода, поэтому вместо органического сочленения между татарским ханством и русским княжествами могло быть создано только скоропреходящее смешение народов. Они перемешались, но не растворились друг в друге. Они передали и переняли некоторые привычки, слова. Однако почти полсотни тюркского

происхождения слов не оставили «ржавого пятна» (Пушкин) в русском языке. Татаро-монголы выросли из пустыни и ею же были вновь поглощены. Татаро-монгольская столица – Сарай – была уничтожена в 1395 году во время восточно-европейского похода среднеазиатского завоевателя Тимура Ленка. Та степень общественного и культурного развития Золотой Орды, характеризующая варварством кочевников, исторически оказалась бесплодной.

Если татаро-монгольское иго и не оставило «ржавого пятна» в русском языке и культуре, все же оно оставило свой след в структуре письменных памятников эпохи татарского нашествия и последующих. В Киевской Руси проявился повышенный интерес к происхождению отдельных явлений и событий. В *Повести временных лет* ударение падает на истоки, мистические события, сотворение, грехопадение и наказание в прошлом, на космическую катастрофу (потоп), в то время как увековечившие татарское нашествие *Слово о погибели Русской земли*, *Повесть о разорении Рязани Битием* (XIV век) и другие эсхатологические тексты основываются на конкретных исторических фактах. В последних ударение ставится на конец, гибель (апокалипсис) и на избавление в будущем (*парусия*). Однако сознание конечности всегда является грядущим сознанием, происходящим из прошлого и настоящего. Перенос удара с построенного на истоках мифа на проблематику спасения имеет общественно-психологическую причину и объяснение как с индивидуальной, так и с коллективной точки зрения. Важно, что два значительных события, начало (осознание собственного существования) и конец (как теологическая цель) были ясными, потому что все происходящее внутри этих рамок в значительной мере подвергнуто воздействию первого и последнего события. Апокалипсис выражает не только характерное ожидание конца в эпоху татарского нашествия, но нечто более существенное: прояснение конечного значения бытия (это означает и семантика слова *апокалипсис*). В России сложился такой духовный облик, который был обращен к конечной точке и открыт в будущее. В отличие от характерного для язычества мировоззрения «вечного возвращения», православно-христианская эсхатология проповедует необратимость исторического времени, что история движется к концу, ко второму пришествию Христа, которое наступит как результат божественного и человеческого совместного действия. В такой трактовке история представляет собой иерархически организованное теологическое целое, каждый элемент которого под знаком *антиципации* подчинен конечной цели (*парусии*). Подобного рода религиозные доктрины можно обобщить под названием *мессианство* (*милленеризм* или *хилиазм*). Освобождение от татаро-

монгольского ига и иноземного господства стало колыбелью зарождения русского мессианства и осознания призванности. На протяжении почти трех веков – с начала татаро-монгольского ига до эпохи Ивана III – Россия была изъята из европейского культурного контекста, но по глубоко укоренившемуся в русской душе убеждению историческое призвание было осуществлено. Россия остановила продвижение татаро-монголов на Запад, в Европу. «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и остались в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена» (Пушкин 1979: 688).

Во второй половине XV века пали две великих империи: азиатская татаро-монгольская Золотая Орда и тысячелетняя Византия. Под разными знаками обе имели существенное влияние на русскую историю и культуру. После падения Константинополя (1453) ослабились связи России с Византией. Александр Панченко называет XVI век «веком русского одиночества» (ПАНЧЕНКО 1984: 11). И это правомерно, но в то же время нельзя забывать и о том, что обсуждаемая эпоха была временем зарождения русской империи, столетием Иванов, в которых Карамзин видел наиболее полное выражение русской жизни. Это был век выдворения татар и строительства Храма Василия Блаженного. Именно тогда укоренилось в русском языке понятие *Россия*, вместо *Руси*. Укрепилась государственная власть, набрала силы религия. Россия покорила Казань, Астрахань и Сибирь. Завоевание осуществлялось мечом и сошником. Последнее средство было медленным, насколько может быть медлительным, по сравнению захвата территорий мечом. С конца XVII до середины XIX века русский народ заполнил всю восточную евразийскую равнину. Ключевский с полным правом назвал историю России «историей переселения русского народа». После захвата Астрахани и Сибири взгляд России устремляется в сторону Азии. Россия стала евразийской сверхдержавой. Именно тогда возникли те взгляды, по которым азиатская миссия России представлялась более важной нежели европейская. Задача ее заключалась в том, чтобы подвести к царскому трону как можно больше азиатских народов, обратив их в православную веру. Одна из особенностей русской истории заключается в том, что, если вдруг в одном направлении замедлится временно завоевание новых земель, в другом направлении продвижение вперед может продолжаться независимо от этого успешно. Вслед за переселенцами следовали в степи крепости царских войск. И. А. Гончаров во *Фрегате «Паллада»* цитирует одно из писем Майкова, полностью соглашаясь с ним: «Нас в Европе называют варварами: а могли ли

бы варвары менее чем в полвека устроить и довести до такого процветания все эти некогда пустыни, известные ныне под именем Новороссийского края, Крыма, Астраханской и Оренбургской губернии и Южной Сибири?.. Нет, надобно думать, что это сделали не варвары... Нет, это народ цивилизованный, и что еще важнее, еще выше – народ цивилизующий. Казацкий пикет в киргизской степи – это зародыш Европы в Азии...» (ГОНЧАРОВ 1951: 707).

А вот новый девиз сторонников евразийского движения: «открыть окно в Азию», противостоящий призыву европейцев-западников: «открыть окно в Европу». Этой типологии русская культура для Запада представляет Восток, для Востока – Запад. «Какая необходимость в грядущем захвате Азии? Что нам в ней делать? Потому необходимость, что Россия не в одной только в Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть Азия-то и есть наш главный исход! [...] Но от окна в Европу отвернуться трудно, тут фатум. А между тем Азия – да ведь это впрямь может быть наш исход в нашем будущем, – опять восклицаю это» (ДОСТОЕВСКИЙ 1984: 33, 35–36).

Ключевский ставит под вопрос возможность органического единства между народами европейской и азиатской частей России, поскольку обмену информацией между ними препятствовала несовместимость систем культурных кодов: «Противоречие в этнографическом составе Русского государства на западных европейских и восточных азиатских окраинах: там захвачены области или народности с культурой гораздо выше нашей, здесь - гораздо ниже; там мы не умеем сладить с покоренными, потому что не можем подняться до их уровня, здесь не хотим ладить с покоренными, потому что не можем подняться до их уровня, здесь не хотим ладить с ними, потому что презираем их и не умеем поднять их до своего уровня. Там и здесь неровни нам и потому наши враги» (КЛЮЧЕВСКИЙ 1991: 442).

Евразийское движение – русский вариант завоевательного пантуранизма в Восточной Европе второй половины XIX – начала XX веков. Целью было политическое и культурное объединение тюркских и уральских народов на территории от Венгрии до Тихого океана. Это движение, особенно популярное в кругах интеллигенции, началось с весьма спорной теории, по которой урало-алтайские языки (турецкий, монгольский, манджу-тунгусский, финский, венгерский и т. п.) имеют общее происхождение. Сторонники евразийского движения считали Россию наследницей не только европейской, но и монгольской культуры и относили ее одновременно к двум мирам –

Европе и Азии. В то же время в двуликости России наблюдается органическое единство разнообразных принципов. Она объединяет собой знаки материальной и духовной культуры обоих полюсов, на что намекает и географический термин. «Нет естественных границ между «европейской» и «азиатской» Россией. Следовательно нет двух России, «европейской» и «азиатской». Есть только одна Россия «евразийская» или Россия – Евразия» (ВЕРНАДСКИЙ 1927: 6). Евразийство возникло в Софии в 1921 году, когда русские эмигранты (Н.С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский и П. П. Сувчинский) издали сборник под названием *Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев*. В предисловии сборника авторы подчеркивают свое почтительное отношение к прошлому и настоящему западноевропейской культуры, но будущее видят не в ней. Они полагали, что свет новой культуры засияет с Востока. Евразийцы отмежевались от узкого национализма славянофилов, хотя и вышли из «славянофильской шинели». По их словам, сферой своих интересов они считали весь евразийский мир. (В течение десяти лет было выпущено еще шесть томов, издавалась эмигрантская газета *Утверждение*.)

Евразийское движение в 1920–30-х годах было довольно слабой ассоциацией, куда относились ученые из разных областей наук, с неодинаковым восприятием, например: философ и историк религии Георгий Флоровский и Лев Карсавин, историк В. Вернадский, ученый-географ П. Н. Савицкий, историк литературы и музыкальный эстет П. П. Сувчинский, философ религии В. Н. Ильин. Им симпатизировали Леонов, Федин, Пильняк, в произведениях которых можно обнаружить идеи евразийского движения. Свои изыскания они стремились подкрепить научными аргументами: фольклорными, географическими и этнографическими исследованиями. Велись поиски взаимозависимости между историей, географией, этнографией и языком. Они хотели заложить основы синтетических этнокультурологических, этнолингвистических исследований нового типа, иной трактовки. В их толковании *евразийство* включает в себя разнообразные компоненты: историко-географические, этнические, социокультурные и языковые элементы. Согласно их взглядам, эта симфоническая черта русской культуры противостоит самовлюбленному европоцентризму западной культуры. По мнению Николая Трубецкого, этнолога-фонолога и лидера движения, русский народ воплотил идею единства, существующую в многочисленности народов. Будучи основателем Пражского языкового кружка, он считал, что русская культура только тогда сможет высвободиться из парализующих тисков латино-германской культуры, если культурно и этнически сольется с туранскими (монголо-тюркскими,

финноугорско-самоедскими, манджурийскими) элементами.¹ В своей работе *О туранском элементе в русской культуре* он подчеркивает значение культурно-языкового влияния народов, относящихся к тюркским, финно-угорским и другим азиатским языковым семьям, с точки зрения исследования русского самопознания. (ТРУБЕЦКОЙ 1925: 352–353).

Однако пантуранское движение никогда не превзошло более важное позднейшее ответвление панславизма, которое спустя два десятилетия само собой распалось. Причины неудачи Флоровский сформулировал следующим образом: «Евразия – это значит: *ни Европа, ни Азия, третий мир*. Евразия, это – Европа и Азия, помесь или синтез двух, с преобладанием последнего. Между этими понятиями европейцы колеблются. [...] Это – *правда вопросов*, не правда ответов, – правда проблем, а не решений. [...] Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли. Ответили прозрачным кружевом соблазнительных грез... В евразийских грезах малая правда сочеталась с великим самообманом... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик» (цит. СТРУВЕ 1984: 47). Среди причин можно назвать и то, что движение было склонно к отходу от своего научного, идейно-идеологического направления в сторону превращения в ведущую политическую партию, имеющую цель построения новой России на новых основах. Бердяев, поддерживавший личные контакты с евразийцами, позднее отстранился от движения, объяснив свое решение следующим: «Они были восточниками, враждебными западной культуре. Православие они принимали прежде всего как «бытовое исповедничество» и видели в нем национальное и государственное начало. Евразийцы – этактисты. Все это было мне совершенно чуждо и враждебно» (БЕРДЯЕВ 1991: 259). Начиная с 1930-х годов, споры сторонников евразийского движения, становятся все более тихими и вялыми. Его руководители скрылись на университетских кафедрах, получив назначение профессоров истории, экономики, права или фонетики (Трубецкой), другие ушли в монашество (Флоровский), а кое-кто увлекся коммунизмом.

Во время распада советской империи евразийское движение сдвинулось с мертвой точки, но его оживление было буквально на час: В наши дни в борьбе между

¹ См. Толстой Н. И. Несколько вступительных слов. // Н. С. Трубецкой и современная филология. Москва. 1994. 5–13; Никитин О. В. Европейская культура и бытовое исповедничество славянского мира. О концепции князя Н. С. Трубецкого в свете его работ евразийского цикла. // *Studia Russica XVIII*. Budapest, 2000. 381–402.

западниками и представителями русской самобытности начинается новый этап², заново включивший механизм «самоварварства» русской культуры и могущий привести к новейшей и никем не желаемой Азиопе, в которой слишком авторитарная и антидемократическая система комбинируется с экономическим погружением в «третий мир» (см. КАРА-МУРЗА 1995: 168)³. Вывод делается логично, но – мягко говоря – парадоксально российским экономистом азиатского происхождения, обращающим внимание на опасности, вытекающие из несовместимости политических, экономических и культурных кодов двух миров, а вовсе не на комплементарность. То есть на то, что с Востока идет не свет, а тирания, нищета и варварство.

Рецепция евразийской культурной парадигмы представляет собой особую главу в истории русской идеи, литературе и изобразительном искусстве, особенно на рубеже XIX и XX веков, когда наряду с геополитической заинтересованностью постепенно набирает силы философско-художественный подход. Все это укладывается в общую историю культуры, предрекающую скорую смену культурно-исторической эпохи (см. *Три разговора* Соловьева, *Стихия и культура* Блока, *Тайна Востока, Тайна Запада. Атлантида и Европа* Мережковского, *Борьба за Логос* Владимира Эрна, *Мудрость или разум* Шпета и т. п.). В отношении евразийской культурной парадигмы можно выделить два отличающихся друг от друга ракурса. По одному из них Россия рассматривается как политическая буферная зона между Востоком и Западом. С другой

² См. Последующие работы Дмитрия Лихачева: Россия никогда не была Востоком (Об исторических закономерностях и национальном своеобразии: Евразия или Скандославия?, а также Древний Новгород как столица – предшественник Петербурга и т. п. В этих работах помимо всего прочего утверждается: «Россия – это Скандовизантия, а не Евразия – как по своему государственному происхождению, так и по своей культурной сути. Для Руси это европейское противостояние Севера и Юга реализовалось в двух столицах, стоящих на вертикали пути «из Варяг в Греки» – Новгороде и Киеве. В период подъемов обе эти столицы всегда стремились к объединению на этом Пути. Исследование академика В. Л. Янина доказали равноправие Новгорода и Киева как двух столиц, ставших на окраинных рубежах государства. [...] Для России проблема «Восток – Запад» играет меньшую роль, чем связи «Юг – Север». На это, кажется, никто не обращал особого внимания, но это именно так» (ЛИХАЧЕВ 2001: 539, 627). Это мнение является точкой зрения исследователя средневековья, которая правомерна относительно Киевской Руси, но сомнительна по отношению к Московской Руси и тем более к эпохе империи со столицей в Петербурге.

³ Один из венгерских исследователей делает меткое замечание по поводу термина «Азиопа»: «Это – укоренившееся в русском общественном мышлении гротескное сокращение обозначения все нового и нового «плохого синтеза» противоположных идейных, политических, геополитических и цивилизационных полюсов. Азиопа не означает ни Европу, ни Азию: это – наихудшие заимствование и сплав кое-чего оттуда, кое-чего отсюда. Так Петр I архаическими и варварскими средствами произвел сплавку модернизации и привития цивилизации на теле России, позднее в практике большевиков – варварство западной модернизации соединилось с варварством восточного деспотизма» (SZILÁGYI 1999: 11).

точки зрения, доказывая индо-русское, русско-скифское родство, русскую культуру считают духовным связующим звеном между разными культурными сферами. Блок пишет: «Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы, // С раскосыми и жадными глазами!» (Блок 1980: 253). Приверженцы евразийской культурной парадигмы выступили против европоцентризма. Отчасти, они хотели объединить две культуры в духе *West-östlicher Divan* Гете, отчасти поторапливали смену точки зрения: пытались со стороны азиатского ракурса совершить переоценку всех накопленных европейской культурой ценностей. Акцент ставился не на четкие границы, разделяющие две культуры, а на то, что их связывает. В решении и преодолении дихотомии *культура-цивилизация* большое значение придавалось восточному витализму, как зарождающему принципу. Обновление русской культуры ожидалось через слияние эллинского духа с восточной стихией, со скифами. Они требовали возврата к интуитивной (диониссийской) культуре, поскольку полагали, что причиной упадка западной цивилизации является закостенелая приверженность к традиции, исторической памяти. В евразийской культурной парадигме доминантную роль получила не истолкованная цепью событий историческая память, а элементарно-интуитивная память, допускающая и даже прямо требующая разрыва с культурной памятью (с традицией), как условие обновления. *Скифы* были слабой литературной группой, в которую входили Блок, Белый, Ремизов, Замятин, Форш, Пришвин, Клюев, Есенин и др. Под этим названием было издано две книги стихов в 1917–1918 годах, в которых находим основательные намеки на то, что усталая европейская цивилизация может ожидать обновления со стороны варварской стихии Востока. Впрочем они опасались разрушающей культуру силы скифов. Они были убеждены в том, что наилучшее, чего было достигнуто Россией, было результатом синтеза восточного и западного начал.

Литература

- БЕРДЯЕВ Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Paris, 1955.
- БЕРДЯЕВ Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Москва, 1991.
- БЛОК А. А. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 2. Стихотворения и поэмы (1907–1921). Ленинград, 1980.
- ВЕРНАДСКИЙ Г. В. Начертание русской истории. Ч. 1. Прага, 1927.
- ГОНЧАРОВ И. А. Фрегат «Паллада». Москва, 1951.

- ГУМИЛЕВ Л. Н. Апокрифический диалог. Хрестоматия по истории России с древнейших времен до XVII века. Т. 1. Сост. И. В. Бабич, В. Н. Захаров, И. Е. Уколова. Москва, 1994.
- ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 13. Ленинград, 1975.
- ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 27. Ленинград, 1984.
- КАРА-МУРЗА А. А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. Москва, 1995.
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О. Курс русской истории. Том 2. Москва, 1937.
- КЛЮЧЕВСКИЙ В. О. Литературные портреты. Москва, 1991.
- ЛИХАЧЕВ Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Москва, 1979.
- ЛИХАЧЕВ Д. С. Раздумья о России. Санкт-Петербург, 2001.
- ПАНЧЕНКО А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Ленинград, 1984.
- ПУШКИН А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. 7. Ленинград, 1978.
- ПУШКИН А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. 9. Ленинград, 1979.
- СТРУВЕ Г. Русская литература в изгнании. Paris, 1984.
- ТРУБЕЦКОЙ 1925 = ТРУБЕЦКОЙ Н. С. О туранском элементе в русской культуре. // Евразийский временник IV. Берлин, 1925.
- ТРУБЕЦКОЙ 1990 = ТРУБЕЦКОЙ Н. С. Общеславянский элемент в русской культуре. // Вопросы языкознания 1990/3.
- ТРУБЕЦКОЙ 1991 = ТРУБЕЦКОЙ Н. С. Наследие Чингисхана (взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока). // Вестник Московского университета 1991/4.
- SZAMUELY Tibor: The Russian Tradition. London, 1974.
- SZILÁGYI Ákos: Oroszország elrablása. A szovjettelen unió története. Budapest, 1999.

**Теория поэтического образа
в лингвофилософской концепции Г. Шпета**

Параллельно с литературоведческими и лингвистическими концепциями В. Жирмунского, В. Виноградова и Р. Якобсона в русской теоретической мысли 1920-х годов возникла еще одна теория о поэтическом образе в пределах феноменологической эстетики Г. Шпета. В теоретическом наследии Г. Шпета, охватывающем такие области науки как психология, философия истории, философия языка, эстетика и герменевтика, проблема предметной и смысловой структуры слова и в частности и словесного образа развернута в его работе «Эстетические фрагменты» (1922–1923).

Теоретическая концепция Г. Шпета о поэтическом образе является лишь составной частью его целостной лингвофилософской и эстетической системы. Краеугольным моментом этой системы является учение о внутренней форме слова, а теория поэтического тропа в свою очередь непосредственно примыкает к проблеме внутренней формы. Но рассмотрение этой частной теоретической проблемы требует от нас характеристики целостного теоретического контекста научного наследия Г. Шпета. Поскольку концепция о структуре слова, изложенная в «Эстетических фрагментах», находится в глубокой преемственной связи с философским развитием Шпета в 1910-е годы, то предыстория возникновения этой концепции должна быть восстановлена хотя бы в основных своих этапах. Такая потребность возникает прежде всего потому, что в общетеоретической концепции Г. Шпета разные структурные пласты слова находятся в коррелятивном отношении с разными актами деятельности сознания в процессе осмысления и истолкования значения слова, а механизм познавательного процесса и структура деятельности у понимающего сознания подвергается феноменологическому описанию именно в ранних работах Г. Шпета, предшествующих возникновению «Эстетических фрагментов».

Основные этапы философского развития Г. Шпета с подробными биографическими комментариями получили аналитическое освещение прежде всего в статьях М. К. Поливанова (Поливанов 1990, 1992) и А. А. Митюшина (Митюшин 1988). В данной статье нам представляется необходимым останавливаться только на тех поворотных этапах философского развития ученого, которые непосредственно под-

готовавливают образование его концепции о структуре слова и соответствующих ей уразумевающих и интерпретирующих актах сознания.

Первым подступом к феноменологическому описанию структуры познавательного процесса является для Шпета постепенный разрыв с психологической интерпретацией природы сознания. Он уже в Киевские университетские годы в своей ранней студенческой работе обращает внимание на актуальность гносеологических проблем, выдвинутых еще в философии Юма и не нашедших удовлетворительного решения ни в кантианской, ни в неокантианской теории познания. На взгляд Г. Шпета именно в философии Юма впервые получило свое классическое выражение сомнение в существовании «Я» как «устойчивого субъекта» сознания. В прочтении Шпета таким образом Юм подверг сомнению и возможность субстанциальности «Я», его отдельности от конкретных переживаний, и возможность самоидентичности и непрерывности «Я» как устойчивого субъекта.

После своего переезда из Киева в Москву, во время работы в «Институте психологии», руководимом Г. И. Челпановым, Г. Шпет публикует ряд статей на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», в которых исследуются проблемы природы сознания и предложенные на современном этапе развития философской мысли ответы. В статье «Сознание и его собственник» (1916) Г. Шпет как бы подытоживает первый этап своего философского развития, здесь решается вопрос о том, кто же является «носителем», «субъектом» сознания в современном философском понимании. На этом этапе развития своей системы Г. Шпет находится в поисках такого «метафизического реализма» (или «реалистической метафизики») которая могла бы постичь реальную действительность в ее социальном и историческом измерении и в своем всеединстве, но в то же самое время опиралась бы на непосредственные данные нашего внутреннего опыта. Г. Шпет временно испытывает влияние московской метафизической школы (П. Юркевич, Л. Лопатин, С. Трубецкой), продолжающей традиции «платонизирующей», онтологической школы философского «реализма». Об этом влиянии свидетельствуют ссылки на труды Л. Лопатина и С. Трубецкого в качестве аргументации в полемике с гносеологическим субъективизмом в статье «Сознание и его собственник».

Интерпретация природы сознания у Шпета на дальнейших этапах его философского развития идет именно в онтологическом направлении, характерном для московской метафизической школы. Итогом этого развития будет в его философском мышлении онтологизация познавательного процесса, и рассмотрение бытия сознания,

как специфического рода бытия. Теория познания для Шпета таким образом в итоге будет отраслью онтологии, и поскольку для него сознание есть суть языковое сознание, то такая дисциплина как семиотика, для него будет своеобразной онтологией слова. Но к этим выводам Шпет будет приходить в итоге конкретных историко-философских исследований.

Исследуя различные интерпретации «Я» в современных ему философских и психологических концепциях, Г. Шпет возводит их к двум основным вариантам. Первый из них понимает под «Я» сферу эмпирического предмета (который образуется через противопоставление «среде»), второй понимает под ним сферу идеального, родового «субъекта» (который дедуцируется логическим путем через противопоставление «объекту познания»). Их взаимоотношение формулируется Г. Шпетом как вопрос о смысловой соотносимости *эмпирического* и *идеального*.

Г. Шпет видит специфику «Я» как феноменальной данности, отличающую его от других вещей в том, что его нельзя подвергать логической дедукции с целью образования двухмерных понятий, выходящих за индивидуальную объемность единичного «Я». Индивидуально-конкретное бытие «Я» можно подвергать только истолкованию, с помощью «перевода» на другой язык, который может быть языком другого «Я», или языком другой условной системы, например языком поэтического творчества (см. ШПЕТ 1916: 160). Для Шпета эта теоретическая дилемма связана с одним из основных вопросов истории философии, который дискутировался начиная с античности, и который в средневековье разделял философов на *номиналистов* и *реалистов*, т. е. с вопросом о том, можно ли говорить об эйдосе конкретно-единичного или индивидуального, так как под эйдосом в истории философии необходимо понималось «общее». Г. Шпета занимает проблема возможности воплощенности эйдоса в индивидуально конкретном предмете, и способы его постижения, реализацию которых Шпет видит в акте истолкования, т. е. в герменевтическом акте.

Согласно теоретической мысли Г. Шпета, предполагаются два варианта типизации, выделения «рода» в единичном, или сущности в эмпирическом. Если для всех остальных вещей, существующих в трехмерном пространстве предполагается путь логического обобщения посредством перевода их объемного реального бытия в двухмерное, плоскостное понятие, то для человеческого «Я» как специального предмета, имеющего социальное и историческое измерение своего бытия и поэтому существующего во времени, предполагается путь «сжимания», «свертывания» в идею его темпорального бытия. Этот второй путь типизации, осуществляющий принцип «ин-

дивидуально общего», т. е. *воплощения эйдоса в индивидуальном*, опирается на такое представление о взаимоотношении части и целого, где между ними действует закон взаимоперехода, взаимообратимости. Возможно «сжимание», «свертывание» целого в часть, и наоборот, развертывание, распластание части в целое.

Известно, что Шпет называл свою философскую позицию «реализмом» и связывал ее с традициями платонизма, и при этом имел в виду именно принцип воплощенности идей в конкретном, индивидуальном бытии явлений. Именно принцип воплощенности эйдоса в индивидуальном служит в дальнейшем теоретической предпосылкой для шпетовского понятия структуры слова как динамического организма, где эйдетическое ядро каждой единичной структуры содержит в себе телеологический момент, указывающий на предназначенное место части в целом.

В системе Г. Шпета конкретное, эмпирическое Я приобретает свою общность не путем обобщения (т. е. не путем отвлечения, дедуцирования единичного до общего), а путем *общения* (связи, социального сообщения). Та система взаимоотношений между эмпирическим субъектом (носителем индивидуального сознания) и родовым или соборным субъектом (носителем общекультурного сознания), которая получила характеристику в статье «Сознание и его собственник», в философском развитии Г. Шпета постепенно распространяется и на систему взаимоотношений «*слово и культура*». Действительность в интерпретации Шпета дана человеку в своей знаковой природе, поэтому и слово может стать архетипом культуры и всякого социокультурного феномена:

Слово всегда существует только в контексте культуры, оно само – культура, ибо смысл существует в сообщаемом контексте общества и социальных отношениях; с философской точки зрения это отношение выражается во взаимном соотношении часть – целое (ВЕНДИТТИ 1991: 70).

Именно посредством герменевтического акта, постигающего в предмете телеологический момент, т. е. принадлежность предмета в систему целого, его предназначенное место в структуре самой социальной и культурной действительности, постигается такая система смысловых сущностей, посредством которых вырисовывается и знаковая модель самой объективной действительности в своем социальном и историческом измерении.

Концепция слова, изложенная в «Эстетических фрагментах» таким образом находится в глубокой преемственной связи с внутренней логикой развития философской мысли Г. Шпета 1910-х годов: феноменологическому описанию структуры слова предшествовало феноменологическое описание структуры деятельности сознания и определение социального и онтологического статуса «Я» как носителя этого сознания. Философия сознания и философия языка взаимообусловлены в научной системе Г. Шпета не только в том смысле, что они комплементарны и базируются на одной и той же методологической подоснове, но еще и потому, что вся система динамических соотношений, изложенных выше, действует благодаря усилиям интерпретирующего разума, пребывая без него лишь в своей данности, ожидающей раскрытия своего телеологического смысла. Согласно таким философским предпосылкам, Г. Шпет понимает структуру слова не как двухмерное, плоскостное образование, элементы которого механически сочетаются, а как трехмерный, объемный организм, структурные пласты которого находятся в динамическом соотношении, и сама эта коррелятивная связь между разноуровневыми пластами в свою очередь тоже образует новые структурные уровни. Как правило, сама категория «внутренней формы», являясь базовой категорией лингвофилософской концепции Г. Шпета, тоже представляет собой особый тип соотношения между определенными структурными пластами слова. Именно благодаря такому пониманию структуры слова и ее внутреннего иерархического построения, в концепции Г. Шпета становится возможным двуединое присутствие в одной предметно-словесной воплощенности двух разных модусов бытия слова: *бытия потенциального* (эйдетического) и *бытия актуально данного* (эмпирического) в их динамическом соотношении (см. ШТЕЙНЕР 1991: 99–100). Эта закономерность двуединого присутствия динамически соотносимых модусов эмпирического и эйдетического бытия распространяется не только на целостное структурное построение, но и на его структурные компоненты, которые также пребывают одновременно и в состоянии актуальной данности и возможной, потенциальной реализации:

Рассмотрение не только структуры в целом, но и в отдельных членах требует, чтобы никогда не упускались из виду ни актуально данные, ни потенциальные моменты структуры (ШПЕТ 1989: 383).

Именно этот динамический тип двуединства актуально-данного и эйдетического может вызывать к жизни все новые и новые структурные образования. Построение

структуры и ее внутренняя динамическая жизнь как живого организма находятся в коррелятивном отношении с герменевтическим сознанием, уразумеющая деятельность которого направлена в глубь структуры и движется от чувственно воспринимаемых внешних пластов (от внешней формы) до внутреннего эйдетического зерна. Расположение разных пластов структуры есть органическое расположение вглубь:

Структура может быть лишь расчленяема на новые замкнутые в себе структуры, обратное сложение которых восстанавливает первоначальную структуру (ШПЕТ 1989: 382).

Согласно концепции Густава Шпета в трехмерном внутренне структурированном организме слова как предметной данности и как телеологически организованной смысловой целостности номинативная функция слова занимает место среди низших структурных слоев, на которые надстраиваются структурные пласты более высокого уровня. Эти низшие пласты структуры слова могут выполнять свою когнитивную функцию только благодаря тому, что они вступают в динамическую взаимосвязь с той системой синтаксических и логических отношений, структурным отпечатком которых являются высшие пласты слова (в предметной структуре слова – глубинные пласты), которые включают бытие слова в систему социокультурной коммуникации.

В концепции Г. Шпета интерпретация статуса номинативной функции слова базируется на понимании структуры слова как иерархически построенной органической целостности, запечатляющей реальные социокультурные измерения бытия слова.

Структура слова как *sui generis* знака и как архетипа самой культуры является объемным, органическим, конкретно воплощенным строением, отдельные структурные пласты которого расположены по оси движения вглубь, от чувственного к мысленному, т. е. от чувственно воспринимаемой предметности до формально-идеальной (эйдетической) предметности. Структурные слои этого объемного образования находятся в коррелятивной связи между собой и в результате этого способны образовывать все новые и новые уровни взаимосвязи. С точки зрения когнитивной ценности отдельных структурных слоев слова Г. Шпет различает две иерархические неравноценные функции слова, которые соответствуют двум градационным уровням предметности: низшую, номинативную функцию слова (т. е. его номинальную предметность) и высшую, семасиологическую функцию слова (т. е. его смысловую предметность).

Слово как *потен*, как знак, связанный с называемой вещью, т. е. слово в своей номинативной функции не более чем чувственно воспринимаемая вещь. Переход от чувственного к умственному реализуется только на следующем уровне более высокого порядка, в функции семасиологической, при которой слово указывает не на реальный, а на подразумеваемый предмет. Когнитивная функция слова в концепции Густава Шпета осуществляется не одним единым энергетично-волевым речевым актом, овладевшим всей системой взаимосвязей, которые окружают называемую вещь, а многоступенчатым процессом, направленным к постижению эйдетического смысла, заложенного в глубинных пластах структуры слова. При этом сам этот процесс уразумения, осуществляемый во взаимодействии разноуровневых актов, имеет свою архитеконику, в равной мере как и предметно-воплощенная структурированность самого слова, к разумному пониманию которого он направлен.

При различении в концепции Г. Шпета среди структурных слоев слова номинальной предметности, связанной с номинативной функцией, и смысловой предметности, связанной с семасиологической функцией, оказывается важным еще один момент, касающийся бытийного статуса называемой вещи. Подобно тому, как и номинативная функция является лишь низшей градационной ступенью в построении слова, т. е. внешним, чувственно воспринимаемым слоем его предметной структуры, и называемая вещь как эмпирическая реальность является внеположной бытию слова. А чистый, идеальный, подразумеваемый предмет, к постижению смысла которого направлен уразумеющий акт сознания, является структурным слоем в глубине самого слова, бытие этого мыслимого предмета имманентно бытию слова.

Принцип различения *номинативной функции* слова (его номинальной предметности) и *семасиологической функции* слова (его смысловой предметности), и в соответствии с этим и двух уровней предметности в структуре слова, номинальной и смысловой, проявляется и при разграничении двух принципиально противоположных интерпретаций категории образа в III части «Эстетических фрагментов». Г. Шпет строго разграничивает «образы» чувственного восприятия и представления, т. е. «образы» зрительные, слуховые, осязательные, моторные, и образ как внутреннюю поэтическую форму. Именно в этом моменте теоретической системы Г. Шпета коренится его полемика с «психологической школой» в интерпретации словесного образа, прежде всего с теорией словесности А. Потебни, где образ отождествляется с наглядным представлением, структурно запечатленным во внутренней форме слова,

хранящем мотивированную, «природную» связь между внешней формой (членораздельным звуком) и смыслом.

Г. Шпет подчеркивает, что образ является продуктом надчувственной деятельности сознания, т. е. таких актов сознания, которые надстраиваются над планом непосредственной перцептивной деятельности сознания. Поэтический образ как *sui generis* внутренняя поэтическая форма и в этом плане имеет смежный статус бытия между наглядным представлением как продуктом непосредственного восприятия и между отвлеченным понятием как продуктом абстрагирующей, обобщающей деятельности сознания.

В III части «Эстетических фрагментов», посвященной теории поэтического образа, взаимосвязь между «образной речью» и «терминированной речью» в общезыковой системе интерпретируется Г. Шпетом в духе системы динамических взаимоотношений. В концепции Г. Шпета «терминированная речь» (т. е. язык как орудие сообщения) и «образная речь» (т. е. язык как орудие творчества языка самого) не противопоставлены как две антиномические стихии языка и не разведены в два самостоятельных речевых диалекта. Их противостояние имеет лишь относительный характер, эти два словесных модуса находятся в динамическом взаимоотношении, преобладание образной речи не вытесняет терминированную речь, и эта закономерность действует и в обратном направлении. Словесный образ подобно словесному термину тоже *предсказывается* (несмотря на то, что это является предикативным актом особого статуса), поэтому и *образ* надлежит *пониманию* и *истолкованию*, его смысл носит объективно значимый характер, поскольку он базируется на логических отношениях языковой системы. Этот тип соотношений распространяется и на структуру отдельного слова, где *внутренние поэтические формы* (т. е. собственно поэтические образы) надстраиваются на *внутренние логические формы*, и в их динамическом соотношении преобладание одного ряда форм не означает вытеснения другого ряда, а «лишь относительное развитие одного и относительное обеднение другого ряда. Взаимное отношение их как необходимых членов словесной структуры принципиально не меняется» (ШПЕТ 1989: 445).

Образ как *sui generis* внутренняя поэтическая форма в предметной структуре слова располагается между звукословом и логической формой, т. е. между фонетически-морфологическим знаком и логическим смыслом. На самом деле он есть не что иное, как *категория соотносительности*, коррелятивное отношение между иерархически разноранговыми пластами слова, и это определяет его статус бытия как *дина-*

мический, неустойчивый статус, который зависит от меры колебания взаимовлияний. В отличие от статического логического концепта, который приводится в динамическое состояние только благодаря деятельности сознания, акта разумного понимания, образ сам по себе динамичен (см. ШПЕТ 1989: 446).

Эта динамичность образа, связанная с коррелятивным характером его бытия, при выделении образа в самостоятельный предмет изучения проявляется в его промежуточном статусе между действительным и идеальным бытием. Несмотря на то, что образ как словесное явление несет в себе черты как бы *индивидуальной, случайной вещи*, он все же не претендует на действительное бытие эмпирической вещи, его не характеризует и стремление идеи «реализоваться», образ ищет для себя сферы реализации только в искусстве. Поэтому его динамическая неустойчивость проявляется и в его смежном, отрешенном бытийном статусе между воспринимаемой «вещью» и умозрительной «идеей» (ШПЕТ 1989: 445–446).

Нетрудно в этом *смежном статусе* бытия словесно-поэтического образа, благодаря которому он может восприниматься в зависимости от степени колебания динамических взаимоотношений и как *эмпирическая воплощенность эйдоса* и как *эйдетическая проясненность вещи*, узнать тот путь типизации, который был предложен Г. Шпетом в статье «Сознание и его собственник» (1916). Таким образом открывается возможность провести типологическую параллель между онтологическим статусом «Я» как носителя сознания, гесп. словесного сознания и между онтологическим статусом словесно-поэтического образа как произведением его мыслительной и речевой деятельности. Однако обнаруживается и одно существенное различие: тогда как статус «Я» может постигаться и истолковываться только в измерении социального бытия, статус образа определяется в сфере отрешенного эстетического бытия, в сфере искусства, поэтому его истолкование требует особой процедуры «перевода» смысловых отношений из одного измерения бытия в другое.

Через всю III часть «Эстетических фрагментов» проходит мысль Г. Шпета об оппозиции статического статуса концепта и динамического статуса образа. Эта контрастная характеристика по отличительному признаку статичность / динамичность проводится в нескольких планах, которые соответствуют разным лингвофилософским парадигмам, и которые в свою очередь соответствуют разным измерениям бытия слова: с одной стороны, отношению слова к называемой вещи или определяемому предмету (семантическая парадигма), с другой стороны, отношению слова к другим словесным знакам (синтаксическая парадигма) (см. СТЕПАНОВ 1985).

В плане характеристики взаимоотношения «слово – вещь» Г. Шпет подчеркивает, что в концепте накопление семантических признаков суживает значение и ограничивает, фиксирует предмет. Ведь определение предмета есть уточнение, ограничение логического объема путем абстрагирования общего (= существенного) из множества признаков. Тогда как в логическом понятии *общее* совпадает с *существенным*, в образе *случайный*, несущественный с логической точки зрения *признак* может стать *основой характеристики* предмета. В то время как при логическом определении бытие вещи становится устойчивым, при накоплении признаков в поэтическом образе бытие вещи раскачивается, выводится из состояния семантической устойчивости и предстает перед нами в своем преобразовании, в процессе становления, поэтому понимание вынуждено как бы гнаться за динамическим потоком смысла.

Посредством оппозиции «статическое – динамическое» дается сопоставительная характеристика концепта и образа и в плане отношения слова с другими словами-знаками, и в плане взаимоотношения слова-смысла и уразумеющей деятельности сознания. Тогда как слово-термин без динамизирующей его бытие деятельности понимания и истолкования пребывает в статическом состоянии, бытие слова-образа обладает некоторой автономной динамикой. Смысловая неустойчивость, подвижность образа проявляется и в его готовности перейти в новый образ-подобие. Образ способен разворачиваться в новые словесные воплощения и в силу внутренних энергетических источников самого языка как культурной системы, как объективно данного смыслового мира.

Г. Шпет толкует понятие словесного образа в расширенном смысле, под образом понимается «не только „отдельное слово“ [...] но и любое синтаксически законченное сочетание их» (ШПЕТ 1989: 444). Г. Шпет предполагает и в коррелятивном отношении слова-образа и словесного произведения как единого целого образа присутствие того же динамического типа взаимоотношения между частью и целым, который был предложен им в 1910-е годы в области философии сознания:

Композиция в целом есть как бы образ развитой *explicite*. И обратно, образ, например, метафоричность „отдельного слова“, есть композиция *implicite* (ШПЕТ 1989: 444).

Лингвофилософская концепция Г. Шпета об относительной автономной динамике бытия словесного образа, которая вызывает к жизни все новые и новые образы-подобия, с одной стороны, может служить особым вариантом концепции о «реализации

тропа», параллельно с типологически близкими концепциями В. Жирмунского и Р. Якобсона. С другой стороны, интерпретация более крупных композиционных и синтаксических единиц поэтического текста как неразделимых смысловых и тропеических образований, обнаруживает типологическое сходство с концепцией В. Виноградова о возникновении образно-символического смысла в поэзии Анны Ахматовой путем столкновения фразовых единиц в поэтическом тексте.

Литература

ВЕНДИТТИ М. (Michaela Venditti)

1991 Роль языка и его отношение к герменевтике в исследованиях Г. Г. Шпета. // Первые Шпетовские чтения в Томске 1991. Томск, 1991. 68–72.

ГИДИНИ М. К. (Maria Candida Ghidini)

1992 Особенности герменевтики Г. Г. Шпета. // Начала 1992/2: 13–18.

1997 Слово и реальность. К вопросу о реконструкции философии языка Густава Шпета. // Г. Г. Шпет: Comprehensio. Вторые Шпетовские чтения: Творческое наследие Г. Г. Шпета и современные философские проблемы. Изд. «Водолей», Томск, 1997. 51–98.

ГРЯЗНОВ А. Ф.

1991 Синтетическая философия языка Густава Шпета. // Первые Шпетовские чтения в Томске 1991. Томск, 1991. 65–68.

ГРЯКАЛОВ А. А.

1999 Поэтический язык: эстетика и опыт предела. // Метафизические исследования. Вып. 12. Язык. СПб., Изд. «Алетейя», 1999. 9–21.

КАЛИНИЧЕНКО В. В.

1992 Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике. // Логос 1992/1: 37–62.

КУЗНЕЦОВ В. Г.

1991 Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета. // Логос 1991/2: 199–205.

МИТЮШИН А. А.

1988 Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности. // Вопросы философии 1988/11: 93–104.

ПОЙЗНЕР Б.

1999 История как предмет синтезирующих наук. // Г. Г. Шпет: Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения: Творческое наследие Г. Г. Шпета и философия XX века. Изд. «Водолей», Томск, 1999. 123–133.

ПОЛИВАНОВ М. К.

1990 О судьбе Г. Г. Шпета. // Вопросы философии 1990/6: 160–164.

1992 Предисловие к публикации работы неизвестного автора об «Эстетических фрагментах» Г. Г. Шпета. // Начала 1992/1: 70–89.

ПОРТНОВ А. Н.

1994 Г. Г. Шпет: от внутренней формы к смыслу. // А. А. Портнов. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX–XX вв. Иваново, 1994. 299–321.

САВИН А.

1999 Постановка проблемы языка в феноменологической философии Густава Густавовича Шпета. // Г. Г. Шпет: Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения: Творческое наследие Г. Г. Шпета и философия XX века. Изд. «Водолей», Томск, 1999. 26–31.

СТЕПАНОВ Ю. С.

1985 В трехмерном пространстве языка. Москва, 1985.

ТУЛЬЧИНСКИЙ Г. Л.

1991 Дважды «отставший» М. Бахтин: Поступочность и инорациональность бытия. // М. М. Бахтин и философская культура XX века. Вып. 1. Часть I. Санкт-Петербург, 1991. 54–61.

1992 Инорациональность текста: слово как поступок. // Язык и текст: онтология и рефлексия. SILENTUM. Специальный выпуск. Санкт-Петербург, 1992. 128–144.

ФРЕЙБЕРГЕР Эрика (Erika Freiburger)

1991 Вклад Шпета в развитие семиотической эстетики. (Русский перевод текста доклада, прочитанного в 1986 г. на Международном Шпетовском Симпозиуме в Бад-Хомбурге, в Германии.) // Первые Шпетовские чтения в Томске 1991. Томск, 1991. 160–171.

ХААРДТ А. (A. Haardt)

1988 Phänomenologie und strukturelle Sprachanalyse bei Gustav Špet. // Phänomenologische Forschungen. Band 21. Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein. Freiburg–München, 1988. 167–198.

1999 От просто слов к самим вещам – и обратно. К плюрализму описания в феноменологии. // Метафизические исследования. Вып. 12. Язык. Санкт-Петербург, 1999. 186–207.

ХАН А. (Han Anna)

- 1997** Поэтика и философия: Борис Пастернак и Густав Шпет (Введение к теме). // *Studia Slavica Hung.* 42 (1997): 301–316.
- 1999** Борис Пастернак и Густав Шпет. Опыт сопоставительной характеристики. // *Wiener Slawistischer Almanach* 43 (1999): 27–67.

ЧЕРНЕНЬКАЯ С.

- 1999** Понятие внутренней формы В. Гумбольдта и интерпретация Г. Шпета. // Г. Г. Шпет *Comprehensio*. Третьи Шпетовские чтения: Творческое наследие Г. Г. Шпета и философия XX века. Изд. «Водолей», Томск, 1999. 75–78.

ШПЕТ Г. Г.

- 1916** Сознание и его собственник (Заметки). // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и в Москве. 1891–1916. Статьи по философии и психологии. Москва, 1916. 156–210.
- 1922–1923** Эстетические фрагменты. Вып. 1–3. Изд. «Колос», Петроград, 1922–1923. [Перепечатано в: Г. Шпет. Сочинения. Москва, 1989. 345–472.]
- 1927** Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. Москва, 1927. [Перепечатано в: Г. Г. Шпет. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999.]

ШТЕЙНЕР П. (P. Steiner)

- 1991** Густав Шпет и «пражская школа»: концептуальные рамки для языкового исследования. // Первые Шпетовские чтения в Томске 1991. Томск, 1991. 96–109.

DENNES Maryse

- 1997** Husserl et l'école russe de phénoménologie. // *Slavica Occitania* 1997/4: 153–175.
- 1998** Husserl – Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. Éditions l'Harmattan, Paris, 1998.

HANSEN-LÖVE A. A.

- 1999** Jan Mukařovský im Kontext der „synthetischen Avantgarde“ und der „Formal-Philosophischen Schule“ in Rußland (Fragmente einer Rekonstruktion). // *Jan Mukařovský und die Prager Schule*. Potsdam, 1999. 219–262.

MATHAUSER Zdeněk

- 1969** *Nepopulární studie*. Praha, 1969.
- 1998** Intencionalita v děle Mukařovského, Ingardenové a Losevové. // *Česká Slavistika* 1998. 255–260.

LUDMILA B. HANKO

Barokní prvky v historické próze Jaroslava Durycha (Bloudění, Rekviem)

Vliv barokního umění na literaturu pozdější doby včetně určitého typu poezie a prózy dvacátého století je zřejmý. Souvisí do značné míry s intenzivním působením na city člověka, vždyť pro baroko bylo příznačné značné citové vypětí, silná expresivnost, spojená s liturgickou vznešeností a obřadností. (Taková byla i barokní církevní polyfonní hudba, jejímž hlavním nástrojem se v 17. století stávají varhany, které tuto vznešenost mohly zdůrazňovat lépe, než předchozí hudební nástroje.) Na city člověka barokní doby, na city, které směřují k Bohu jako k paprsku světla (*Deus est lux*), působí i ornamentálnost výzdoby barokních kostelů (připomeňme si např. pražský malostranský chrám sv. Mikuláše, zejména jeho kupoli, dílo Kiliána Ignáce Diezenhofera), jejich přítmi s vůní kadidla, obřadnost církevních slavností a akcentování kultu svatých (v Čechách např. k velice rozšířenému Mariánskému kultu přibývá začátkem 18. století svatořečení Jana Nepomuckého). Barokní svět je však také svět protikladů. V protikladu k duchovnímu životu, ke směřování k metafyzickým hodnotám stojí negativní obraz materiálního světa, zbaveného milosti Boží, obraz světa hříchů, intrik, vražd, válek, světa plného hrůzy, úzkosti a pekelných muk.¹

Vznešenost a krása světa boží milosti bývá někdy vyjádřena i takovými poetickými prostředky, o nichž se může zdát, že anticipují jistý druh mnohem pozdější romantické poezie. (Zdeněk Kalista ve zmíněné studii naopak nachází např. v romantických skladbách K. H. Máchy stopy barokních prvků.)

Negativnímu světu boží milosti zbavenému bývá naopak často adekvátní až naturalisticky detailní popis, respektive zobrazení hmotnosti. Taková bývají např. i zobrazení ran mučedníků na obrazech z 16–18. století, líčení pekelných muk hříšníků a vůbec obraz tohoto, tedy hmotného světa, z něhož člověk vychází a v kterém se zmítá, dokud se mu nepodaří proniknout ke skutečným, tj. metafyzickým hodnotám.

Všechny tyto rysy můžeme sledovat i v románech **Jaroslava Durycha**, konkrétně v jeho *Větší a Menší Valdštejnské trilogii* (*Bloudění* 1929, *Rekviem* 1930), jejichž děj je zasazen přímo do barokní doby, konkrétně do doby pobělohorské, tj. do dvacátých a třicátých let sedmnáctého století, tedy do první poloviny třicetileté války. Nasnadě je tedy označení těchto románů jako románů historických a zároveň se nabízí možnost srovnání s českým

historickým románem starší provenience, zejména s *Mistrem Kampanem* (1909) **Zikmunda Wintera** a *Temnem* (1915) **Aloise Jiráska**, jejichž děj se rovněž odehrává v čase Bílé hory, respektive v době důsledků bělohorské porážky pro český národ.

Výstavba těchto románů je založena na evokaci historických dějů, které jsou podány v podstatě realistickou metodou jako rozsáhlý obraz příslušné doby. O dějinných událostech vypráví Winter i Jirásek přímo, respektive prostřednictvím svých postav, které jsou přímými svědky popisovaných událostí. Winter například detailně popisuje osudovou bělohorskou šarvátku a konkrétně poukazuje na příčiny porážky (různorodé, převážně žoldnéřské vojsko, nedostatečná výzbroj, chybějí dokonce i rýče a lopaty, aby se vojáci mohli zakopat atd.)

Durychův způsob podání téže události je odlišný. V *Bloudění* si až po delší době zajede na Bílou horu vítězný Ferdinand II. a nechá si na místě od vojevůdců vylíčit průběh bitvy. Čtenář se tak dozvídá o tomto boji též jaksi dodatečně a zprostředkovaně. Kdo je znalý Winterových a Jiráskových románů, mohl by očekávat, že císařské vojsko zvítězilo – na rozdíl od vojska zimního krále – zejména díky výborné organizaci, vojenské strategii, dobré výzbroji apod. V Durychově románu však Ferdinand II. nepřičítá vítězství těmto vojenským prostředkům, ale téměř výhradně Panně Marii, která vyslyšela jeho modlitby.

V *Rekviem* je vyprávění všech třech částí (povídek) soustředěno okolo osoby Albrechta z Valdštejna, ale vlastní děj se ve všech třech případech odehrává až po Valdštejnově smrti. Tak je Valdštejnův osud také spíš dokreslován než vylíčen.

Durychova próza má ovšem jiný smysl než Winterovy a Jiráskovy romány. Durych totiž nepíše prózu výhradně historickou, ale především náboženskou. V *Bloudění* spleť osudů jednotlivých postav, množství náhod, za kterých se tyto postavy setkávají a míjí na pozadí tragických událostí třicetileté války, v *Rekviem* dodatečná evokace Valdštejnovy postavy, jejíž protikladnost autor ukazuje jako kontrast mezi velkou osobností a malichernou dobou, vyúsťuje v zdůraznění náboženské víry a naděje, které jsou v rozporu s veškerým marným pozemským hemžením, ať se jedná o majetek, o nákladné hříšné hostiny, nebo o kruté válčení a vraždění, kam patří i poprava českých pánů na Staroměstském náměstí. Tento protiklad mezi barokním vzepětím k Bohu a hříšnou světskostí a pozemskostí vyniká z této Durychovy prózy mnohem zřetelněji než rozpor mezi katolickým a reformačním (evangelickým-českobratrským) náboženstvím, který převládá spíš v pozdější Durychově tvorbě.

Durych je katolík a zároveň český vlastenec. Odmítá kacíře a rebely, neuznává však panství Habsburků. Náboženskou víru pokládá za vnitřní sílu, pomocí které věřící směřuje k

¹ O „hrůze hmoty“ hovoří i Zdeněk Kalista v publikaci *Tvář baroka*. Praha, 1992. 21.

naplnění vůle boží. S touto spirituální vznešeností má pak málo společného úsilí církve o světskou vládu, jak se projevovalo v době habsburského státního absolutismu, tím méně úsilí církve o rozšiřování majetku. V první kapitole první části *Bloudění* jedná 19. června 1621 v kanceláři svatovítského probošta církevní hodnostáři o přerozdělování konfiskovaného majetku odbojných pánů, zatímco v protějším paláci se koná soud, či spíše jakýsi koncepční pomstichtivý politický proces 17. století, na kterém je vynesena rozsudek kruté smrti nad deseti odbojnými šlechtici a sedmnácti měšťany. Druhá kapitola je pak naplněna detailním líčením poprav na Staroměstském náměstí, která vyznívá jako krutá maškaráda. Většina odsouzených, mezi nimiž je i jeden katolík (Diviš Černín), patří k povstalcům třetího řádu, neboť špičkám odbojných stavů se podařilo včas odejít za hranice. Mezi popravenými je i „několik starců a kmetů, kteří vzbuzovali všecko, jen ne nenávisť...“² Popravě nepřihlíží sám císař, ale v zastoupení císařské moci značně cynický kníže Karel z Lichtensteina.

Základní náboženský význam Durychovy prózy, založený na barokní kontrastnosti, určuje celkovou strukturu jeho románů, jejich kompozici, vytváření postav i jazykovou výstavbu.

Kompozice tří částí *Bloudění* se skládá ze dvou rovin, prostoupených barokním dualistickým protikladem, tj. svárem mezi materiálním (tělesným) a duchovním (transcendentálním), mezi dábelským a božským, pozemským a nebeským, nízkým a vznešeným, absolutním (věčným) a provizorním (dočasným). První rovina je historická. Patří sem rozsáhlé, místy až těžkopádně podrobné popisy prostředí, líčení bitev, líčení poprav na Staroměstském náměstí, ukázky společenského života na císařském dvoře apod. Druhá rovina je rovina individuálních osudů, které se rozvíjejí na pozadí válečných událostí. I tady lze sledovat kontrasty, zejména mezi až naturalistickým líčením válečných krutostí a válečným zmatkem na jedné straně a citově exponovaným, až lyrickým vyzněním osobních, zejména až romanticky čistých milostných vztahů na straně druhé. Při jejich utváření hrají rozhodnou úlohu náhody, které vlastně pravými náhodami nejsou, neboť jejich kořeny tkví v Bohu, jenž jejich prostřednictvím uskutečňuje svá rozhodnutí. Tak definuje tento rozdíl mezi renesanční a barokní funkcí náhody i Zdeněk Kalista.³ Náhodná setkání hlavních postav *Bloudění*, Jiřího a Andělky, Kajetána a Andělky, Kajetána a jeho ženy, Jiřího a Valdštejna tak zapadají do kódu barokního typu románu.

² Jaroslav Durych: *Bloudění*. Praha, 1969. 45. Všechny další citáty jsou z tohoto vydání.

³ Zdeněk Kalista: *Tvář baroka*, 75–76.

Kompozice tří povídek z *Rekviem*, jejichž děj se odehrává těsně po Valdštejnově smrti, je rovněž založena na protikladech, které se váží ke konfliktnímu tématu víry, hrdinství a věrnosti na jedné straně a zbabělosti a zrady na straně druhé.

V první povídce *Kurýr* Valdštejnův věrný voják volí raději hrdou smrt, než podřízení se pokrytectví zrádců. Druhá povídka, *Budějovická louka*, evokuje „vzpomínky na nádheru pekelnou a moc ďáblů“, když císař s rodinou, dvorním panstvem a generály se účastní jakési pekelné bohoslužby, při níž jsou vzdávány díky za zabití Valdštejna.

V třetí povídce, *Valdice*, švédští vojáci rozčtvrtí Valdštejnovu mrtvolu, kterého předtím nechal zavraždit rakouský císař. Hlavu a pravé rameno pošlou do Švédska jako trofej, zbytek těla nechají dohnít v rakvi v kostele kartuziánského kláštera. Protiklad mezi pravou zbožností kartuziánů a rouhačským chováním švédských vojáků, mezi vznešeností smrti a jejím zhanobením, ale také mezi mocí ambivalentní Valdštejnovy osobnosti a jejím pádem je zde vkomponován do drasticky naturalistického obrazu.

Bloudění je zalidněno až nepřehledným množstvím postav, z nichž za hlavní kromě historických postav Valdštejna a Ferdinanda II. lze pokládat především Andělku a Jiřího, případně Kajetána. Osudy všech těchto postav jsou různým způsobem spojeny s Valdštejnovou postavou a vzájemně propleteny. Jiří se stane Valdštejnovým pázetem, později dveřníkem, Kajetán je Valdštejnovým vojákem. Oba se náhodně setkávají s Andělkou, která je oba citově upoutá, ona sama se pak s Kajetánem spíše jen seznámí, ale milostným citem je poutána jedině k Jiřímu.

Charakter postav odpovídá už vzpomenutému baroknímu kontrastu, na němž byla založena i makrokompozice románu. Ferdinand II. je v Durychově podání postava negativní: bezmocný bigotní hlupák, bez skutečné síly a vůle. V povídce *Budějovická louka (Rekviem)* se zúčastní bohoslužby, při níž děkuje Bohu za zavraždění Valdštejna. V protikladu k němu je historicky ambivalentní Valdštejnova postava vylíčena se značnými sympatiemi. Je to nejen geniální vojevůdce, ale i hrdý a velkodušný aristokrat s převahou duchovní síly a moci nad všemi Habsburky. Jeho duchovní převaha však zejména na konci románu kontrastuje s jeho zbídačeným tělem, které se nakonec stává obětí zákeřné vraždy. *Bloudění* bychom také mohli nazvat příběhem Valdštejnova vzestupu a pádu. V povídce *Valdice (Rekviem)* je pak akcentován už jen Valdštejnův pád, symbolizovaný tělesným rozkladem.

Na základě kontrastu je konstruována zejména dvojice Andělka-Jiří. Když na konci druhé kapitoly se Kajetán zeptá Jiřího: „jsi kacír?“ Jiří odpovídá: „ne, ale rebel“ (55). V páté kapitole pak Jiří zdůrazňuje: „já přece nejsem kalvín, ani luterán, ani český kacír“ (114). Jiří je tedy věřící katolík, i když neustále pochybující. Andělce říká: „neukáže-li se víra katolická

lepší než kacířská, pak ani učení jejímu nemohu uvěřit. A to chci zkusit“ (268). Je statečný, vytrvalý, věrný a oddaný Valdštejnův služebník, zároveň však pyšný a odbojný. Je zamilován do nedosažitelné zimní královny a jen pomalu se sblíží s Andělkou, kterou je schopen i urážet: „chtěl jsem býti milencem královniným a místo královny mám jen služku!“ (270). Neustále je však k Andělce poután, neustále se s ní setkává a neustále ji opouští, aby ji opět a opět náhodně potkával. Jejich láska se naplňuje až na konci románu, kdy Jiří umírá, zraněn těmiž nájemnými vrahy, kteří zabíjí Valdštejna.

Jestliže Jiřího postava je vytvořena jako odbojná, vzpurná a rebelantská, na druhé straně však vytrvalá, statečná a oddaná, je Andělka komponována jako jeho absolutní protiklad. Pravá věřící katolička, která přišla do Čech ze Španělska s karmelitány. Je služkou hraběnky Alžběty, a když se o ni zajímá císařovna a ptá se: „odkud pocházíš“, Andělka odpovídá: „nevím“... „nemám rodičů“. /69/ Neříká, že zemřeli, prostě jen neexistují. A když se po chvíli ptá císařovna Alžběty, jak se její služebná jmenuje, odpověď zní: „Panna Anděla; jiného jména nemá.“ /71/ Je tedy zřejmé, že její jméno Anděla i její původ napovídají, že má velice blízko k Bohu, ba může být s ním i totožná. Může být jakýmsi božským vtělením na zemi, světlem, božským paprskem, jakým v Durychově předcházející próze byla např. Sedmikráska ze stejnojmenné povídky.⁴

Jestliže postavy Ferdinanda II., Valdštejna a Jiřího byly vytvořeny nejen v kontrastu ke svým protějškům, ale i jejich vlastní osobnost byla rozporná, je Andělka jako protiklad k Jiřímu jednoznačná. F. X. Šaldovi se zdála až příliš abstraktní „destilát španělského ducha“.⁵ (5) Šalda však asi nepochopil zřejmý Durychův záměr vytvořit v protikladu ke všem hrůzám, krutostem, intrikám, vraždění, honbě za majetkem atd. jednoznačně čistou, božsky krásnou postavu, schopnou snímat všechny hříchy tak rozporné doby.

Kontrastní princip výstavby obou Durychových trilogií se zřetelně projevuje i v jazyce. Složená souvětí a větné periody se střídají s jednoduchými, nebo dokonce eliptickými větami. Bohatá barokní obraznost jazyka často zdůrazňuje až naturalistické detaily odporných jevů. Jindy naopak bývá – v protikladu ke světu rozjitřenému válkou, nepokoji a intrikami – nástrojem lyricky vznešeného líčení, např. při popisech přírody, klidu klášterních zahrad či vznešenosti chrámových shromáždění. Na kontrastu bývá založena i vnitřní výstavba téže výpovědi, která tak může být lyricky poetická a zároveň naturalisticky provokativní.

⁴ V *Sedmikrásce* (1925) se mladý muž sedmkrát setkává s toutéž dívkou, jejíž krása a skromnost je symbolem čistoty a lásky a zároveň důkazem božské přítomnosti na zemi.

⁵ F. X. Šalda: *In Margine Durychova Bloudění*. In: *Jaroslav Durych*. Brno, Atlantis, 2000. 124–128.

Následující ukázka může být příkladem rytmizované lyrizované prózy, obsahující i naturalistické detaily vyjádřené až vulgární lexikou.

„Byla to táž píseň, kterou včera za soumraku zpívala selská žena neviditelnému děcku jako ukolébavku. Táž píseň, kterou otrhaný pobuda hrál ze zoufalého šílenství pod šibenicí té ženě – Táž píseň, pro kterou chtěl při návratu ke kováři té nenáviděné čubce roztrhnout držku až po uši. Píseň snad pradávna, kterou matky zpívaly svým dětem v kolébkách; kdo ví, zda i jemu ji matka jeho nezpívala! Píseň, kterou nyní, v době spuštění země zpívají doma jen ženy kacířů a kterou církev zachránila v kostele pro své děti k slávě kolébky nejvznešenější“ (311).

Nástrojem rytmu a poetického vyznění této části je evidentně anaforické opakování substantiva píseň, v prvních dvou případech rozšířeného o atribut táž, a rytmu podřízený slovosled. Význam celého odstavce je založen na protikladu válečné vřavy, zmatku, krutosti („spuštění země“), ve které bloudí leutnant Kajetán, a klidu, pokoje kostela, kde stařeny a děti zpívají zmíněnou ukolébavku. Kdyby zde nebyla zmínka o šibenici a zejména věta o „nenáviděné čubce“, byla by celá tato pasáž oázou harmonie. Ale vulgární lexika (čubka, držka) a šibenice, symbol poprav a vraždění, v celém románu neustále přítomný, dávají čtenáři zřetelně na vědomí, že v této době, v době třicetileté války, v 1. polovině 17. století, tedy v první fázi českého baroka idyla a harmonie nemohla nemohla být trvalá.

Pro Durychovu prózu je příznačný patos, jehož jedním z prostředků – vedle obraznosti jazyka, archaické lexiky, místy zastaralé morfologie (např. tvar genitivu „z hostě“) – je větná struktura. Inspirací mohla být Durychovi jak věta církevní latiny, tak věta českých překladů Bible. Pro slovosled je příznačná inverze v přívlastkových spojeních: „k slávě kolébky nejvznešenější; růže žluté kvetly krásně, ale poupata růží červených se toho roku hladového a neúrodného rozvila krásou až nemístnou...“ (311). „...kat Jan Mydlář s mečem napřaženým, skvoucím a dobrým...“ (37).

Nástrojem bohaté obraznosti bývají kromě epitet a metafor („V nápěvu a v hlasech štkala těžká touha i výsostná radost zlatými slzami a duhovým pláčem...“) (310) zejména přirovnání:

„jako z nicoty a snu stál tu náhle ve své rudé, zlaté a černé nádheře kat Jan Mydlář...“ (37);

„...vítr, napojený vůní, točil se v zahradě klášterní, jako by chtěl ještě posbíratí vzdechy urozeně nábožných řeholnic, jistě extaticky vznešených a ušlechtilých jako pískovcové sochy osob biblických na starobyklých dómech.“⁶

⁶ Typ Durychovy věty, zejména souvětí, jejich patos, obraznost, archaičnost a vůbec celkovou výstavbu by bylo možno srovnávat např. s typem vět Vladislava Vančury, zejména z jeho ex-

F. X. Šalda, který vcelku hodnotil Durychovo *Bloudění* ve srovnání s Jiráskovými romány velmi kladně, měl však k Durychově „archaizující a rétorické větě 17. století“ (opak. cit. 126), tj. k Durychově barokní větě silné výhrady a nepokládal ji za adekvátní těm partiím románu, které jsou podle něho „impresionistické, útočné a břeskné, plné slovných pablesků a mihotavého bleskotání, napjaté a tonické až do výbušnosti“ (opak. cit. 126). Já se však domnívám, že právě Durychova věta, zdůrazňující barokní kontrasty, je adekvátní Durychovu pojetí tématu rozporné historické doby a ve značné míře přispívá k uměleckým hodnotám této prózy.⁷

Součástí Durychových obrazů (metafor, symbolů) je i nadpis románu, tj. slovesné substantivum bloudění, které je nejen nadpisem, ale i klíčovým slovem románu. *Český slovník věcný a synonymický* (Praha, 1969–1986) podává základní význam tohoto slova určeného synonymy: toulání, putování, světoběžnictví, bloumání, vandrování, kočování... V Durychově románu bloudí (zmítají se, ztrácejí se a opět se setkávají) po celé válečné Evropě hlavní postavy románu, v této válečné vřavě však bloudí všichni lidé, celá země, a kromě tohoto fyzického bloudění je tu i bloudění vnitřní, duchovní. V ovzduší naplněném až pekelnou hrůzou (bitvy, krvavé soudy, popravy, vraždy) lze jen stěží hledat pevný bod, cíl, k němuž je možné se upnout a najít pravou cestu ke spáse. Bloudění ve válečné vřavě nemůže vyústit v uspokojení na tomto světě. Valdštejn a Jiří umírají v Chebu. Jediná panna Andělka přežívá, nevrací se však do Španělska, neboť jí bylo milostí boží dáno najít východisko „z labyrintu světa“ a dosáhnout vyrovnání „v ráji srdce“ a v zemi Jiřího. „Šla dále. Do nitra té země, která ji tolik let nosila a živila, která jí dala ženicha, které bude patřit její dítě, počaté z tak podivuhodného milosrdenství božího“ (731).

Zde se dostáváme k typu Durychova náboženství. Durych je hluboce věřící katolík, jehož víra vykazuje v obou trilogiích určité barokní znaky, založené zejména na dualismu protikladů. Andělka je krásná a nevinná, jinak je však lidské tělo ubohé a bídné (Valdštejn). Krásná krajina, často lyricky líčená, je místem, kde by člověk rád zakotvil, ale nemůže, protože se zmítá v labyrintu válečného světa. V protikladu je zde také tma a světlo, země a nebe, tělo a duše, světskost a duchovnost, smyslová erotika a duchovní láska naplněná boží milostí atd.

Vcelku můžeme obě trilogie hodnotit jako historický román s duchovní náboženskou náplní, jaký do Durycha v české literatuře neexistoval. Ani Jirásek ani Winter nedosáhli

perimentálního období. To by si ovšem vyžádalo podrobný rozbor, případně samostatnou studii.

⁷ Tím nechci snižovat hodnoty historických románů těchto autorů. V Durychově případě jde jen o román jiného typu.

Durychovy spirituální hloubky, pomocí které Durych nazírá historické události z hlediska směřování k transcendentnu.⁸

Co se týče případného zařazení k určitému uměleckému směru, jsem na rozpacích. Popisné části historických událostí, dvorní společnosti, bitev a pod. jsou zakotveny v konkrétním historickém čase, označeném konkrétními daty, i v konkrétním prostoru označeném přesnými místopisnými pojmenováními, jak tomu bývá v realistické próze. Na realistickou metodu ukazuje i způsob popisu.

Durychovy romány však také vykazují prvky romantické. Z celého Durychova pojetí dějinných událostí vyznačuje i máchovský rozpor mezi touhou po absolutnu a mezi nutností žít a dožít na tomto světě. Do sféry romantiky patří i všechna náhodná setkání postav, milostný příběh Andělky a Jiřího a konec konců i pojetí Vladštejnovy tragické osobnosti.

Na druhé straně tam, kde dominuje obraz nenáviděné pozemskosti, krutosti, zřůdnosti, pekelnosti, je možné sledovat znaky expresionistického vidění skutečnosti. Expresionismus mohl na Durycha působit, vždyť v době Durychových literárních počátků (1916, 1917) tento směr v evropském umění, zejména v německé jazykové oblasti, vrcholil.

Na vliv romantiky a expresionismu na Durychovu prózu upozorňuje např. i Ivan Slavík a Eva Strohsová.⁹

Mohu snad tedy analyzované Durychovy romány označit jako moderní historickou prózu, jejímž tématem je barokní doba a barokní duchovnost a mezi jejíž tvárné prostředky patří kromě realistické popisnosti i romantická lyričnost, i expresionistický patos a drsnost výrazu.

⁸ Ivan Slavík: *Magický realismus?* In: *Jaroslav Durych*. Brno, Atlantis, 2000. 325–326.

⁹ Eva Strohsová: *tamtéž*, 308–324.

HEÉ VERONIKA

Eretnek gondolatok a tudásról és hitről, avagy hogyan (ne) értsük meg egymást¹

Kedves Attila és tisztelt olvasók, az alábbi eszmefuttatást nem szűkebb szakmánk, a filológia, hanem napjaink áldatlan közállapotai ihlették. Az emberi gondolkodásmód olyan általános jegyeit igyekszik azonban megragadni, melyek enyhébb formában a civil szféra és a tudományos közélet területére is jellemzőek. Továbbgondolásra fogadják tehát szeretettel.

Bevezető

Régi korok írásos megnyilvánulásait tanulmányozva világosan látszik, hogy minden kor szilárdan meg van győződve arról, hogy a tudása igazi, érvényes tudás. Valószínűleg nem is lehet ez másként, mert a tudás fontos szerepet játszik az emberi cselekvés irányításában. Ugyanígy az egyes ember is azt a tudást, amely alapján cselekszik, igaznak és a gyakorlatban működőnek érzékeli.

A jelenben az adott kor tudása tehát mindig megfelelőnek látszik, és mindig elenyésző azoknak a száma, akik azt problematikusnak látják. A korok változásával azonban a sokáig bevált tudások átalakulnak, kiszorulnak, elfelejtődnek, s másak jönnek helyére. Egyes gondolatok hosszú ideig érvényesként funkcionálnak, majd például egy-egy új tudományos felfedezés révén még a megdönthetetlennek hitt tételek is megváltozhatnak. Az is megesik azonban, hogy egyes rég letűnt gondolatok jóval később újra életre kelnek.

¹ Az itt következő írást a tehetetlenség érzése és a kiútkeresés szándéka ihlette. Miközben az emberi környezet romlása az elviselhetőség határaihoz közeledik, a problémák megoldására szerveződő politikai és civil mozgalmak elapróztak, célirányos együttműködési képességük legjobb esetben is igen hiányos. Az írás során elsősorban azokat a gondolkodási mechanizmusokat próbáltam megérteni, amelyek az embereket a közös cselekvésre való képességükben akadályozzák, s választ keresni arra a kérdésre, hogyan lennének ezek az akadályok legyőzhetőek. Vizsgálatom tárgya az – elsősorban humán jellegű – „civil” tudás, mert mindennapi cselekedeteinket ez a tudás határozza meg. Ez természetesen kisebb-nagyobb mértékben magában foglalja a szaktudás elemeit is, de egészében véve tudás, hit, sőt hiedelmek konglomerátuma. A jóval tudatosabb és szisztematikusabb „tudományos” tudás hatása az emberi élet óriási területein nem feltétlenül döntőbb a „civil” tudásénál, hiszen a civil és tudós sem választható ketté – az egyes területeken átlagon felüli tudással rendelkező egyén az élet más területein nem feltétlenül járatosabb többi embertársánál. Abban, hogy a tudomány vívmányaiból mi realizálódik a gyakorlatban, valószínűleg az esetek többségében nem a racionalitás dönt. Továbbá az emberi cselekvéseket befolyásoló hatásában a hit és a tudás között sincs lényegi különbség.

Egészében azonban mindegyik jelen túlhaladottnak és nagyrészt alkalmazhatatlannak tartja az előző korok tudását.² Bizonyos, hogy a mi korunkkal ugyanez fog történni, ha majd már múlttá vált.

A jelen gondolkodásának paradoxona tehát mindig fennáll: megkérdőjelezhetetlenül hiszi, hogy tudása, igazságai örökérvényűek, de ugyanilyen megkérdőjelezhetetlenül biztos, hogy ennek a tudásnak egy része (valószínűleg a nagyobb része) később majd érvénytelenné válik.

Ez nem jelenti a valóság elvi megismerhetetlenségét, de azt feltétlenül jelenti, hogy minden kor tudása részleges, továbbá hogy nem úgy és nem olyan mértékben ismerjük a dolgokat, mint ahogyan azt a mindenkori jelenben hisszük. Sőt lényegében abban sem lehetünk biztosak, hogy amit hiszünk, az igazság-e vagy hiedelem.

Ha az emberi cselekvés előtt vannak választási lehetőségek (márpedig e hit nélkül céltudatosan cselekedni nemigen lehet), akkor a jó választások megtételéhez valószínűleg a gondolkodás és cselekvés kapcsolatának radikális átértékelését kell célul tűzni. A saját és mások tudásához való viszonyunk megváltoztatása is egy lépés lehet ahhoz, hogy az emberi történelemben eddig állandóan újra ismétlődött *kialakulás – fejlődés – virágkor – hanyatlás – katasztrófa* sémából a – most talán előttünk álló – utolsó fázist elkerülhessük.

Tudás és hit

Amikor az ember mások gondolataival kapcsolatba kerül, azonnal felmerül a kérdés, elhiggye-e, „igaz”-e az, amit a másik közöl vele. Az „elhívést” rendszerint két dolog határozza meg: a) olyan valaki mondja, akiben megbízom, b) a közlés többé-kevésbé egyezik a saját tapasztalatommal. Miután a világ jelenségeinek száma az egyén befogadó kapacitásához képest végtelen, az egyéni saját tapasztalat ehhez képest még egy leélt élet végén is csekélynek mondható. Ekképpen tudásunk döntő többsége másoktól szerzett tudás, mely elsősorban a többiek tudása és erkölcsi minősége iránti *bizalmon* alapszik: elhisszük, hogy a másik „jól tudja”, továbbá hogy „nem akar becsapni”.

² Ez a folyamatos szemléleti változás sokkal lassúbb és az újabb és újabb generációk számára észrevétlenebb volt a felvilágosodás kora előtti időben – de akkor is megvolt. Például a művészeti stílusváltozások is mindig gondolkodásváltást is jeleznek.

Azonban éppen azért, mert a tudás elfogadása bizalmi ügy, a tudást átadó személyek (illetve a személyeket összefogó csoportok, intézmények) ki- vagy mibenlététől nem tudunk elvonatkoztatni. Általában annak hiszünk, akinek tudás dolgában tekintélye van előttünk (egy intézmény – iskola, akadémia, egyház, párt, a média – szentesíti a hozzáértését), vagy annak, akiről tapasztaltuk, hogy az illető bölcs ember és igazat mond.

Ezért olyan tudáshoz, ami számunkra nem megfelelő forrásból származik, vagy el sem jutunk (nem hallgatjuk meg) vagy az igazságtartalma kétséges lesz számunkra. Ha azonban az általunk elfogadott „hiteles” tudás ennyire forráshoz kötött, hogyan áll a helyzet az igazságával? Hiszen az igazság elvben valami objektív dolog, nem függhet attól, hogy ki mondja ki.

Az igazság

A klasszikus megfogalmazás szerint az igazság a gondolat megegyezése tárgyával. Ez csak metaforikus értelemben fogadható el: a gondolat (az agyban lejátszódó folyamat eredménye) és a számtalan tulajdonsággal és összefüggéssel rendelkező tárgy (a gondolat „referenciája”) egymással nem azonos³. A gondolat teljesebben vagy vázlatosabban leképezheti tárgyát, de ez a leképezett dolog sohasem azonos az eredetijével. A legteljesebb leképezés is egyszerűsítés az eredetihez képest: a gondolkodó a jellemzők tömegéből kiválasztja a „lényeges” vonásokat, melyből a gondolati kép felépül.

De mi a „lényeges”? Erre különféle válaszok adhatók, aszerint, hogy mi a gondolkodás célja. Ha a tárgy „érdek nélküli”, önmagáért való megismerése a cél, akkor minél több részletet és összefüggést tudunk, annál közelebb kerülünk az „igazsághoz” (amelyet azonban sohasem érhetünk el).⁴ Mivel a tárgy tulajdonságai gyakorlatilag kimeríthetetlenek, a róla alkotott individuális képek mind hozadékot jelenthetnek a tárgyról kialakított összemberi tudás számára. Ennek az (önmagában sem teljes) tudásnak az egészét azonban az egyes egyedek – fizikai korlátaik – miatt külön-külön nem birtokolhatják.

³ A tárgy nem fizikai, hanem a legelvontabb szinten értendő: amire a gondolkodás irányul. Ha maga is gondolati termék (hitek, képzetek, fantáziateremtmények), a helyzet akkor sem más: az aktuális gondolkodás számára ez mindig rajta kívül eső objektum („munkadarab”), legfeljebb „állagában” eltérő. De itt is áll, hogy a végeredmény (a gondolkodási munka terméke) nem lesz azonos a kiindulási ponttal. Ez azonban csak akkor érhető tetten, ha az eredmény az egyéni tudaton kívüli formát ölt (pl. leírják), s ezt össze lehet hasonlítani más külsővé vált realizációkkal.

⁴ Ezt a fajta gondolkodást tudományosnak vagy esztétikai célúnak szokták nevezni. Az „érdeknélküliség” csak annyiban igaz, hogy nincs anyagi érdekről szó. Az érdeklődés itt is valamilyen „számunkra való” értéken alapul: a vizsgálat tárgya szokatlan, valaki felhívta rá a figyelmemet, valami

A gondolat tárgyra irányulása azonban legtöbbször nem „érdek nélküli”. Azért gondolok rá, mert csinálni akarok vele valamit (szükségletemet elégíti ki: élelmem, ruhám, házam vagy ezekké akarom formálni, cselekvésre készítem, mert szeretetem vagy gyűlöletem tárgya stb.) Ilyenkor a „lényeket” a cél fogja meghatározni. (Más tulajdonsága lesz „lényeges” pl. egy gyümölcsnek, ha a fáról leszakítva azonnal elfogyasztom, mintha két hét múlva akarom eladni egy hipermarketben. Más lesz a „lényege” egy körtefának számomra, ha gyümölcstermőnek növesztem, mintha a fájából szobrot akarok készíteni stb. Ezek függetlenek lesznek attól a „magánvaló”, „lényegtől”, ami a fa léte⁵ szempontjából fontos: hiszen a számomra fontos cél érdekében metszéssel csonkítom, fáját faragom stb.) Tehát az „igazság” célorientált cselekvésem függvényében „számomra valót” fog tartalmazni, olyasmit, ami céljaim elérése szempontjából lényeges.

Kinek van igaza?

Az ember az élet apró, változatos jelenségeiről szerzett benyomásait nagy rendezőelvek (világnézet, hit) szerint osztályozza és raktározza el a tudatában, bár ez nagyrészt nem tudatosan irányított folyamat. A nagy rendezőelvek elsajátítása valószínűleg környezeti hatásra többnyire gyermekkorban vagy kora ifjúkorban megtörténik. Bár módosulások, sőt fordulatok még később is bekövetkezhetnek.

A nagy rendezőelvek többé-kevésbé abszolútnak gondolt igazságok⁶, olyan alapkövek, amelyekre az ember gondolkodása épül. Minden ilyen „igazság”-nak van racionális (a gondolat tárgyában meglévő tulajdonságokon alapuló) és érzelmi (genetikailag örökölt vonzódás⁷, illetve a neveltetés, társak, csoportok, összességében a „környezet” hatását mutató preferenciák) magva. Mivel mind a racionális, mind az érzelmi összetevő egyénekenként változik, két különböző individuum „abszolút igazsága” nem lehet teljesen egyforma⁸.

módon hasznos, bár az gyakorlatilag nem realizálható vagy realizálandó, szép stb.)

⁵ Minden létező szempontjából feltételezhetően a létezés a legfőbb érték – talán ez lehet egy általános kiindulópont.

⁶ Hinni csak abban lehet, ami „biztosan igaz” vagy legalábbis a legcélravezetőbb, aminél „nincs jobb” – tehát valami, ami az abszolút jegyét viseli. Hit és tudás között ebben nincs lényegi különbség, mert egyrészt a vallásos hit is a „tudás” érzésén alapul (tudom, hogy van Isten), másrészt a tudás is hitként funkcionál: alapot ad cselekvéseinkhez.

⁷ Természetesen a racionális adottságainkat is örököljük. Nagyrészt ezek határozzák meg a tárgyat érintő belátásaink terjedelmét és mélységét. A érzelmi genetikai adottságok viszont elsősorban a tárgyválasztás irányát („mire van szemünk”) és a vizsgálódás intenzitását fogják befolyásolni.

⁸ Erre az esély a tényezők és a kombinatorikus variációk sokasága miatt gyakorlatilag nemigen

Ha elfogadjuk, hogy az egyedek gondolkodását és tevékenységét meghatározó – genetikailag örökölt, illetve a környezetüktől megszerzett – fizikai és pszichikai adottságai eltérőek, akkor ebből szükségszerűen az következik, hogy még a gondolkodás legmagasabb szintjének tartott tudományos gondolkodás területén sem érhetők el egyforma igazságok, s így nem léteznek „tisztá” elméletek sem, amennyiben azokat több ember osztja. Egy elmélet csak egyetlen individuum számára tiszta: annak számára, aki megalkotta.⁹ A tisztaság valójában még az elméletalkotó részéről is csak viszonylagos, mert a) az legtöbbször már a saját művében sem alkot következetesen azonos gondolati képet a saját tárgyáról (ez a kritikai megállapítás valamilyen formában a legtöbb elmélettel szemben felmerül), b) az idő múlásával magának az elméletalkotónak a gondolkodása is tovább módosul. A hívek, követők és továbbgondolók gondolati képei az adott elmületről még kevésbé fognak akár az eredetivel, akár egymáséival tökéletesen megegyezni, bár kétségtelenül lesznek fontos kapcsolódási pontok, sőt jelentős mértékű hasonlóságok is.

Összességében elmondható, hogy az ember látászögébe került és a gondolkodás tárgyává tett dolgokról kialakított kép igazságtartalmát tekintve nem abszolút, állandó mozgásban¹⁰ van, továbbá mindig több egyed (embercsoport) közös gondja és alkotása.

Annak ellenére azonban, hogy tudásunk – és így igazságaink is – alapvetően részlegesek, a bennük való hitünk által abszolútként működnek. Az egyént abszolútnak vélt hitében megerősíti, hogy általában nincs egyedül. Tagja egy csoportnak, mely az övéhez hasonló tudás alapján áll. Ezek a csoportok addig tudnak jól működni, amíg a csoport tagjai közötti – a fentiek értelmében szükségszerű – nézeteltérések nem éleződnek ki végletesen. Ha ez megtörténik, akkor rendszerint elkezdődik a „deviánsok” fokozatos eltávolítása, ezzel gyakran magának a csoportnak a felmorzsolódása és elhalása, illetve ezzel párhuzamosan (a „deviánsokból”) új csoportok kialakulása.

Ami abszolút, az nemcsak a hasonlóan gondolkodók csoportján belül, hanem kifelé, más egyedek vagy csoportok irányában is kizárólagosságra törekszik. Még ha meg is tűri a másfélét, feltételezi annak alacsonyabb rendűségét. Miután ez a feltételezés minden oldalon működik, az egymás eszméi iránti nyílt vagy rejtett gyanakvás általános. Nyilvánvalóvá azonban elsősorban az eszmeileg szembenálló csoportok között válik. Ha az eszmei ellentét

haladja meg például a lottón kétszer ugyanazon öt szám kihúzásának esélyét. De ha még ez az egyezés meg is történhetne, a térben és időben való találkozás esélye további képtelenségnek tűnik.

⁹ Itt nem a matematikai képletekkel levezethető, hanem a szöveges elméletekre gondolok.

¹⁰ Ez az igazságtartalom a tudás egyes területein egyre növekedhet, de ugyanúgy – például magának a tárgynak érdektelenné válásával – óriási tudásterületek idővel háttérbe is szorulhatnak.

tétje hatalmi vagy anyagi jellegű, akkor az akár élet-halál harccá fajulhat. Ha nincs ilyen tét, akkor megmarad a csendes megvetés, elzárkózás, esetleg a gúny keretei között.

Mi történik akkor, ha a különböző tudásban hívőknek a mindannyiuk életét érintő közös cselekvésben kellene részt venniük?

Hogyan győzzük meg egymást?

Miután igazunkban (de legalábbis az igazunk alapját adó fő alapelvekben) abszolút biztosak vagyunk, természetes számunkra, hogy a lehetséges közös akcióhoz megnyeren-dő partnereket meg kell győznünk. Hiszen ha nem ezt tesszük, az egész akció eredménye a meggyőződésünket sértő irányba futhat el, tehát a vezető szerepet – „szellemi fölényünk okán” is – nekünk kell ellátnunk. Tehát a közös akció tartalma helyett a vezető szerep kérdése kerül az előtérbe. Szellemi fölényünk bizonyítására (és ennek jogos folyományaként a vezető szerepe megszerzésére) – potenciálisan hasonló helyzetű felek között – a racionális érvelésre építő vita látszik a legalkalmasabbnak. Ugyanakkor a tapasztalat azt mutatja, hogy az ilyen viták hatásfoka rendkívül csekély. Hiszen – mint láttuk – a meggyőződés (a saját igazunk tudata) kialakulásának csak egyik, valószínűleg nem a legfontosabb eleme a racionalitás.

A nem kívánatos eredményt szolgálja magának a vitának a technikája is. Mivel a vita nem az igazság megismerésének, hanem a másik meg-, illetve legyőzésének eszköze, lényegében mindig versengéssé válik. A versengésben az a célszerű, ha álláspontom semmiképpen sem hasonlít az ellenfeléhez, tehát gondolataimat sarkítom: azokra az elemekre teszek nagyobb hangsúlyt, amelyek a különbözőséget támasztják alá. (Természetesen ugyanezt teszi az ellenfelem is.) Másik nézeteiből viszont azokat az elemeket válogatom ki, amelyek alapján leginkább támadhatóknak tűnnek – ezeket is sarkítva értelmezem, hogy képtelenségük minél jobban világossá váljék, hiszen csak így lehet esélyem a győzelemre. Összességében tehát álláspontjaink nemhogy közelednének, egyre messzebb kerülnek egymástól.

A vita eredményeként jobbik esetben a résztvevők békés és udvarias elválása következik. Rosszabb esetben az egyik félben a sikertelen meggyőzési kísérlet nyomán neheztelés, a másik félben – a hátsó szándék megorrontása miatt – gyanakvás alakul ki, tehát kapcsolat

nyíltan vagy burkoltan romlik. Az elhidegülés teljes elzárkózásig vezethet. Mindkét fél rögzül a másikkal szemben táplált előítéleteiben.

A kívánatos cél – a közös akció – lekerül a napirendről.

Lehetséges-e közös cselekvés?

A fentiek alapján, úgy tűnik, a közös cselekvés nem képzelhető el a másik tudásának, hitének megváltoztatására tett kísérlet alapján. Tehát az egyikről vagy a másiktól le kell mondani. (Kérdés, melyik a fontosabb?).

A különféle tudás, illetve hit által mozgatott emberek közös cselekvését lehetővé tevő szemléletmód valószínűleg csak a saját és a mások tudásához (hitéhez) való viszonyunk radikális átalakításával érhető el. Ha ugyanis képesek vagyunk elfogadni a saját tudásunk részlegességéről és bizonyára hiányos igazságtartalmáról való elképzelést, annak ellenére, hogy az objektíve és szubjektíve is jól megalapozottnak tűnik számomra¹¹, akkor elhárul az akadály az elől, hogy az ellenfél pozícióját betöltő személyek (csoportok) nézeteit a magaméval egyenlőként tudjam kezelni. A vélt nagyobb tudás ugyanis büszkeséggel, sőt göggel tölti el, elválaszt a nálamnál „kevesebb” tudásúaktól. Olyan modell kialakítására készítek, melyben a tudás átadása egyirányú: a nagyobb tudású átadja tudását a kisebb tudásúnak. Ezzel szemben a nem tudás érzése, illetve tudásunk részleges és véges voltának tudata szerénnyé tesz, s odafordít a másik felé: amit én nem tudok, azt tudhatja a másik, s hozzáadhat valamit a harmadik stb. Eredményes és tartós közös cselekvés a feleknek a tudásban való teljes egyenrangúsága esetén képzelhető csak el, olyan tudáskincs alapján, amely egy közösség közös alkotása. Nem mozgósít az olyan eszme, amely nem válik belsővé, s nehezen válik belsővé, aminek megalkotásában nem vettem részt magam is, ahol csak kaptam, de nem adhattam semmit.

Azért képesek – többek között – az új hitek és új mozgalmak igazán nagy tömegeket vonzani¹², mert bár elindítójuk sokszor egy „karizmatikus” egyéniség, de eszmerendszerük még kialakulóban van, mert az még mindenki közös ügye, még nem sajátította ki és mere-

¹¹ Ez könnyebb lesz, ha belegondolunk, milyen szerepet játszottak és hová vezettek a történelem folyamán a résztvevők által pedig abszolúte igaznak vélt hitek és tudások.

vítette meg a „tudók” egy csoportja, amely ezáltal – akár akarva, akár akaratlanul – a saját kiemelt pozícióját biztosítja.

Ugyanakkor az erős hit vagy meggyőződés szükséges a cselekvéshez. Nem abban kell azonban hinni, hogy az a legjobb, amit én akarok, hanem abban, hogy valamilyen változásra szükség van. Minél többen hisznek ebben, annál valószínűbb, hogy a változás bekövetkezik. Ha a változást nem feltüzelt ösztönű, fanatizált tömeg, hanem közösen gondolkodó emberek tömege hajtja végre, az eredmény valószínűleg megfelelő(bb) lesz. Persze ez is csak hit. Talán közeledik az idő, amikor újra többet fogunk megtudni erről.

¹² Persze csak olyan időben, amikor a társadalmi viszonyok egy adott változásra már megérették, de hogy ez mikor van, a jelenben szintén soha nem tudható biztosan.

Az 1657-es moszkvai Irmologion korrektúrapéldányai

A könyvrevízió mint az egyházi szláv könyvek nyelvi normájának specifikus szabályozási módja fontos forrása nemcsak az egyháztörténetnek és a könyvészetnek, hanem a nyelvészeti kutatásoknak is.

Bár a tudatos, felülről irányított és ellenőrzött könyvrevízióról csak a második délszláv hatás után szokás beszélni, ez a jelenség az egyházi szláv nyelv legkorábbi korszakától létezik. Erről tanúskodik többek között az a tény, hogy már a legrégebbi Evangéliumok is nagyarányú lexikai és grammatikai variabilitást mutatnak (ŽUKOVSKAJA 1973), ily módon a könyvrevízió évszázadokon át az egyházi szláv nyelv normalizálásának legfontosabb, sokáig az egyetlen eszköze volt. A könyvrevízió hol csendesebb, hol drámaibb időket élt meg, gondoljunk csak a könyvrevízió miatt meghurcolt később szentté avatott Maxim Grekre, vagy az orosz egyházszakadásra. Mint ismeretes, az 1510–1550-es években Maxim a zsoldárok és a Pentikostarion szövegén eszközölt az egyházi főhatóság által eretnekségnek vélt változtatásokat: többek között a szintetikus egyes szám 2. személyű múlt idejű igealakokat (aoristost) perfectumra javította át. Pl.: содѣла – содѣлалъ еси (USPENSKIJ 2002: 230–231).

Ez a probléma aktuális marad egy évszázaddal később, a Nikon pátriárka nevével fémjelzett reform idején is, amely az egyházszakadáshoz vezetett, sőt ellenkező előjellel, a XX. század elején felmerül e formák helyreállításának igen merész gondolata (PLETNEVA 1998).

A XV. század végétől megjelenő könyvnyomtatás új fénybe helyezi a könyvrevíziót. Az eddigi egy-egy példányban jelentkező változtatások jelentősége megnő, hiszen egy esetleges tévedés több száz példányban sokszorozódott. Ezért természetesen már a könyvnyomtatás kezdetén felmerül az egységes szöveg szükségessége. Később e törekvés lesz a nikoni reformok fő mozgatórugója.

A könyvek újabb kiadását az ún. korrektúrapéldányok alapján nyomtatták. Ezek általában a könyv előző nyomtatott kiadását vagy kéziratot változatát jelentették, amelyben áthúzták a nemkívánatos formát és föléírták a jónak ítélt alakot. A korrektúrapéldányok kulcsfontosságú forrásai a könyvrevízió tanulmányozásának. Természetesen ugyanazon könyv egymást követő kiadásait is összehasonlíthatjuk, hogy képet kapjunk a korrektorok normalizációs törekvéseiről, azonban a korrektúrapéldányok jóval több információval szolgálhatnak a korrektorok munkájáról. Nyoma maradhatott olyan a korrektorokat foglalkoztató normalizációs törekvésnek, mely a szöveg végső változatában nem tükröződik. A kiadók

munkája nem merült ki a hibás alakok kijavításában: nem kevésbé fontosak a lapszálon található bejegyzések. Ezekből képet alkothatunk a korrektorok munkájának körülményeiről, a felhasznált más könyvekről, az egyes javítások motivációjáról. A kézírás alapján a legtöbb esetben a javítást bejegyző korrektor személye is megállapítható (SIROMACHA 1999).

A könyvrevízió minden kétséget kizáróan legdrámaibb korszaka Nikon pátriárka idején, 1652-től kezdődött. Ekkor az orosz egyház konzervatív, a hagyományokhoz ragaszkodó részének heves tiltakozása – közvetve vagy közvetlenül – a könyvrevízió ellen egyházszakadáshoz vezetett.

Az 1657-ben nyomtatott Irmologion kiadásáról különösen sok információt meríthetünk a korrektúrapéldányok alapján. A moszkvai Állami Történeti Múzeum (ГИМ) Син. № 762. számú dokumentuma a szöveg előkészítésének két fázisáról is tanúskodik, ami igen ritka az ismert korrektúrapéldányok esetében. Kivételesen nem a könyv előző változatával van dolgunk, hanem egy új fordítással, amelyet a 32. oldalon található bejegyzés szerint Arsenios, „a Görög” végzett el. Vö. „Преложишася сия книги внов с еллинска диалекта монахом Арсением Греком...” Az első fázisban ezt a kézzel írott változatot javítják, majd az új változatot lemásolják és még egyszer kijavítják, s az így kapott szöveg képezi a nyomtatott új kiadás alapját. Erről tanúskodnak a széljegyzetek is, amelyek az első részben az írnoknak szólnak: („Остави 6 строк” (41), „Остави с полстраницы” (44v)), a másodikban pedig a szedőnek: („Не набирай сего” (143), „После набери се” (143v)).

Ami magukat a nyelvi változtatásokat illeti, az összes nyelvi szintet felölelik. A többi ismert korrektúrapéldánnyal összehasonlítva ugyanazokat a fő tendenciákat mutatják.

Érdekes, hogy néhány esetben a korrektorok felülbírálják saját javításaikat és visszatérnek az eredeti változathoz. „Прежде вѣкъ первовѣчному → прежде вѣкъ” (Сыну) (5v), „ногами немокрыми → ногою немокрою → ногами немокрыми”(2).

Meglepő, hogy az írnok, aki az új fordítást lejegyezte, bár a Nyomtatóudvar tagja és minden bizonnyal lojális a reformokat illetően, több dogmatikailag is fontos szót a Nikon előtti formájában ír le, melyet természetesen a korrektorok mindannyiszor felülbírálnak a végleges szövegben. „Исусъ → Исусь” (19), (66).

A szövegben végrehajtott nyelvi változtatások alapvetően két csoportra oszthatók: 1. a beszélt nyelv rendszere által motiváltak: „нову → новую”(2v), „спасшу → спасшему”(2v), „разоршаго → разорившаго” (206 v), „силу фараюню → силу фараюню” (241), 2. másodlagos értelmezés, reflexió (görög szöveg, görög grammatika, a Smotryckyj-féle egyházi szláv grammatika) által motiváltak: „невещественный б(о)же → невестественный и б(о)же” (7 v) és számos más példa.

Mindent egybevetve az 1657-es moszkvai Irmologion korrektúrapéldányai is megerősítik azt a nézetet, hogy a moszkvai szerkesztésű egyházi szláv nyelv normájában központi helyet foglaltak el a mesterséges elemek, s ennek domináns jellegén nem változtatható a beszélt nyelv óhatatlanul jelentkező hatása sem.

Irodalom

- PLETNEVA 1998 = ПЛЕТНЕВА А. А. Дискуссии о церковнославянском языке в конце XIX века. Позиция архаизаторов. // Вопросы языкознания 1998/5: 67–73.
- SIROMACNA 1999 = СИРОМАХА В. Г. Книжные справщики Печатного двора второй половины XVII в. // Старообрядчество в России XVII–XX вв. М., 1999.
- SIROMACNA–USPENSKIJ 1987 = СИРОМАХА В. Г., УСПЕНСКИЙ Б. А. Кавычные книги 50-х гг. XVII в. // Археографический ежегодник за 1986 г. М., 1987.
- USPENSKIJ 2002 = УСПЕНСКИЙ Б. А. История русского литературного языка XI–XVII вв. 3-е изд., испр. и доп. М., 2002.
- ŽIVOV–USPENSKIJ 1986 = ЖИВОВ В. М., УСПЕНСКИЙ Б. А. Grammatica sub specie theologiae. Претеритные формы глагола «быти» в русском языковом сознании XVI–XVIII вв. // Russian Linguistics 1986/3.
- ŽUKOVSKAJA 1973 = ЖУКОВСКАЯ Л. П. Повторяющиеся чтения как лингвистический источник. // Восточнославянские языки. Источники для изучения. М., 1973.

HETÉNYI ZSUZSA

Friedrich Gorenstein¹

ZSOLTÁR

Elmélkedésregény az Úrnak négy csapásáról

Ne indulj a sokaság után a gonoszságra, és
peres ügyben ne tarts a sokasággal tartva,
annak elfordítására.

Mózes Második könyve. Kivonulás 23,2.

A nagy emberek gondolatait nyomon
követni a legszórakoztatóbb tudomány.

Puskin

Hallottam hírét: festjük is magunkat,
no bizony, Isten megáldott egy arccal,
csináltok másokat; lebegtek, tipegtek,
selypegtek; Isten teremtéseinek
gúnyneveket adtok, s kacérságból
tudatlannak mutatkoztok.

Shakespeare: Hamlet III. 1.

¹ A fordítás három részletet közöl Gorenstein *Псалом* című 450 oldalas regényéből, amely 1974–75-ben íródott, és a szerző emigrációja után, 1986-ban jelent meg először, németül. A fordítás alapja a szkennelt oldalakon látható müncheni orosz nyelvű kiadás. A regény elején lévő bibliai stilizáció miatt választottam ezt a művet Hollós Attila köszöntésére. A második részletet én választottam, a harmadikat maga a szerző jelölte ki, amikor a közléshez hozzájárulását adta 1995. július 31-én hozzám írott levelében. Friedrich Gorenstein 2002 márciusában elhunyt.

I

Jaj, zúg a sok nép! Zúgásuk olyan, mint a tenger zúgása. Morajlanak a nemzetek! Úgy morajlanak, mint erős vizek! – Így mondotta Éσαιás, Ámos fia, a próféta, aki nyolc évszázaddal a Betlehemi csillag feljövetele előtt megjövendölte hön szeretett, engedetlen és makacs népének a Kisdéd, a Gyermekek, a Fiú Születését. A népnek, amely mindenfelől dübörgés és zsidongás közepette szorongattatott. Így mondotta a próféta, aki éles fülével meghallotta a legveszedelmesebb, Észak felől közelítő seregek nehéz dübörgését.

Bizony zúgás és zavarodás lakozik a földön. De minél magasabbra emelkedik az égbe, annál kevésbé hallatszik a zaj, és minél közelebb az Úr, annál kevésbé számható az ember. Hát ezért küldi le az Úr követeit a földre, ha meg akarja száni az embert. Nem maga az Úr küldi őket le a földre, nem ő maga választja ki őket, hanem azokat küldi, akiket a próféták választanak és jelölnek ki. Az Úr a világ teremtésének kezdetén adta meg az embernek ezt a jogot. „És formált vala az Úr Isten a földből mindenféle mezei vadat, és mindenféle égi madarat, és elvivé az emberhez, hogy lássa, minek nevezze azokat; mert amely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak neve.” Imígyen az Úr beléhelyezte az emberbe a Teremtő erőt, és beavatta az embert a művészet titkába. A teremtés hetedik napján volt a művészet Születése, a hetedik napon kapta az ember az Úrtól ezt az ajándékot, és az Úr mind a mai napig megtartotta ezt az ajándékát a kiválasztottak számára. És ezek közül a kiválasztottak közül is kiemelte Ő a jövendölő nagy- és kisprófétákat, és a próféták közül mindössze hármat választott ki. Mózeszt, az Isteni Törvények megalkotóját, Ézsajást, a Messiásnak, a Júda törzséből való Krisztusnak a megjövendölőjét, Jeremiást, az Antikrisztusnak, a Dán törzséből való Antikrisztusnak a megjövendölőjét.

Jákób pedig, Izráél nemzöje, halálos ágyán mind a tizenkét fiának jelentette jövöjét, hogy ne legyenek kíváncsiak a sorsukra és minden erejüket csak a Szövetség beteljesítésére áldozzák. Imígyen szólt Júdához, negyedik fiához:

– Júda! Téged magasztalnak testvéreid, kezéd ellenségeid nyakán lesz, s leborulnak előtted atyádnak fiai. Fiatal oroslán Júda; zsákmánytól lettél naggyá, fiam! Lehevert, lenyugodott, mint a hím-oroslán, vagy mint a nőstény oroslán, ki merné felébreszteni? Nem

távozik el Júdatól a fejedelmi jogar, sem a kormánypálca térdei közül; míg eljön a Békéltető és a népek néki engedelmeskednek...

Hatodik fiához, Dánhoz ímígyen szólt:

– Dán ítéli a maga népét, mint Izráél bármely törzse. Dán kígyó lesz az úton, Áspis-kígyó az ösvényen, a ló csüdjébe harap, és lovasa hanyatt esik.

A duzzadó erőből s az oroszlán gerjedelméből született Krisztus, a Messiás, az Áspistól pedig, a kígyótól, aki a hajdani hóhérok és öngyilkosok kezében a gyilkos fegyvert helyettesítette, született az Antimesziás, az Antikrisztus. És az Áldás és Átok nagy napján, amikor a Léviták nemzetségéből való Mózes arra tanította népét, hogy szeresse az Urat és félje a gonosz beszédet, külön állottak ők. Júda törzse az Áldás hegyén, ami Gerizim, Dán törzse az Átok hegyén – ez a Geval.

Messze elmúlt akkor már a Teremtés hetedik napja, a művészet Születésének szent napja. Már gyötörte az embert a gondolat kínja, a legszörnyűbb földi kínzás, amit el kellett viselnie Shakespeare-nek is, a géniusznak, aki szorosán ölelte a földet és akit kivetettek az Egek, mert bizony az, aki ily erős az emberi elgondolásokban, mindig gyenge az Isteniekben. Ezért a kínért üzetett ki az ember az Édenkertből és íteltetett örökös munkára. Már azt is megtanulta az ember, hogy a művészetet, az Úr szent Ajándékát is Az ellen fordítsa, Aki Ajándékozta. És az első átok, amit a Geval hegyén Mózes Parancsolataiban kiejtett, ez volt:

– Átkozott legyen, aki szobrot farag vagy bálványt önt, útálatosságot az Úr szemében, és a művész kezének alkotását titkos helyre rejti!

De az ember, akit a Jó és Rossz Tudásának fájáról fakadt vágyak mardosnak és a szégyen, továbbra sem vett tudomást korlátairól és nem félt. Már nem titokban állított bálványokat, hanem nyíltan, az egekbe magasztalt magához hasonló bünösöket... Mindhiába jajgatott a pusztába kiáltott szóval a nagy szenvedő próféta, Jeremiás:

– A bálványok nyelvét kézműves simította ki, arany és ezüst ruhát adtak rájuk, de azért csak hamis képek és nem tudnak beszélni. És nem lesz belőlük semmi egyéb, mint aminek a művész keze gyúrta őket. Amikor látjátok, hogy a tömeg előttetek és mögöttetek imádja őket, mondjátok magatokban: Egyedül téged illet imádás, Urunk!

Ám Jeremiás azt kapta a prófétálásért, ami hagyományosan járt, megverték és Jonatán írnok pincéjébe zárták, amit népi börtönnek tettek meg. Amikor pedig Jeremiás szenvedései oly nagyok lettek, hogy már meg is halhatott, a király kegyes volt hozzá és átvitette a saját királyi börtönébe, az őrség udvarába,, ahol kenyeret adtak neki. „Parancsola a király az etióp Ebed-Meleknek: Végy magadhoz innét harminc embert, és hozd fel Jeremiás prófétát a veremből, mielőtt meghalna. Vett Ebed-Melek régi és elszakadozott ruhadarabokat, és

alábocsátá azokat Jeremiásnak köteleken a verembe. És mondá Ebed-Melek Jeremiásnak: Tedd a régi és elszakadozott ruhadarabokat a hónod alatt a kötelek alá. És úgy cselekedék Jeremiás. Kivonák Jeremiást a köteleken és kihozák a veremből, és lakék Jeremiás a tömlöc pitvarában.”

Így szenvedett a nagy zsidó próféta, aki megjósolta az Antikrisztus eljövételét törzséből, a Dán törzsébe tartozó testvérei közül, aki megalkotta azt a legendás tanítást, hogy ne állj ellent a bűnös embernek gonoszsággal és erőszakkal, amely tanítást hét évszázaddal később átvettek tőle és aztán világszerte ismert lett. Mivelhogy minden próféta a király és a nép ellen prófétál, és azok pedig üldözik és kivégzik. Mert az Úr, aki nem tudta egy nagy közös büntetéssel megölni a sok bűnöst, nehogy köztük elveszen az a kevés igaz is. Mert az élet az ő Isteni Kézirata, és még a földi alkotó sem tudja megsemmisíteni úgy a rosszat, amit csinált, hogy megmaradjon belőle, ami jó (hacsak nem szocialista realista stílusban dolgozik), csak azt teheti, amit Gogol, bedobja az egész kéziratot a tűzbe, kivégzi egészen. Így hát az Úr, aki még Noé idejében lemondott a nagy közös büntetésről, megalkotott a királyok és a népek kivégzése ellen négy súlyos Isteni Csapást. Íme ezek, ahogy a száműzetés prófétája, Ezékiel felsorolta.

Első csapás a kard, a második az éhínség, a harmadik a vadállat, amit úgy kell érteni, hogy buja gerjedelem, a negyedik a betegség, a dögvész...

Néha együtt érkeznek a csapások, néha külön, néha az egyik erősebb, néha a másik... De abban az évben, amikor beteljesedett a mártír-próféta, Jeremiás jóslata, és a Dán törzséből való Dán, az Áspis, aki nem az áldásra, hanem Ítélezésre és Átokra született, az Antikrisztus megjelent a földön, különösen erős volt az Úr Második Csapása – az éhezés. Eljött, amit Ezékiel próféta megmondott.

– Bocsátom az éhség gonosz nyilait rájok, hogy pusztítsanak, a ti pusztításotokra fogom bocsátani őket, és éhséget halmozok fölőtek, és eltöröm nálatok a kenyér botját...

És akkor jött el a földre Dán a Dán törzséből... Ez pedig 1933 őszén volt, a harkovi terület Dimitrov városától nem messze... Itt kezdődött az Első Példázat. Mert amikor eljönnek az Úr Csapásai, a közönséges emberi sorsok prófétai példázatokba sűrűsödnek.

Marija az egyik járókelőben felismerte azt az idegent, aki a teázóban kenyeret adott neki. Elnyútt kabátjának szűk ujja fedetlenül hagyta csontos csuklóját, kopott sapkája esetenülült a fején, bakancsán nem volt semmi különös, hacsak nem az, hogy milyen erős és ekkoriban szokatlanul vastag talpa volt, mintha hosszú útra, folytonos gyaloglásra készült

volna. Ilyen bársonygalléros kabátot egyébként a század elején csak divatozó arisztokraták hordtak, de később sok értelmiségi viselt ilyen, még a kispénzűek is. Szóval az idegen úgy öltözködött, mint egy olyan ember, aki megélt már egyet s mást a földön, de közben kamaszkorú volt, szinte kisfiú még. Akármilyen gyorsan tudott futni Petro Szemjonovics, a brigádvezető, akármilyen tapasztalt is volt a szocialista tulajdon ellenségeinek megsemmisítésében, az idegent nem tudta utolérni. Sőt mi több, óriási bosszúságára rendkívül dühösen konstatálnia kellett, hogy nyomokat sem talált. Mert az Úr sokakat odaad a bűnös emberek kényére-kedvére az ő bűneik miatt, még az Oltalmazót is, akit áldani küldött, odaadta mások bűnei miatt, de soha nem adja oda a bűnös embereknek Áspist, az Antikrisztust, akit átkozni küldött. Mert az Antikrisztus a bűnös ember bírója, amint minden létező bírója is. Súlyos ez a járom annak, aki az Ég küldötte, de földi utat jár. Nincs hatalmában, hogy segítsen és megmentsen, csak hogy ítéljen és elveszejtsen. És amint Lipki telepről Dimitrov városba ment az úton egy napsütötte őszi reggelen a Dán törzséből való Dán, az Antikrisztus, az Úrral beszélt Jeremiás próféta közvetítésével, akinek szelleméből született és aki szellemi atyja volt. És szólt az Úr:

– Mielőtt az anyaméhben megalkottalak, már ismertelek, és mielőtt az anyaméhből kijöttél, én megszenteltelek.

– Ó Uram Isten, én nem tudok beszélni, mivel még ifjú vagyok – felelte Dán.

De az Úr azt mondta:

– Ne mondd azt: ifjú vagyok, hanem menj el mindazokhoz, akikhez küldelek téged, és beszéld mindazt, amit parancsolok néked. Ne félj tőlük, mert én veled vagyok, hogy megszabadítsalak téged.

És itt, a népes úton, amit a helyiek úgy neveznek, tamba, Dán úgy érezte, valami megérinti az ajkát, és ezt hallotta:

– Íme, az Én ígéimet adom a te szádba... Emeld föl a fejed és nézz a népre, amely körülöttes jár gondjaival... Megrágalmazták az Urat, azt mondták: „Ő nincs is, és nem jön ránk semmi baj, és nem jön ránk majd sem kard, sem éhínség.”

És mondta az Úr Dánnak másik prófétája, Ézsaiás közvetítésével, akinek szelleméből született Dán testvére, a Júda törzséből való Jézus, az Oltalmazó:

– Nézd, fogannak szénát, szülnek szalmát... Emeld fel tekinteted és nézz körül... Elfeledkezhetik-e az anya gyermekéről, hogy ne könyörüljön méhe fián? És ha el is feledkezne, én te rólad nem feledkezem...

Fölemelte Dán a fejét és meglátta maga előtt Mariját, aki ugyanúgy, mint előző nap a teázóban, kinyújtotta felé a kezét, és kissé távolabb meglátott egy asszonyt, kezében egy

csecsemővel. Az asszony még nem volt idős, de az éhség és a bajok megalázták, a kicsi fiú pedig, a fia, ijedt volt és reménykedett. Megint kivette Dán a tarisznyájából az éhség és számkivetettség kenyerét, a búza, zab, bab és lencse keverékéből Ezékiel próféta testamentuma szerint sült kenyeret, és odanyújtott Marijának egy nagy darabot ebből a kenyérből. És először érezte Dán, hogy valami megérinti a szívét, és örvendezett jóságán, de az Úr figyelmeztette:

– Ne örülj jóságodnak, Dán, mert nem ezért küldtelek. Ez a nép levetette nyakáról a fából készült jármot, de vasból valót vett helyette magára. Sok van, ami reá vár, mielőtt földje ismét férjhez megy.

És elhallgatott az Úr, Dán pedig hátat fordított azoknak, akinek kenyeret adott, és gyors léptekkel elindult és hamarosan eltűnt a szemük elől.

Marija örvendezve mondta anyjának:

– Milyen nagy darab kenyér, lesz mit elosztani. Oszd el háromfelé, mama – neked, Vászjának és nekem, a kicsi Zsoriknak meg a belét a kendő sarkába kötve adjad szopogatni.

Vászja máris nyúlt, hogy az osztzkodás előtt lecsípjén magának egy darabot, de anyja elkapta a kezét és azt mondta:

– Dobd el azt a kenyeret, Marija. Tisztátalan, nem jó ember adta. Nem orosz ez a kenyér.

– Hogy lehet kenyeret kidobni, mama, hiszen éhesek vagyunk, ma még semmit sem ettünk, csak a kútból ittunk vizet. Engedd meg legalább nekem és Vászjának, hadd együnk belőle – mondta Marija.

– Nem, gyerekek. Inkább gyékényfüvet eszünk, mint ezt a kenyeret. A gyékény ehető, sok nő a patak partján a mocsáron túl. Ahogy visszajövünk a vásárról, elmegyek veletek gyékényt tépni.

És elvette Marija kezéből a kenyeret, amelynek készítését Ezékiel próféta írta és hagyta meg, és messzire elhajította, az esőtől szétázott szövetkezeti föld legsárosabb közepére, ahol egy csapat madár rebtent szét ijedten, de azután csipegetni kezdte azt a kenyeret.

Dán, az Áspis, az Antikrisztus látta ezt, bár már messze járt, és ezt mondta a prófétálás alapítójának, az Úr első prófétájának, a tékoai Ámos pásztornak a közvetítésével:

– Ezért bocsátottam rátok fogak éhségét minden városaitokban és kenyérszükséget minden helyégeitekben. És visszatartottam tőletek az esőt három hónappal az aratás előtt...

És mivel Dán, az Antikrisztus, mint minden zsidó gyerek, könnyen sebezhető volt, érzékeny és nem tudta a rosszat elfelejteni, elrejtette magába a gonosz asszony elleni dühét.

Már benne jártak a délutánban, amikor az anya három gyermekével elérte Dimitrov városát. Soha nem volt még Marija Dimitrovban, csak hallott róla, és Vászja sem volt soha, de az anya már volt és jól ismerte a várost, ezért senkitől nem kérdezte a járást, egyenesen ment oda, ahová akart. Megállt egy vastornácos szép, nagy, vadszőlővel befuttatott ház előtt. A kockaköves utcában még sok ilyen ház volt és a fáknek a dereka fehérre volt festve, mint falun a házak. Az utcán gyakran jártak szekerek, alighanem a piac felé mentek, a köveken bőven összegyűlt a kocsikról leesett szalma. Felszedett belőle egy jó nyalábnyit az anya, szétterítette a ház előtti lócán és azt mondta:

– Üljetek le ide, gyerekek, itt várjatok meg. Fájhat már a lábcskátok, elfáradtatok, a piacon meg nagy a tolongás, sok a nép. Megyek, veszek nektek aszalt szilvát és cukorkát, és visszajövök.

Vászjának nem kellett kétszer mondani, gyorsan leült, mellé pedig leült Marija és a kezébe vette a kis Zsorikot. Az anya gyorsan elment, meg sem csókolta a gyerekeket, nehogy véletlen rájöjjenek, hogy most elhagyja őket és azért búcsúzkodik.

Volt az istállóknál egy apóka, az éjjeli őr, akit csak Moszkalnak neveztek. Jószívű volt, kedves, szerette a gyerekeket, azok is őt. Maga köré gyűjtötte a kicsiket az istállóba, és amíg el nem aludtak, mesélt nekik. Akadt, akit hamar elnyomott az álom, de mások egész késő éjjelig elhallgatták. Marija is későig hallgatta és Vászja is. Sokféle meséje volt az apónak. Iván-cárevicsről és az árva Marfusáról, és Ilja Muromecről, aki legyőzte a muzulmánokat. És volt még egy, a legérdekesebb mese, az isten kisfiáról, Jézus Krisztusról. Azt apó tenyerébe támasztja ráncos, fehér szakállas arcát, elgondolkodik, nekikeseredik és belefog:

– Hol volt, hol nem volt, az óperenciás tengeren túl, az üveghegyeken is túl nagy volt a bűn a földön. És az Úr úgy határozott, megmenti a népet a bűnből, és leküldte szeretett kisfiát, a kicsi Jézus Krisztust a földre. Ahogy megjelent Jézus az emberek között, rögtön jobban érezték magukat. Fogott egy kenyeret és mindenkinek adott, amennyi csak beléjük fért, fejükre csöpögtetett a Jordán vizéből és azt mondta. „Legyetek mostantól megkeresztelt nép, pravoszláv, és a zsidóknak pedig, amiért nem akarnak dolgozni, és csak kereskednek a szent templomokban, nem fog eljönni az isten országa.” És a zsidóknak megmondta, hogy a szeretett isteni gyermeket, isten kisfiát Jézus Krisztust megölik. És a zsidók között a legfőbb a Júdás-antikrisztus volt” – és itt az apóka fölemelte az ujját, mintha meg akarna valakit fenyegetni a sötétben, hallgatózott, de csak a lovak topogtak egyhelyben föl-fölhorkantva, – „összehívta a Júdás-antikrisztus az egész világból a zsidó kahalt, ami

annyit tesz, hogy az egész rablóbandáját, és azt mondta: »Amíg Jézus Krisztus él, nem tudjuk legyőzni a pravoszláv népet, nem fognak nekünk dolgozni a pravoszláv férfiak és asszonyok, és nem tudjuk elvenni a pravoszláv gyerekek vérért, hogy maceszt süssünk vele.« Ezek olyan tisztátalan gombócok náluk. Lemegy egyszer Jézus Krisztus a kertbe, Júdás meg a többi zsidó meg ott várnak rá a bokrokban elbújva. Megragadták Jézus Krisztust, felvonszolták a hegyre, és felszögezték a lábát és a kezét egy keresztre, azt hitték, akkor meghal. De nem halt meg, hanem isten segítségével fölvitte az égbe és az égből megint megjelent a pravoszlávoknak és azt mondta: »Íme, itt vagyok. Ne higgyetek a zsidóknak, hogy meghaltam, és fizessetek meg nekik az én istenként elszenvedett kínjaimért...»

Érdekes mese volt, csak nagyon hosszú, a végére már majdnem minden gyerek aludt. De Marija nem aludt, és Vászja sem, és Ványa sem, az a fiú, aki az első nap odajött és enni kért. A mese végét az apóka mindig másképp mesélte. Hol a hős Ilja Muromec és Aljosa Popovics jött segítségül Jézus Krisztus hívására, hol Sztjepan Razin és Jemeljan Pugacsov, hol Jermak Tyimofejics, Szibéria meghódítója... És ez így ment minden éjjel. A lovak horkantanak, az istálló ablakán a tető alatt benéz a hold... Végül Vászja nem bírta ki, mellére csuklott a feje és elaludt.

– Elaludt Vászja – mondta akkor Marija és óvatosan a sarokba vitte testvérét, letette az odakészített szalmára, és melléfeküdt. Tetszetek ezek az esti mesék Marijának, de aztán megbánta, hogy Vászjának is engedte, hogy meghallgassa, mert közben Vászja összebarátkozott Ványával, azzal a fiúval, aki enni kért.

Egyszer, amikor Marija indult a városba koldulni, azt mondja neki Vászja:

– Én nem megyek veled, Ványával megyek.

– Testvérekém, Vászja, hát bántottalak én téged? Amit kapok, a tied is lesz... Ványa meg csak lopni tanít, tudom, hogy a piacra jár.

– Na és ha a piacra – feleli Vászja –, a piacon többet adnak és jobbat.

– Tudom azt én, hogy adnak és mit a piacon – feleli Marija –, kapzsi ott a nép, aki vesz, olcsóbbat akar, aki elad, drágábbat. Nincs jobb hely, mint a söröző vagy egy gazdag ház. Még a pályaudvaron is jól adnak, de ott gyanakvóak az emberek, félnek a rendőroktól. Ha megtetszel neki, ad, ha nem, még meg is verhet. Gyere velem, testvérekém, meglátod, jóllaksz.

Nem hallgatott Vászja Marijára, elment Ványával. Este megjön és azt mondja:

– Marija, adjál kenyeret, semmit sem kaptam.

Marija szemrehányóan feleli:

– Nem kellett volna a piacon szaladgálni, inkább koldultál volna, dolgoztál volna... – de azért adott neki kenyeret.

Másnap már nem jött hozzá Vászja és haza sem jött ebédre. Késő este jöttek meg Ványával, mindketten elégedettek, cukorkát szopogatnak. Marija mindent megértett, nem kérdezett Vászjától semmit, de Ványát félrehívta és azt mondta neki:

- Loptatok a piacon?
- Loptunk – felelte Ványa.

– Ványa – szólt akkor Marija –, te csak magadért felelsz, de én felelek Vászjáért a mama előtt, aki elvesztett minket útközben... És a nővérem, Sura előtt, és a bátyám, Kolja előtt... Ványa, ne szoktasd rá a lopásra Vászját.

– Nem lopunk mi, csak kéregetünk, csak úgy mondtam – felelte Ványa és szentelenül röhögcsélt.

– Hazudsz, szentelen kutya – mondta Marija dühösen, és otthagya Ványát. Csak abban reménykedett, hogy hamarosan tovább viszik őket, szétosztanak mindenkit különböző árvaházakba, és akkor Vászja és Ványa útjai elválnak.

Már régen mondogatták, hogy elviszik őket, de egy reggel összeszedte a nevelő a gyerekeket és azt mondta:

– Gyerekek, ma jön a kocsi, és mind elmegyünk, ki hová, nem tudom. Az elsőre nem mindenki fér fel, de majd jön még kocsi, csoportonként visznek, akinek van testvére, maradjanak együtt, hogy egy csoportba kerüljenek.

Ahogy meghallotta ezt Marija, rohant, hogy szóljon Vászjának, de annak már se híre, se hamva. Megjött az első kocsi, egy teherautó. Elvitte az első csoportot, Marija várt. Jött a következő, elvitte a második csoportot, Marija kezdett nyugtalankodni, Vászja sehol. Mit tegyen? Ha utána megy a piacra, elkerülhetik egymást, itt meg felteszik egy autóra a nővére nélkül. Nagyon izgult Marija, szidta Ványát, hogy lopni vitte magával Vászját, és ráadásul éppen most. Átkozta magát, hogy megengedte Vászjának, hogy a meséket hallgassa éjszaka, amikor Vászja összemelegedett Ványával. Jött még egy kocsi, elvitt egy csoportot, már alig maradt gyerek, egy utolsó csoportra való. Nem bírta ki Marija, elszaladt a piacra, kereste, hívogatta a testvérét, de sehol sem találta. Elrohant a városka minden sörözőjéhez, ahol régebben együtt koldultak, hátha megjött az esze, és abbahagyta a lopást, még a pályaudvarra is elszaladt. Kiizzadva, fáradtan ért vissza az istállókhöz. Vászja sehol, de a kocsi megjött, az utolsó gyerekek is felszálltak. Kérlelni kezdte Marija a nevelőt, hagyják őt itt, amíg meg nem találja a testvérét, de a nevelő azt mondta:

– A testvéred lopni jár, tudjuk, te is vele akarsz maradni, hogy lopj? Majd megtaláljuk és utánad visszük.

Sírt Marija, el akarta magyarázni, hogy a mama előtt felel Vászjáért, de a nevelő és egy ősz hajú férfi erősen megragadták a hóna alatt, ahogy akkor Grisa a fészerben, feltették a teherautóra és megmondták a többi gyereknek, hogy fogják le. Ahogy akkor éjszaka a fészerben nem engedett Grisának, bárhogy tekerte is a karját, Vászjáért, a testvééréért a végsőkéig kész volt harcolni, pedig fájt minden idegen kéz szorítása, úgy üvöltött, ahogy csak a torkán kifért, ahogy akkor üvöltött, amikor elvesztették anyjukat a harkovi pályaudvaron. Végül sikerült kirántania magát, leugrott a kocsiról, de utolérte a nevelő és az ősz férfi, megragadták és feltették megint. Elindult a kocsi, Marija sírt és átkozódott, és amíg ki nem értek a városból, át nem mentek a hídon és el nem érték a mezőket, be nem csukta a száját, átkozta ezeket az embereket. És megint, ahogy akkor, azután, amit Grisa csinált vele a fészerben, nem álomba zuhant, hanem kikapcsolt a tudata. Mindent látott, de semmit sem értett. Emlékezett, hogy a végén már csak ketten maradtak, egy nagyobb lány és ő. A másik lányt elvitték valahová, Marijának meg azt mondták:

– Maradj itt, várj.

Csakhogy itt senki nem vigyázott rá, és amint egyedül maradt, elszökött. Kifutott a faluszélre és elindult az úton, neki a mezőknek, életében először egyes-egyedül, mert nem mindig voltak mellette rokonok, de Vászja végig vele volt az úton. Ahogy kiment egyedül a mezőkre, látja, megváltozott körös körül a világ, esik a hó... Jaj, Istenem, gondolta, hogy találok én meg ebben a hidegben és éhesen a várost, ahol Vászja maradt? Szorosan húzta magán kopott kabátját, arcát a gallérba fúrta, hogy lélegzetével melegítse a mellét és nekiindult.

Megy, és látja, hogy fehérek már a mezők, egyre hull a hó, és minél sűrűbb a hóesés, annál jobban kínozza az éhség. Fehér a föld a léptei alatt, tiszta fehér, az ég sötétebb, de az is fehér, csupa hó, és ebben a nagy fehérségben száználmas kis fekete pont halad, Marija. Ha képes lett volna arra, hogy megértse magát, akkor most érezte volna át, milyen fölösleges az élete a világon, csak elrontja annak a szépségét. De Marijának az volt a szerencséje, hogy nem tudta magát sem kívülről látni, sem kívülről értelmezni, mint egyes filozofáló egyének teszik. Ha tudott volna filozofálni, akkor elszörnyedt volna, hogy eddig senkinek nem volt rá szüksége, még Vászja testvérének sem, és a létezéséből csak egy rossz embernek volt öröme, Grisának, aki megerőszakolta a fészerben. Az ilyen kilátástalan, nem értekezésekből levezetett emberi gondolatok alkotják az ateizmusnak azt a ritka és gyümölcsöző fajtáját, amely az Alkotónak inkább kedvére van, mint a hideg zsoltáreneklés vagy a széles körben elterjedt bálványimádás. Mariját végtelen messzeség választotta el saját lelkétől és értelmétől, de szóval szíve, amelynek nem adatott meg a megszólalás Isteni tehetsége, a szíve közel

volt, és elsírta magát, mert nem voltak szavai, nem voltak fogalmai, csak értelmetlen hangokat tudott kiadni.

Nem volt ez közönséges, szapora sírás, ahogyan nemrégiben is sírt, amikor Vászjától elvitték, nem kiabált, nem átkozódott, nem értelmetlen, meddő sírás volt. Isteni sírás volt ez, szívből jövő, amellyel az Úr néha kitünteti az együgyűeket, felváltva ezzel a sírással a csak próféták számára elérhető nagy igazságokat. Marija, a nincstelen kislány, akit anyja eldobott, akit nővére és bátyja elhagyott, aki elvesztette testvérét, Vászját, akinek hiánya Isten világában csak azt fosztotta volna meg az élvezettől, aki a testén erőszakot tett. A fehér ég alatt és fehér földön az Isteni síráson keresztül Marija felmagasztosult és ezzel az értelmén innen lévő, szívből jövő sírással kiérdemelte az Úr vigasztalását, amelyet Ézsajás prófétán keresztül mondott el:

– Ahogyan az anya vigasztalja fiát, akként vigasztallak Én titeket... Meglátjátok és megörül szivetek és csontjaitok kivirágoznak, akár a zöld fű...

Marija szavak nélkül olvasta el az Úrnak útmutatását és értelem nélkül megértette. Megvigasztalta ez a neki osztályrészül jutott drága kincs, az Isteni sírás képessége, megnyugodott, és megkönnyebbült szívvel szelte át a havas mezőt és kijutott egy behavazott állomásépülethez.

Ф. Горенштейн. Псалом.
Все права принадлежат автору.

Иллюстрации Бориса Рабиновича

Fridrich Gorenstein: Der Psalm. Roman.
Verlag: Strana i mir (Das Land und die Welt e. V.), München 1986.
Satz: N. Eske. Umschlag und Abbildungen: B. Rabinovich.
Druck: Verlagsdruckerei E. Rieder, Schrobenhausen, BRD
Alle Rechte vorbehalten.
Printed in the Federal Republic of Germany.

ПСАЛОМ
Роман-размышление
о четырех казнях Господних

*Не следуй за большинством на зло и не
решай тяжбы, отступая по большинству от
правды. И бедному не потворствуй в тяжбе
его.*

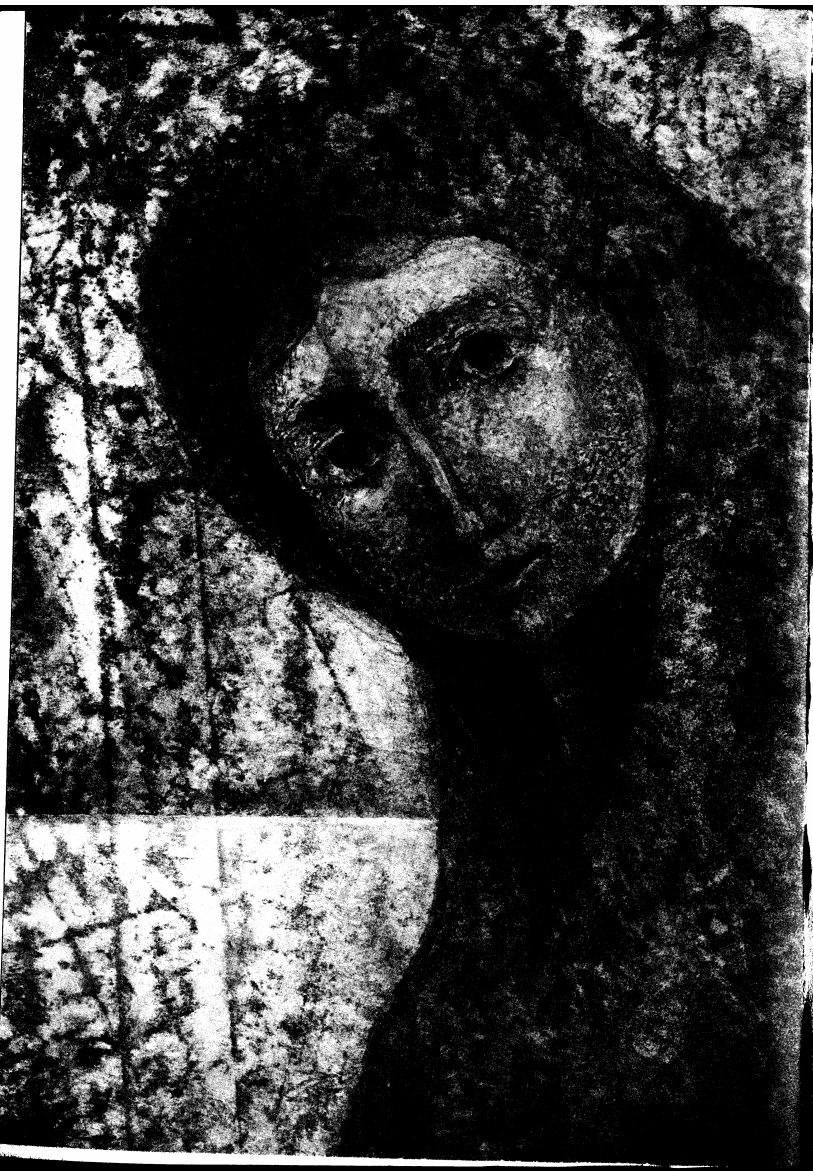
Вторая книга Моисеева. Исход

*Следовать за мыслями великого челове-
ка есть наука самая занимательная.*

Пушкин

*Наслышался и про вашу живопись. Бог
дал вам одно лицо, а вы себе – другое. Иная
и хвостом, и ножкой, и языком, и всякую
Божью тварь обзовет по-своему, но какую
штуку ни выкинет, все это одна святая
невинность.*

Шекспир. "Гамлет"



Увы! Шум народов многих! Шумят они, как шумит море. Рев племен! Они режут, как режут сильные воды! — Так изрек Исайя, сын Амосов, пророк, за восемь веков до Вифлеемской звезды предсказавший Рождество Младенца, Ребенка, Сына своему сердечно любимому непослушному и упрямому народу. Народу, изнемогавшему среди рева и топота со всех сторон. Так изрек пророк, чутким ухом уловивший самый опасный, тяжелый топот с Севера.

Да, шумно и суетливо на земле. Но чем выше к небу, тем все более стихает шум и чем ближе к Господу, тем менее жалко людей. Вот почему Господь, чтоб пожалеть человека, шлет на землю своих посланцев. Не сам по себе шлет их на землю Господь, не сам избирает, а шлет тех, кого изберут и обозначат пророки. Такое право дал человеку Господь лишь в самом начале бытия, при сотворении мира. "Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел их к человеку, чтоб видеть как он назовет их и чтоб как нарежет человек всякую душу живую, так и было имя ей". Этим заложил Господь в человеке силу Творца и приобщил человека к тайне искусства. На седьмой день творения было Рождество искусства, на седьмой день был человеку этот Божий подарок, и по сей день сохранил Господь его для избранных. Из среды этих избранных выделил Он пророков-предсказателей великих и малых, а из среды пророков выделил лишь трех — Моисея, создателя Божьего Закона, Исайю, предсказавшего Мессию, Христа из

колена Иудина и Иеремию, предсказавшего Анти-мессию, Антихриста из колена Данова.

На смертном одре своем Иаков, зачинатель Израиля, сообщал каждому из двенадцати сыновей своих его будущее, чтоб не было у сыновей любопытства к своей судьбе и все силы свои отдали лишь на исполнение Завета. Четвертому сыну Иуде он сказал:

— Иуда! Тебя восхвалят братья твои. Твоя рука на хребте врагов твоих. Поклонятся тебе сыны отца твоего. Молодой лев Иуда, с добычи сын мой поднимается. Преклонился он, лев, как лев и как львица, кто поднимет его. Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресел его, доколе не придет Примиритель и Ему покорность народов...

Шестому сыну своему, Дану он сказал:

— Дан будет судить народ свой, как одно из колен Израиля. Дан будет змеем на дороге, Аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадет назад...

От полноты силы и похоти льва родился Мессия-Христос, от Аспида, змеи, заменявшей древним палачам и самоубийцам орудие смерти, родился Анти-мессия-Антихрист. И в великий день Благословения и Проклятия, когда Моисей из колена Левия учил народ любить Бога и страшиться злословия, они стояли порознь. Колено Иудино на горе Благословения Геризим, колено Даново — на горе Проклятия — Гевал.

Далеко тогда ушло уж время от седьмого дня Творения, святого дня Рождества искусства. Уж мука мысли, самая страшная земная пытка, которой впоследствии подвергся Шекспир, гений, тесно прижавшийся к земле и отринутый Небесами, ибо тот, кто так силен в помыслах человеческих всегда слаб в помыслах Божьих, уж мука мысли пытала челове-

ка, мука, за которую он был изгнан из Эдема и проклят на вечный труд. Уж и искусство, святой Подарок Господа, научился человек обращать против Того, Кто Подарил. И первое проклятие, которое было произнесено на горе Гевал по Заповеди Моисея было:

— Проклят, кто сделает изваяние или литой кумир, мерзость пред Господом, произведение рук художника и поставит его в тайном месте!

Но человек, терзаемый желаниями и стыдом, порожденными от Древа Познания Добра и Зла, продолжал не знать пределов своих и не имел страха. Он создавал кумиры уже не тайно, а открыто, возносил к небесам таких же, как он, грешных и себе подобных... Тщетно, подобно гласу в пустыне зывал великий пророк-страдалец Иеремиа:

— Язык их выстроган художником, и сами они оправлены в золото, но ложны и не могут говорить. И ничем иным они не делаются, как тем, чем желали их сделать художники. Видя толпу спереди и сзади их поклоняющуюся перед ними, скажите в уме: Тебе должно поклоняться, Владыко...

Однако с Иеремией за пророчество поступили по традиции, его били и посадили в подвал Ионафанаписца, превращенный в народную темницу. Когда же страдания Иеремии стали таковы, что он мог умереть, царь проявил к нему милость и перевел его в свою царскую темницу, во двор стражи, где ему давали хлеба.

Царь дал приказание Авдемелеху Ефиоплянину, сказал: Возьми с собой отсюда тридцать человек и вытащи Иеремию пророка, доколе он не умер. Авдемелех взял старых негодных тряпок и старых негодных лоскутьев и опустил их на веревках в яму к Иеремии. И сказал Авдемелех Иеремии: положи эти старые брошенные тряпки и лоскутья под мыш-

ки рук твоих, под веревки. И сделал так Иеремия.
И потанцуй Иеремия на веревках так Иеремия.
И потанцуй Иеремия на веревках так Иеремия.
И потанцуй Иеремия на веревках так Иеремия.
— так страдал великий еврейский пророк, предска-
завший Антихриста из среды братьев своих из коле-
на Данова и создавший легендарное учение о непрот-
ивлении нечестивцу злом и насилием, которое че-
рез семь веков было заимствовано у него и стало
всемирно известным. Ибо всякий пророк пропове-
дует против царя и против народа и ими преследует-
ся и казнится. Потому Господь, который не мог
всеобщим наказанием погубить многих грешных,
дабы при том не погибли немногие праведные, ибо
жизнь его Рукопись Божья, а даже земной творец,
если только он не работает в стиле социалистиче-
ского реализма, не может погубить злое, оставив
доброе, а может лишь, подобно Гоголю, бросить всю
рукопись в огонь, казнив ее целиком. Итак, Господь,
который еще со времен Ноя отказался от всеобщей
казни, создал против казней царских и казней на-
родных четыре тяжких Казни Господни. Вот они,
как изложил их пророк изгнания Иезекииль.

Первая Казнь — меч, вторая — голод, третья —
зверь, толкуемый, как похоть, четвертая — болезнь,
моревая язва...

Иногда приходят эти казни вместе, иногда по-
рознь, иногда усиливается одна, иногда другая... Но
в тот год, когда свершилось предсказание мучени-
ка-пророка Иеремии, и Дан из колена Данова, Аспид,
созданный не для благословения, а для Суда и Про-
клятия, Антихрист явился на землю, особенно уси-
лилась Вторая Казнь Господня — голод. Сбылось
сказанное пророком Иезекиилем.

— И пошлю лютые стрелы голода, которые будут
губить, пошлю их на гибель вашу и усилию голод
между вами и сокрушу хлебную опору у вас...

Тогда пришел на землю Дан из колена Данова,
Тогда пришел на землю Дан из колена Данова,
Тогда пришел на землю Дан из колена Данова,
Тогда пришел на землю Дан из колена Данова.
Там было начало Первой Притчи. Ибо когда прихо-
дят Казни Господни, обычные людские судьбы сла-
гаются в пророческие притчи.

HETESI ISTVÁN

„Hogy tudjak kikerülni árnyékból?”

Nyezsdanov mint Hamlet Turgenyev *Töretlen föld* című regényében¹

„Felvillant egy új regény gondolata bennem” – írja Turgenyev 1870-ben. „Íme: a realizmusnak vannak romantikusai. A reálisra vágyakoznak és úgy törekednek felé, mint a régi romantikusok az ideál után [Turgenyev kiemelése]. A reálisban nem költészetet keresnek – ez számukra nevetséges, hanem valami nagyot és jelentőset – de ez ostobaság: a valóságos élet prózai és ilyenek is kell lennie. Szerencsétlenek, eltorzítottak – és gyötri őket ez az eltorzítottság, mint olyan dolog, ami egyáltalán nem felel meg ügyüknek. Ugyanakkor jelenségük – amely egyedül Oroszországban lehetséges, ahol még minden előkészítő, nevelő jelleget hordoz – hasznos és szükséges” (ТУРГЕНЕВ 1982: 399). Az elgondolásban vázolt probléma csak hat év múlva, a *Töretlen föld*ben ölt formát, amely egyben Turgenyev utolsó regénye is. Az ideál és a reál, az eszmény és a valóság ellentmondásos összefüggésének kérdése jelen van az író első regényében, a több mint két évtizeddel korábban írt *Rugyin*ban is. Ott is és itt is a nemzeti problematikát – egyebek mellett – a világirodalom archetipikus alakjainak megidézése segíti az egyetemes jelentés irányában tágítani.

A *Töretlen föld* (1877) hőseinek jellemén, pszichikus arculatán Hamlet és Don Quijote – Turgenyev módján értett – örök érvényű vonásai szüremlelenek át. Az első regényben az alapvetően hamleti jegyeket viselő Rugyin – főként a mű második felében – többször Don Quijote módjára viselkedik, mintegy megfeleelve annak a turgenyevi elgondolásnak, hogy „a természet bölcs rendelése szerint teljes Hamlet éppoly ritkán akad, mint teljes Don Quijote” (Turgenyev 1963: 105), azaz a hős jelleme az emberi természet egyik vagy másik pólusához van közel, de kap jegy(ek)et a másiktól is. Az új regényben Nyezsdanov alapvetően Hamlet, aki belső harcot vív önmagával azért, hogy megtagadja Hamlet-voltát és Don Quijotévé váljon. A *Töretlen föld*ben – a Rugyintól eltérően – Markelov (és mások) alakjában az ellenkező pólus külön figurá(k)ban testesül meg, belőle (belőlük) azonban – az archetípus Turgenyev interpretációja szerinti egyoldalúságának megfelelően – hiányzik az ellentétes sarkot jelentő hamleti elem.

¹ A tanulmány része egy terjedelmesebb munkának. Hetesi István: Turgenyev Hamlet-képe. In: Hetesi István (szerk.): „Hamlet mi vagyunk...”. Tanulmányok (a) Hamlet európai recepciójának történetéből. Gondolat – Janus, 2003. (Megjelenőben.)

A *Rugyinban* megfigyelhető egyfajta korhoz, időhöz kötődő lokalizációs tendencia. A középponti hős „felesleges ember”, a XIX. század harminc-negyvenes éveinek nemesi kultúrájának jellegzetes turgenyevi képviselője. A lokalizációra való törekvés jelen van a *Töretlen földben* is: már nem a „felesleges ember” és a nemesi kultúra kérdései állnak a középpontban, azokat túlhaladta az idő, új kor és új nemzedék áll az írói érdeklődés középpontjában. A cselekmény 1868-ban játszódik, a narodnyik mozgalom fellendülése, a „nép közé járás” kibontakozása idején. A hősök a mozgalom képviselői, „megegyszerűsödött” vagy „megegyszerűsödni” vágyó emberek.

Nyezsdanovot első regénybeli megjelenésekor „orosz Hamletnek” nevezi a gyakorta az író gondolatait kifejezésre juttató Paklin. „Mi lelt, Alekszej Dmitrijevics, te orosz Hamlet? Megbántott valaki? Vagy csak úgy – ok nélkül adtad bűnnek a fejed?” (TURGENYEV 1956: 12) – kérdezi és a válasz már itt, a regény elején hamleti hangnemű. „Vagy mért szegezte az Örökkévaló / Az öngyilkosság ellen kánonát? / Ó, Isten, Isten! mily unott, üres, / Nyomasztó nékem e világi üzlet!” (SHAKESPEARE 1988: 338) – kiált fel Shakespeare világban csalódott hőse az első felvonás elején és nem kevésbé kiábrándultak Turgenyev hőségének – intertextuális érintkezést sejtető – szavai sem. „Nem történt semmi különös – válaszolja Nyezsdanov Paklinnak –; „annyi az egész, hogy nem dughatod ki az utcára az orrodát ebben az undok városban, Pétervárt, anélkül, hogy bele ne ütközz valami ízléstelenségbe, butaságba, rút igazságtalanságba, badarságba! Itt tovább élni lehetetlen” (12–13). Tehát Nyezsdanovnak, akárcsak Hamletnek, már a cselekmény kezdetén „unott, üres” és „nyomasztó” a „világi üzlet”, amelyből ő is, akárcsak világirodalmi elődje, ki akar lépni.

A hagyományra, az archetipikus előzményre támaszkodás mellett a XIX. század európai szellemi életében való „benne állás” is segítségére van Turgenyevnek, amikor hőse alakját megformálja. A természettudományi, filozófiai kérdések iránt fogékony író ismeri a fiziológiai determinizmusról, az átöröklésről szóló korabeli elméleteket és alakteremtésében merít is belőlük. Nyezsdanov házasságon kívül születik, apja herceg, anyja pedig nevelőnő. Apjától örökli arisztokratikus külső vonásait, vagy ahogy az elbeszélő mondja: „minden vonása mutatta a fajt” (26). A finom külső összhangban van belső tulajdonságaival: a hős érzékeny, önérzetes, felemás helyzetéből fakadóan pedig sértődékeny, ingerlékeny.

Nyezsdanov nem családban nő fel, de apja a maga arisztokrata módján gondoskodik neveltetéséről. Míg Hamlet a német Wittenbergben, ő svájci nevelőintézetben tanul. Apja az „esztétika” felé terelte... – vagyis „a történelem és filológia szakcsoportja felé” (26), azaz műveltsége megfelel a nemesi kultúra hagyományainak, és tartalmában rokonságot mutat a „könyves királyfi” tanulmányaival. Itt azonban fel kell figyelni más, nem kevésbé fontos

tényezőre is. Heller Ágnes Shakespeare-könyvében arra figyelmeztet, hogy Wittenberg a lutheranizmus jelképe, Luther pedig tanításaiban „az emberi lélek belső tereiről (inneren Raume) beszélt”, azaz a lélek elemzésére, önvizsgálatra ösztönöz. Wittenberg szelleme tehát önelemzésre készíti fel Hamlet lelkét, aki „készen áll arra, hogy problematikussá tegye nem csupán a világot, de önmagát is” (HELLER 2000: I. 70). A személyiség jelentőségét nagyra becsülő Turgenyev hőseinek, közöttük Ruyginnak az életében a XIX. századi európai (német, svájci) egyetemek, nevelőintézetek gyakran hasonló szerepet töltenek be. A polgárosodott Nyugat, a klasszikus német filozófia, a romantika egyéniség iránti érdeklődése, személyiség felé fordulása hatással van az ott tanuló orosz ifjak szellemi arculatának formálódására. Így van ez a „realizmus romantikusa”, Nyezsdanov esetében is, aki nemcsak külseje, nem csak neveltetése, hanem vele született hajlama, ízlése révén is arisztokrata, emelkedett lélekkel megáldva. „Tiszta volt a pedantériáig, kényeskedő az undorodásig...” – mondja az elbeszélő –, és „titokban gyönyörűségét lelte a művészetben, költészetben, a szép minden megnyilatkozásában...” (26).

A felemás származás – anyja révén vegyes rendű – Nyezsdanovot más fajta szellemi táplálék iránt is fogékonyá teszi. Vágyódik a „reális” után, praktikus elhatározással a művészetnél a való élethez közelebb jogot szeretne tanulni, de apja nem engedi. Fonák helyzete, költői hajlamának és a prózai realitásnak az ütközése belső konfliktushoz vezet, és Hamlethez hasonlóan ő is problematikussá teszi „nem csupán a világot, de önmagát is”. Finomsága, emelkedettsége ellenére „erőltette, hogy cinikus és érdes legyen kifejezőmódjában; idealistának született..., s valósággal kötelességének tartotta, hogy eszményeit kinevesse”. „Eszztétikai” hajlama ellenére „csak politikai és szociális kérdésekkel foglalkozott, kimondta legszélsőségesebb véleményét is” (26).

Akárcsak Hamlet, fejlett intellektusa következtében elemzi a világot és önmagát, igyekszik megérteni a hajlama és vállalt kötelessége között feszülő ellentmondást. Gondolatai, érzései, hangulatai írásos formát is öltenek, titokban verseket és leveleket ír. Mindkét megnyilatkozási forma alkalmas a vallomásra, a világra és önmagára vonatkozó őszinte reflektálásra és mindkettő megkérdőjelezi a külső, a forradalmi cselekvésre törekvő nyezsdanovi magatartást. Miközben lázasan készül a cselekvésre, és amikor elérkezni látszik az idő, cselekszik is, írásai szkeptikus, melankolikus, kételyekkel teli belső világra engednek következtetni.

Kétkedésének van reális alapja. Markelovék Don Quijote-szerű magatartása, azon érvelésük, hogy „halogatás nélkül cselekedni kell”, és „lényegében minden elő van készítve” (60), jogos ellenérzést szül benne, hisz érzékeli a valóság és az ábránd közötti szakadékot.

Ekkor „ellenvetéseket próbált tenni; az elsietés, idő előtti, meggondolatlan tettek káros voltát emlegette”, röviddel később viszont önmagának is ellentmondva, majdnem kétségbeesetten, szemében szinte a dühöngés könnyeivel, meg-megszakadó, kiáltó hangon elkezdett beszélni ugyanabban a szellemben, mint Markelov, sőt tovább ment, mint ő” (61). Egyik pillanatban helyesen látja minden radikális cselekvés előkészítetlenségét, irrealitását, a másikban pedig önmagát vádolja hamleti kételyeiért, tétlenkedéséért, a cselekvés halogatásáért, s hogy a „belsejében rágó férget” megfojtsa, hangulata az ellenkezőjére vált. Minél erősebben „fúrja, rágja”, a „titkos belső féreg”, annál hangosabb, visszavonhatatlanabb és főként saját magát meggyőzni szándékozó kijelentéseket tesz. Egyedül maradván ismét csak Hamletre emlékeztetően elemzi vita alatti magatartását. Önmagát Markelovval hasonlítja össze, akit szerelmi csalódás ért, de boldogtalansága ellenére „mégis, hogy el tudta felejteni magát, hogy odaszentelte magát annak, amit igazságnak ismert! »Korlátolt teremtés – gondolta Nyezsdanov –, ...de nem százszor jobb-e ilyen korlátolt teremtésnek lenni, mint olyannak, ... amilyenek például én érzem magam.«” S itt felháborodik saját értékének ilyen leszállítása el: „De miért? Én talán nem tudom feláldozni magam, mint ő?” (63). Nyezsdanov e belső, önmagával folytatott polémiájában a Don Quijote-i és a hamleti jellem turgenyevi különbözősége figyelhető meg. Don Quijote Turgenyev szerint élete célját, ideálját önmagán kívül keresi. Életét csak annyira becsüli, amennyire az eszményt, az általa elfogadott igazságot szolgálja. Jelleme kissé egyoldalú, nem túlságosan művelt, de nincs is többre szüksége, mert tudja mi a dolga, s ennek érdekében cselekszik is. A regényben Markelov ilyen hős. Túlteszi magát egyéni boldogtalanságán, célja a forradalmi cselekvés és fenntartás nélkül szolgálja ügyét. Hamlet az író értelmezésében nem ilyen. Ő az ideált önmagában kereső, művelt, töprengő intellektuel, akit a kételkedés bénít a cselekvésben és akiben az értelem, az elemzés gátat szab az érzelem szabad áramának. Nyezsdanov szinte magát igyekszik meggyőzni, hogy ő is képes az önfeláldozásra, a teljes odaadásra. S miközben a Don Quijote-szerű hősökkel, Markelovval, Masurinával, Osztrodomovval együtt azt hangoztatja, hogy most már „hozzá kell fogni”, valójában nem tudja, „hogyan és mihez – s még hozzá haladéktalanul” (64). Önostorozó hajlama is hamleti „örökség”. A *Hamlet és Don Quijote* című tanulmány tanúsága szerint a dán királyfi „élvezettel, túlzottan ócsárolja önmagát” (TURGENYEV 1963: 89) a cselekvés halogatása miatt és Nyezsdanov is „elégedetlen volt magával – vagyis tétlen életével” (78). Úgy véli, inkább csak figyel, tanulmányozza a parasztok életét, és semmit sem tesz, nem fejt ki propagandát „az ügy” érdekében.

Amikor elérkezik a főhős számára a tett, a gyakorlati cselekvés ideje, a bíró, az ítélkező szerepét Turgenyev – jól bevált poétikai fogását alkalmazva – a hősnőre bízta. Marianna – más turgenyevi leányalakokhoz hasonlóan – elégedetlen életével, nemes cél által vezérelt, tevékeny, nagy tetteket is vállaló, önfeláldozó életre vágyik és rendelkezik azzal a belső energiával, hogy meg is valósítsa tervét. „Tenni, áldozatot hozni, minél előbb hozni áldozatot – ezért sóvárgott...”, mondja róla az elbeszélő. Jelleme Natalja (Rugyin), Aszja, Jelena (A küszöbön) jellemével rokon, s hozzájuk hasonlóan a férfi hőstől ő is útmutatást, irányítást vár. „Mondja, mit kell tennem? Hogy lehetek segítségére? Mondja meg... Mondja már! Mit tegyek?” (83) – sürgeti Nyezsdanovot és szavai a Turgenyev művei közötti intertextualitás révén Natalja Rugyinnal, Aszja N. úrral, Jelena Inszarovval folytatott dialógusait idézik az olvasó emlékezetébe. Nyezsdanov és Marianna szerelmében – akárcsak Turgenyev számos más művében – az egyéni boldogság vágya elválaszthatatlan az erkölcsi kötelesség teljesítésének követelményétől. „Ez a lány, aki megszerette őt” – adja vissza Nyezsdanov belső beszédét a narrátor – „aki rábízta magát s kész követni őt, elindulni vele egy és ugyanazon cél felé... megtestesülése lett számára minden jónak és igaznak, ami van a földön – megtestesülésévé a családi, lánytestvéri, női szeretetnek, melyeket nem ismert – megtestesülése hazának, boldogságnak, küzdelemnek, szabadságnak” (83). Az élet egyénit és általánost egységbe fogó teljessége feltételezi, hogy a domináns, a meghatározó nem a személyes vágyak követése, hanem a közös, nagy célnak való alárendeződés. Így véli Nyezsdanov is: „A mi közeledésünkben a személyes érzés másodrendű szerepet játszott” – gondolja magában –, „s összekapcsolódtunk végérvényesen. Az ügy nevében? Igen, az ügy nevében!” (85) A hős és a hősnő sorsát az „ügy” kapcsolja össze. A megtalált közös cél hozza közel őket egymáshoz, bontakoztatja ki szerelmüket, s az „ügynek” való megfelelés – éppen mert elsődleges – meghatározza boldogságukat. S hogy ennek kimenetele nem egyértelmű, erre a narrátor szava figyelmeztet: „Ilyen gondolatok jártak Nyezsdanov fejében – s maga sem sejtette, hogy mennyi bennük az igaz – s mennyi a nem igaz” (85).

A *Hamlet és Don Quijote* című tanulmány konklúziója szerint a Hamletek a természet alapvető centripetális erejét fejezik ki, melynek értelmében ők a teremtés középpontjának képzelik önmagukat, s a világot hozzájuk való viszonyában mérik. A világhoz való ilyen viszonyulás ellentétes az élet és a szerelem ama felfogásával, amit az imént Nyezsdanov végiggondolt. Az „ügy” követése, annak szolgálata és a Marianna iránti érzelmek Don Quijote-i mentalitást követel, mert a spanyol lovag az, aki hisz egy rajta kívül álló eszmény létezésében, képes teljes áldozattal és kételkedés nélkül követni azt, képes egyéni énjét más, szentebb ügy érdekében feláldozni. Nyezsdanov törekvése, önként vállalt célja, hogy ilyen

legyen. De mert Hamlet módjára töpreng, és világirodalmi elődjétől a szkepszist is örökölte, folytonosan kételkedik és hite is megrendül. „De vajon legalább ilyennek képzelte lelkének egész megfeszülését, ezt az előretörést a harcosok legelső sorába, ezt az elszántságot, mely vállalja a küzdelem közelségét?” – teszi fel magának a kérdést. És a válasz: „Nem, nem.” „De hát hisz-e legalább az ügyben? Hisz-e a szerelmében?” – folytatódik az önmarcangolás. A reflexió eredménye az, hogy Nyezsdanov tudatában – egyelőre csak önmaga számára – felmerül a gyanú, hogy nem hisz az „ügyben”, amit követ, nem hisz önmagában, és nem hisz szerelmében sem. Azaz – minden szándéka ellenére – nem Don Quijote, hanem – ahogy magát szidalmazza – „átkozott esztétikus” és „szkeptikus”. „Ha elmélkedő és melankolikus hajlandóságú vagy – suttogta magának... – az ördögbe is: milyen forradalmár vagy te? Verseket írj, keseregj, vesződj saját kis gondolataiddal és érzéseiddel, turkálj mindenféle lélektani elemzésekben és finomságokban” – tehát foglalatoskodjon turgenyevi Hamlet módján és ne akarjon Don Quijote lenni. És végül a következtetésnek is beillő, reménytelen sóhaj: „Ó, Hamlet, Hamlet, dán királyfi, hogy tudjak kikerülni az árnyékból? Hogy vessek véget annak, hogy mindenben utánozlak, még az önsanyargatás szégyenletes gyönyörűségében is.” Hogy önmeghatározása jó irányú, a belépő Paklin szavai is nyomatékositják: „Alekszics! Pajtás! Orosz Hamlet!” (95)

Mariannához fűződő érzelmeinek milyenségéről a lány portréjával kapcsolatos kis jelenet árulkodik. Markelov nem festő, nincs is tehetsége a művészethez, de Mariannát teljes szívvel szereti, és titokban megrajzolja arcképét. Az érzés olyan mély, hogy ereje viszonylag jó portrét eredményez. Markelov reménytelenségében a képet átadja szerencsés vetélytársának, jelképesen lemondva ezzel az egyéni boldogság lehetőségéről. Nyezsdanov elveszi a portrét és – az elbeszélő beleérző szavaival – „különös érzés szorongatta a mellét. Úgy érezte, hogy nincs joga elfogadni ezt az ajándékot; s ha Markelov tisztán látná, mi van most az ő szívében, valószínűleg nem adta volna neki azt az arcképet” (121–122). Nyezsdanov tisztában van vele, hogy Markelov mekkora áldozatot hoz cselekedetével, de az epizódnak más jelentése is van. A főhős bizonytalan saját érzelmeiben és abban, hogy méltó-e Marianna szerelmére. Ezt erősítik meg az elbeszélő további szavai: „Nyezsdanov bement a szobájába. Nem jól érezte magát. ...távol Marianna képe kísértett, mintha nem bíznék benne, s mintha nem merné rászánni magát a közeledésre. S minden, amit maga tett és mondott, olyan hamisnak és hazugnak tűnt fel előtte, olyan haszontalan, megjátszott bolondságnak... az pedig, ami felé törekednie, amit tennie kellene – ismeretlen helyen van, hozzáférhetetlenül, tíz lakat alatt, mélységes mélységbe elásva...” (122). Nyezsdanov tudja,

hogy csak úgy méltó Marianna szerelmére, csak úgy képes megfelelni elvárásainak, ha kételkedés nélkül odaadja magát az „ügynek”. Ugyanakkor érzi, hogy erre képtelen.

Márpedig Marianna gondolatvilágában az érzelem és az „ügy” elválaszthatatlan. „No de mit határozottatok? ... – Még várni... Ugyan mire?” – faggatja tettvágytól fűtve Nyezsdanovot, és folytonosan keresi, hogy cselekvéshez vezető útján melyik hős tudna irányítója lenni. Az „esztétikus” Nyezsdanov ehhez neki kevés. Erre utalnak a hős költői vénájáról mondott szavai. Marianna titokban elolvassa Nyezsdanov szkeptikus, melankolikus verseit és így vélekedik: „Úgy érzem, író is lehetnél; de én *teljes bizonyossággal* [Turgenyev kiemelése] tudom, hogy a te hivatásod különb és magasabb rendű, mint az irodalom. Ezzel jó lett volna foglalkozni régebben, amikor lehetetlen volt mást tenni” (128). Marianna gondolkodásában az időtlen szépség, a költészet háttérbe szorul a kor szükségletei, a hasznos cselekvés elve mellett. Nyezsdanov verseit is úgy tekinti, mint a hős szellemi múltjának olyan dokumentumait, amelyeknek a jelenhez (és a jövőhöz) nincs közük. Nyezsdanov reakciója / „ne gyötörj”, – mondja / viszont arról tanúskodik, hogy a verseiben kifejezett hangulat és egyáltalán a költészet nem csak múltjának, hanem – hamleti egyéniségének megfelelően – jelenének is része. Hogy ez mennyire így van, a versesfüzet következő előfordulásának jelentése is bizonyítja. „Ugye, ezt mind elolvassuk együtt szabad időnkben” – mondja Marianna. „Add ide azt a füzetet! Elégetem! – kiáltott fel Nyezsdanov.” A hős heves érzelmi reakciójában és szándékában, hogy elégeti verseit, az fejeződik ki, hogy Hamlet-volta – igazi énje – nem a múlté, de az új élet küszöbén, amikor töprengés és kétely helyett Don Quijote cselekvő magatartását venné magára, radikálisan szakítana vele. „Ha ez a szándékom, miért hoztad magaddal?” (65) – kérdezi a lány, s szavai mintegy kétségbe vonják az elhatározás egyértelmű voltát.

A hősnő nem kételkedő, nem szkeptikus: „dolgunk sikerül, meglátod, hasznosak leszünk” – mondja –, „az életünk nem vész kárba haszontalanul, elmegyünk a nép közé, ... dolgozni fogunk” (129). És ha a férfi hős tétova, Puskin Tatyjanájához és megannyi turgenyevi lányalakhhoz hasonlóan a hősnő veszi kezébe a kezdeményezést, ő teszi meg az első lépést a szavak tettere váltásának útján. „Meg kell szökni innen. [...] Elmegyünk együtt. – Együtt kell majd dolgoznunk. [...] Ugye, velem jössz?” – mondja. Hatására Hamlet-Nyezsdanovban fellobban a Don Quijote-i szándék: „A világ végéig!” –, válaszolja, noha csak az imént suttogta: „Ó, Marianna... nem vagyok hozzád méltó!” (129) Az „új életbe” a hősnő hittől, fontolgtatás nélkül veti bele magát. „Ó, barátom! [...] Új életet kezdünk ... Végre! Végre!” – szólítja meg társát, aki viszont a tőle várt irányító szerepnek meg nem felelve,

önmagát a lány lelkesedésének, céltudatosságának alárendelve így válaszol: „Te leszel az én vezércsillagom, támogatóm, bátorságom” (160).

Az „új életbe” Nyezsdanov három motivikus értékű tárgyat visz magával. A legbelső énjét tükröző versesfüzetét („te jó ember vagy – és a versek hozzád hasonlítanak” (170) – mondja neki Marianna), a hősnő Markelov által rajzolt portréját és egy revolvert. A versek a hamleti én és a Don Quijote-i törekvés, a belső és a külső ember konfliktusáról árulkodnak. Hamlet-Nyezsdanovból hiányzik az ügybe és önmagába vetett, kételkedés nélküli Don Quijote-i hit, hogy magát a cselekvésnek maradék nélkül átadja. Marianna portréja ugyanezt a jelenséget a jellem minőségpróbájaként funkcionáló szerelmi konfliktus oldaláról világítja meg. Mikor „azt mondd nekem, hogy olyan szerelemmel szeretsz... olyan szerelemmel, amely jogot ad a másinak az életéhez – mikor ezt mondd nekem – én a tied vagyok” (167) – jogosítja fel a hőst Marianna. A hős és a hősnő egyaránt érzi, hogy Nyezsdanov ennek nem felel meg. Az elbeszélés ezt a Markelov által festett portré ismétlődő előkerülésével fejezi ki. „Ha ő (Markelov) volna itt, ebben a szobában, *neki* joga volna követelni” (167, Turgenyev kiemelése) – gondolják mind a ketten. Azaz a képet megfestő, Don Quijote-szerű Markelov érzelve, odaadása annyira teljes, hogy jogot formálhatna a lány szerelmére, de Nyezsdanov nem. A főhős köz- és magánéleti konfliktusát a regény végén a harmadik motivikusan ismétlődő tárgy, a revolver oldja meg. Regényközi előfordulása előre jelzi, hogy egyszer majd eldördül. Nem véletlen, hogy a fegyver a cselekmény olyan pontján kerül elő, amikor a hős – az „új élet” kezdetén – megpróbálja a magára vállalt eszmék, célok valóra váltását.

Az elbeszélő a gyakorlati cselekvés, a „nép közé járás” kezdetén egy jelképes értelmű tárggyal érzékelteti, hogy Nyezsdanov vállalkozása nem belső meggyőződésből fakad, hanem magára erőltetett szerep. A „megegyszerűsödés” jegyében ő is, Marianna is átöltöznek, az „úri” helyett népi ruházatot öltenek. A lánynak jól áll az egyszerű öltözet, „frissebbnek és fiatalabbnak” látszik benne, Nyezsdanovnak – aki nem is a környezethez illő paraszti, hanem városi, nyárspolgári ruhát vesz magára – nem. Mindketten látják, hogy idegen neki a „megegyszerűsödött” szerep. Nyezsdanov „színészkedésként” reflektálja ruhacseréjét, és azt mondja, hogy ez „egy kicsit hasonlít már az átöltözéses vaudevillekhez” (174). A jelképes értelmű tárgy, a ruha bohózatot sejtet, és ez Nyezsdanov próbálkozásával be is következik. Az intertextuális jelenség – az „első kivonulásából” kimerülten megtérő Nyezsdanov ugyanis Lermontov két verssorával („Olyan nevetséges lenne, Ha nem volna sok bú benne...”) fejezi ki „tevékenységének” eredményét – ugyanakkor a kísérlet komikus oldala mellett annak tragikus jellegére is utal. A hős felvilágosító propaganda tevékenységét a parasztok részéről

értetlenség, idegenség fogadja. Ez visszavezet bennünket a *Hamlet és Don Quijote* tanulmány azon gondolatához, amelyben Turgenyev Hamlet és a tömegek kapcsolatát elemzi. Az író szerint a Hamletek „értéktelenek a tömeg szemében, nem adnak neki semmit, nem tudják vezetni, mivel ők maguk sem haladnak semerre” (TURGENYEV 1963: 93). Nyezsdanov helyzetére vetítve ez azt jelenti, hogy a *Töretlen föld* hőse, aki kételkedik vállalt céljában és önmagában, haszontalan az emberek szemében. A kudarcért magát okolja: „Jaj, nehéz, nagyon nehéz az esztétikus léleknek a való élettel érintkezni!” – ismeri el. Az „esztétikus lélek” és a „való élet” konfliktusa ismét a turgenyevi Hamlet problémájára vezethető vissza. A Hamletek „megvetik a tömegeket” – véli az író. „És: érdemes-e a tömeggel foglalkozni? Olyan durva, mocskos! Hamlet pedig arisztokrata – és nemcsak születése szerint” (TURGENYEV 1963: 93). Ez a jellemzés illik Nyezsdanovra is: kifinomult, „esztétikus” lénye viszolyog attól a néptől, amelyet szolgálni akar.

Az átöltözés jelenetét komédiaként értékeli Marianna is. Ő azonban nem kerül komikus helyzetbe. Nyezsdanov oldalán kiszakad nemesi környezetéből, de fokozatosan kiderül, hogy nem a férfi, hanem ő az erősebb, céltudatosabb, ő az, akinek hite van és képes is teljes odaadással, önfeláldozással követni azt. Kettőjük kapcsolatában a hősnő válik meghatározóvá és a célt a hozzávezető eszközökkel együtt egyre inkább Szolominnál és nem Nyezsdanovnál keresi. „Maga fel merté volna áldozni magát?” – kérdezi Szolomin. „Marianna szeme megvillant. – Fel... fel... fel! – És Nyezsdanovot? Marianna vállat vont. – Nyezsdanov? Együtt megyünk... vagy egyedül is elmegyek” (177–178). Szolomin kérdésében és a lány válaszában benne rejlik az a sejtés, hogy a tette kész Marianna elvárásainak nem felel meg a nekilendülő és meg-megtorpanó, kételyeivel küzdő Nyezsdanov. Az ő tudatában a közös ügy szolgálata elválaszthatatlan az egyéni boldogságtól, és ha a kettő együtt nem megvalósítható, ő az ügyet választja, azaz hősi elszánással egyedül is kész szolgálni eszményeit.

Nyezsdanovnak a vers mellett van még egy írásos műfaja, amelyben elemzi, kifejezi önmagát, ez pedig a levél. Leveleinek címzettje Szilin, a gimnáziumi osztálytárs és ez a tény újabb hamleti elemet ültet át a regénybe. Szilin szerepe ugyanis nemcsak annyi, hogy a levelek címzettje legyen. Funkciója – még ha nem is jelenik meg a regényben, Horatio Hamlet mellett betöltött szerepére emlékeztet. Ő az ifjúkori diáktárs, a ragaszkodó jó barát, aki szenvedélyesen kötődik Nyezsdanovhoz és ez a szeretet előfeltétele annak, hogy a hős olyan őszintén nyilatkozzék meg előtte, mintha saját lelkiismeretéhez szólna. Ugyanakkor kettőjük között éppoly kevés a közös vonás, mint Hamlet és Horatio között, éppúgy állandó a távolság, mint ahogy ez Shakespeare hőseinek kapcsolatában is megfigyelhető. Erre a távolságra – Turgenyev Hamlet-felfogása szerint – szükség is van. Hamletnek ugyanis –

véli az orosz író –, az kell, hogy reá figyeljenek, miközben ő kevésbé gondol a másokra. Ezzel magyarázható, hogy Szilin szűkszavú válaszlevelei nem kerülnek a regény szövegébe, de – az elbeszélő szavaival –, „Nyezsdanovnak nem is volt bőbeszédű válaszokra szüksége: anélkül is tudta, hogy barátja úgy nyeli minden szavát, mint út pora a permetező esőt” (49). Így nyeli Hamlet szavát Horatio, de így szívja magába Rugin szavainak értelmét Baszisztov is.

A regény szövegében Nyezsdanov négy levele kap helyet, amelyek mindegyike a hős élettörténetének egy-egy fordulópontjához kötődik. Az első a Szipjagin-birtokra való megérkezés és a házigazdákkal való találkozás eseményeit és Nyezsdanov ezekhez fűződő benyomásait rögzíti. A második a nevelői állásból való elbocsátásról és a Mariannával együtt való távozás szándékáról tudósít. A levélből úgy tűnik, hogy az együttes távozás közelebb viszi Nyezsdanovot céljai megvalósításához. Helyzetüket úgy értékeli, hogy közös az életsorsuk, a meggyőződésük, a törekvésük és kölcsönös szerelem fűzi őket egymáshoz, s a cél is világos, amelyért mindketten küzdeni akarnak. A szövegből azonban már itt, a szökés előtt elővillan a hamleti kétely. „A cél világos előttünk; de azt, hogy milyen utak vezetnek oda – nem tudjuk” – írja Nyezsdanov. „... Kételkedés gyötör... Csakhogy visszafordulni most már késő” (157). Az utak mellett a levélíró abban is bizonytalan, hogy megtalálják-e a cselekvés lehetőségét és a tömeg hogy fogadja szándékukat.

A harmadik levél a kételyek feloldásának negatív kimenetelét sejteti. „Addig leszünk itt, míg elérkezik a cselekvés ideje;” – írja Nyezsdanov – „bár azután ítélve, ami eddig történt – ez az idő aligha jön el!” (179–180). A hős és a hősnő Szolomin gyárában lakik, Nyezsdanov túl van az „első kivonuláson”, levelét kétheti „nép közé járás” után írja. Gondolatilag visszatér az előző levélben foglaltakra, érinti az egyéni boldogság és a köz szolgálatának kérdéseit. Mariannához fűződő érzelmeit illetően a következőket vallja: „Hogy kapcsolhatnám össze sorsát örökre az enyémmel? Egy élő embert – egy hullával? ... – Te azt mondod: ha erős volna az a szenvedély – hallgatna a lelkiismeret. ... – Marianna... teljesen belemerült a tevékenységbe, amelyben hisz... De én!” (190). A szerelemhez és mások (a nép) szolgálatához Turgenyev szerint teljes odaadás, önfeláldozás és szenvedély kell. Ennek előfeltétele a feltétlen hit a szerelemben és abban, amit az ember cselekszik. Az előző levél óta eltelt időszak a gyakorlati próba ideje volt, s Nyezsdanov most őszintén vonja meg a próbatétel mérlegét. Halott vagy legalább is félholt embernek ítéli magát, s a halottban nincs hit és – következésképpen – nincs szenvedély. Becsületesség és lelkiismeret – ezek is hamleti vonások – viszont igen, ezért kizárja annak lehetőségét, hogy sorsát Mariannához kösse, mert a lány hisz és fenntartás nélkül belemerül a tevékenységbe.

Személyes boldogságának lehetősége mellett hasonlóképpen vélekedik ügy iránti elkötelezettségéről. Kétheti „nép közé járását” úgy értékeli, hogy „ennél ostobább dolgot képzelni sem lehet”. Azt is hozzáteszi, hogy természetesen „bennem van a hiba – s nem magában az ügyben” (180). Alkalmatlannak véli önmagát a nép szolgálatára, úgy érzi, hogy „rossz színész, akitől idegen a szerep” (180). Nem hisz abban, amit hirdet, ezért az emberek nem is követik. „Hogyan is vezessen az ember másokat, ha még azt sem tudja biztosan, van-e föld a lába alatt?” (93) – veti fel a kérdést Turgenyev a *Hamlet és Don Quijoté*-ban és ez a bizonytalanság hull vissza Nyezsdanov fejére.

A hős jól látja a különbséget maga és Marianna között: „de honnan vegyem a hitet, a hitet!!” – kiált fel. „Lám Marianna hisz, ...s várja, hogy mihelyt lehet, ha kell, a vérpadra lépjen!” (181). Látja a lány szemében a várakozást: „Tégy a magadévá... de ne feledd az ügyet! ... – Vagyis más szóval: vedd fel azt a rossz szagú kaftánt és menj a nép közé... S én elmegyek a nép közé...” (181). Marianna kész a hősi önfeláldozásra, gondolkodásában a szerelem és a másokért hozott áldozat összhangban van egymással. Erkölcsi elvárása érvényes nem csak önmaga, hanem Nyezsdanov számára is. Nyezsdanov nem hisz, nem képes a lány elvárásainak megfelelni, de – „esztéticizmusát”, arisztokratikus érzékenységét leküzdve – kész feláldozni magát hit nélkül, értelmetlenül.

„Különös, sőt majdnem komikus az én sorsom: odaadom magam egészen, mohón és maradéktalanul – s mégsem tudom odaadni” – mondja Rugin, Turgenyev első regényének Hamletje. „Az lesz a vége, hogy feláldozom magam valami badarságért, amelyben nem is hiszek...” (TURGENYEV 1955: 86). Az értelmetlen halál, mint lehetőség, Damoklész kardjaként függ Nyezsdanov feje felett is. „Úgy érzem, hogy ha most valahol nemzeti háború volna – odamennék” – írja –, „nem azért, hogy ott valakiket felszabadítsak, ...hanem azért, hogy ott végezzem be az életemet” (182). A korlátozott – azaz saját műveit megidéző – intertextualitás eszközével élő Turgenyev irodalmi játékba vonja be az olvasót, amikor hősének jellemét, sorsát nem csak Ruginnak, hanem egy harmadik regény, *A küszöbön* hősének, Inszarovnak jellemével, sorsával is egybejátztatja. A Don Quijote alkatú Inszarovnak megvan a maga nemzeti háborúja, tudja a célt és gondolkodás, kételkedés nélkül indul, hogy azt megvalósítsa. Nem töprengő hős, de van hite és a hithez erős egyénisége, akaratereje, hogy kövesse a választott utat. Rugin gondolkodó, töprengő intellektuel, akinek vannak eszményei, de hiányzik belőle az akarat és a „tevékenység ereje”, amelyekkel eszményeit a valóság talajába ültetné. A reflexió, a kételkedés nem az ideált, hanem Rugin gyakorlati alkalmasságát kérdőjelezi meg. Nyezsdanovnál más a helyzet. Nála először az önmagába vetett hit, az alkalmasság válik kétségessé, majd az „ügybe”, a célba vetett hit is szertefoszlik.

Inszarovnak megadatik, hogy olyan cél – a nemzeti felszabadító háborúban való részvétel – felé haladva haljon meg, amelyben hisz, amelyre feltette életét. Az eszményeit a valósággal összeegyeztetni nem tudó Rugyint nem saját, hanem idegen, de nemes célokért vívott harc közben találja meg a – mégis csak – hősi halál. Nyezsdanov rájön, hogy nem Don Quijote, aki – mint Inszarov – teljes hittel halhatna meg másokéval összeforrott saját ügyéért. A „nemzeti háború”, amire vágyakozik, nem az övé, de Rugyinéhoz hasonló méltó záradéka lenne életének.

Más-más módon oldódik meg a hősökhoz csatlakozó hősnők életsorsa is. A *Rugyiban* Natalja eszményeket kap, de segítséget nem nemes törekvései megvalósításához, így élete kompromisszummal folytatódik. A *küszöbön* című regényben Jelena nemes célokat talál és a hős halála után egyedül folytatja útját, hogy Inszarov eszményeit valóra váltsa. A *Töretlen földben* Marianna fokozatosan rájön, hogy akivel elindult és akivel az „ügy” szolgálata és egyben az egyéni boldogság megvalósítása érdekében szövetségre lépett – nem azonos azzal a hőssel, akire szüksége lenne. Nyezsdanov utolsó „kivonulását” úgy csinálja végig, hogy érzi, sem magában, sem az „ügyben” nem hisz, de kétségbeesetten magára erőlteti a töretlenül előre haladó Don Quijote szerepét, míg a parasztok az eszméletlenségig le nem itatják. „Fáj a szívem, hogy olyan emberrel kapcsolod össze a sorsodat, aki ezt nem érdemli meg” (201) – mondja magához térvén Mariannának. A kötelességtudattól és erkölcsi felelősségérzettől vezérelt Marianna eszével még kitart mellette. „Neked adom a kezemet, s amíg te az vagy, akit megszerettem – vissza nem megyek” (201) – mondja a hősnőnek, de egy önkéntelen gesztussal már elhúzódik tőle. „Római nő” – állítja róla először Paklin, majd Nyezsdanov is, intertextuális célzással idézve a római asszonyok elszántságát, kötelességtudatát az olvasó emlékezetébe –, de Marianna jellemének gyönyörű szilárdsága másfelé, a korábbi turgenyevi lányalakok állhatatossága irányába is mutat.

A hős és a hősnő végső kimagyarázkodását Nyezsdanov hamletit természete segíti elő. Szavai – „Csak gondolkoztam... gondolkoztam... gondolkoztam!” (221) – Hamlet töprengő, elemző mentalitására utalnak, amellyel igyekszik tisztázni helyzetét, és a lányhoz fűződő viszonyát. Következtetése: „nem hiszek többé az ügyben, amely minket egyesített... – Azelőtt azt hittem... hogy magában az ügyben hiszek – csak önmagamban, a magam erejében, a magam hozzáértésében kételkedem; azt gondoltam, hogy képességeim nem megfelelők meggyőződésemhez mérve... De úgy látszik, ezt a két dolgot nem lehet egymástól elválasztani – s miért áltassa magát az ember? Nem – én *magában* [Turgenyev kiemelése] az ügyben nem hiszek” (222). Nyezsdanov, aki nem hisz az ügyben és nem hisz önmagában, már nem az a hős, akit Marianna megszeretett és akivel együtt indult útnak. „Marianna, bennem

két ember lakik” – mondja – s „egyik nem engedi a másinak, hogy éljen” (221–222). Az egyik ember: a született Hamlet, és a másik: aki szeretne lenni, Don Quijote. A vele született tulajdonságok megátolják, hogy a másikká váljon. „Markelovot, azt mondják, megverték a parasztok” – folytatja gondolatmenetét. „...Engem nem vertek meg..., de megdögönyözték a lelkemet, jobban, mint Markelov oldalát.” Markelovot fizikailag bántalmazták azok, akikért harcba indult, de megmaradt a hite. Az ügy szolgálata Nyezsdanovnak a lelkét dögönyözte meg, elvesztette hitét. „Torz embernek születtem...” – vonja le következtetését – „helyre akartam hozni eltorzultságomat, de még jobban eltorzítottam magam” (224). Torznak véli, nem vállalja Hamlet-voltát és kudarcnak Don Quijotévé válásának szándékát. Ítélik meg mindkettő felett: „jobb lesz, ha mind a kettő befejezi életét” (222). A magánéleti boldogság kimenetelére vonatkozóan a lány másféle útja hozza meg a döntést. „Hát te hiszel-e, Marianna?” – kérdezi Nyezsdanov. „Hiszek a lelkem minden erejével – s az ügynek szentelem egész életemet! Az utolsó leheletemig!” (223) – hangzik a válasz.

A nyezsdanovi életsors záródásakor visszatérnek a motivikus értékű tárgyak. A hamleti ént kifejező verseskötet hamuvá ég, a Don Quijote-i törekvésekre utaló „maskarás” öltözet a sarokba kerül, mintegy jelezve, hogy a tárgyak gazdája sem nem Hamlet, sem nem Don Quijote immár. Marianna arcképét Nyezsdanovnak nincs ereje megsemmisíteni, s gesztusában az fejeződik ki, hogy a képnek – akárcsak a lánynak – élnie kell. „A Hamletek... nem hagynak nyomot maguk után, csak éppen egyéniségük emlékét” (TURGENYEV 1963: 94) – állítja Turgenyev tanulmánya, és így, nyomait eltüntetve vonul ki az életből Nyezsdanov is. Ezt a kivonulást az utolsó motivikus jelentésű tárgy, a revolver eldőrdülése teszi véglegessé.

Nyezsdanov egy almafa alatt emeli magára fegyverét és ennek szimbolikus értelme van. A jelképes értelem képződése már a fa első előfordulásakor elkezdődik. „Nyezsdanov odament az ablakhoz s kinézett a kiskertbe... egy öreg, nagyon öreg almafa, maga sem tudta, miért, különösen magára vonta figyelmét” (160). A hős megrázkódik az öreg fa láttán és e mozdulat baljós értelmet kölcsönöz a jelenetnek. A fa leírására második előfordulásakor kerül sor: „Az almafa törzsét benőtte a száraz moha; érdes és csupasz ágai, melyeken csak itt-ott függött egy-egy vöröses-zöld levél, eltorzulva nyúltak az ég felé, mint valami vén, könyökben meggörbült, könyörgő karok” (226). Ezek az ágak már nem az életről szólnak és nem az életért könyörögve nyúlnak az ég felé, hanem sokkal inkább a végső megnyugvást adó irgalomért. A fa a hős jelképévé válik, ég felé könyörgése az ő érzésével azonosul: „Akkor Nyezsdanov felnézett a fa görbe ágai között, melyek alatt állt, az alacsony, szürke, közömbösen

vak és nyirkos égre, ásított, megborzongott s ezt gondolta magában: »Hiszen nem maradt más hátra...«» (227). És a revolver eldőrdült.

Az almafát nem csak a kétszeri, jelentést kölcsönző előfordulás teszi motivikus értékűvé. Azzá avatja, hogy a *Rugyinban* is előfordul, ott is szimbolikus – bár egészen más – jelentéssel. „Nézzé” – mondja Rugyin Nataljának az ablak felé mutatva – „látja-e azt az almafát: letört saját gyümölcsseinek súlya és sokasága miatt. Hű jelképe a zseninek... – Azért tört le, mert nem tettek alája támasztófákat” (TURGENYEV 1955: 49) – feleli Natalja. A saját gyümölcsseinek súlya alatt roskadozó almafát az a Rugyin nevezi a zseni jelképének, aki tele van eszmékkel, ideálokkal, aki lenyűgözi hallgatóságát ékesszólásával, műveltségével, ezért a fa szimbolikus értelme alapvetően reá vonatkozik. Natalja megjegyzése viszont a zseniális Rugyin gyengéire, a gyakorlati élet nem ismerésére és társtalanságára hívja fel a figyelmet. Rugyin almaága tele van terméssel, még ha meg is szakad súlya alatt. Nyezsdanov fájának ágai csupaszok, eltorzultan, terméketlenül merednek az ég felé. Rugyin – ha maga nem is tudja gondolatait a valóság talajába ültetni – ideálokat hagy az utána következő nemzedékre. Az almafa-szimbólum is akkor kerül elő, amikor hatására „ragyogó, új eszmék zengő áradata ömlött” (TURGENYEV 1955: 49) Natalja lelkébe, azaz a főhős élete nem egészen terméketlen, hiszen a „jó szó is tett” (TURGENYEV 1955: 108), ahogy Lezsnyev a rugyini sorsot minősíti. Nyezsdanovnak ebben az értelemben nincsenek „szavai”, elvesztek eszményei önmaga és Marianna számára is.

Hamlet utolsó szavai Horatióhoz szólnak. Nyezsdanov Szilinnel írt, negyedik és egyben búcsúzó levelében szintén megszólítja a maga Horatióját. Az irodalmi hagyomány megidézése azonban nem merül ki ennyiben. Nyezsdanov ugyanis Puskinra hívja fel Szilin figyelmét: „olvasd el „Jevgenyij Anyegin”-ből Lenszkij halálának leírását. Emlékszel: »Kretázott ablakán fatábla; úrnője nincs már, elveszett«» (229). Az idézett két sor azonban nem csak Szilin, hanem a *Töretlen föld* olvasójának tudatában is felidézi a halott Lenszkij megjelenítésének teljes szövegét: „S olyan most (Lenszkij), mint a ház, mely árva, / Hallgat, sötét van benne, csend, / A zaj örökre elpihent, / Az isten tudja, merre lett” (PUSKIN 1976: 139). Puskin olyan elárvult háznak látta Lenszkij földi maradványait, amelyben örökre csend van, és amelyben nincs többé zaj, küzdelem. Nyezsdanov erre a leírásra vetíti rá saját elképzelt halálának képét. Idéző szövege és az idézett sorok kölcsönhatásba lépnek egymással és az interakció végeredményben az olvasó tudatában idéz elő többletjelentést. Puskin művében Lenszkij külföldi tanulmányai után romantikus ideálokkal tér haza az orosz életbe, amelyet nem ismer, és amelynek számára eszményei és ő maga is idegenek. A való világgal való összeütközés tragédiával végződik. A hős és a világ (a nép) kölcsönös idegensége jelen

van a *Töretlen földben* is, de míg Lenszkij ideáljait követve él és hal meg, addig Nyezsdanov számára eszményeit veszítve következik be a vég. Közös bennük, hogy Nyezsdanov mindkettőjük halálát megnyugvásnak, „örök elpihenésnek” reflektálja.

Az intertextus a befogadói tudatban azt a kérdést indukálja, hogy a Szilin-Horatiónak szóló levélben a hős miért lenszkiji és miért nem hamleti halált jövendöl magának? A válaszáért Shakespeare hősének halál előtti szavaihoz kell fordulnunk. „Horatio, halott vagyok; te élsz: / Győzd meg felőlem és igaz ügyemről / A kétkedőket” (SHAKESPEARE 1988: 469). Hamlet megtiltja Horatiónak, hogy kövesse őt az öngyilkosságba, mert feladatot ró rá. Horatiónak élnie kell, hogy „elmondd esetem”, azaz hogy hirdesse Hamlet ügyének igazát. Nyezsdanovnak halála előtt már nincs „igaz ügye” és magát illetően ő a legfőbb „kétkedő”. Jobban megfelel neki a romantikus Lenszkij halálának csendje, némasága és ez felel meg a nyomtalan eltűnés szándékának, amelynek jegyében írásait is elégeti. Ő is romantikus, akinek romantikája a realitás zátonyán szenved hajótörést. Szilinnel ő nem hagy teljesítendő feladatot: „Ennyi az egész” – mondja. „Nincs mit mondanom neked... mert nagyon sokat kellene mondanom s már nincs időm” (229). A bezárt fatáblájú, krétázott ablak nem tekint a jövőbe.

Shakespeare drámájában Fortinbras szerepéről azt mondja Bradley, hogy benne „bőségesen megvan az a vonás, amely a hősből látszólag hiányzik...” (BRADLEY 2001: 109). Hamlet halála előtt mintegy rátestálja országát: „De íme, jóslak” – mondja Horatiónak – „Fortinbrasra száll / Az ország; övé haldokló szavam” (SHAKESPEARE 1988: 470). Nyezsdanovnak is van testamentuma, amely végeredményben az író Turgenyev üzenetét közvetíti. Az „igaz ügy” nem a Hamleteké és nem is a Markelov, Osztrodumov vagy Marianna alakjában megtestesülő Don Quijote-szerű figuraké, hanem a megfontoltan és töretlenül haladó Szolominé. Fortinbras – Heller Ágnes szavaival – „a harc és a becsület embere, egyoldalú és egydimenziós” (HELLER 2000: 73). A jellemzés nagyjából illik Szolominra is. A *Töretlen föld* mottójának megfelelően a „szűzföldet nem felszínen sikló faekével, hanem mélyen járó vasekével” (7) akarja feltörni, amihez türelem és szorgos hétköznapi munka kell. Hogy a helyes út az övé és nem a narodnyikoké, felismeri Marianna is, akinek választása Markelov és Nyezsdanov után órá esik. Ezt tudja Nyezsdanov is, aki halálos ágyán egymás gondjaira bizza őket. A kettőjükhöz írt búcsúlevél az ő közös útjukat, a kiemelkedő hősök nélküli, „névtelen Oroszország” útját szentesíti. A jelen az „erős, szürke, egyszínű, népi eredetű embereké”. „Most csak ilyenekre van szükség!” – adja meg a credót Turgenyev Paklin száján keresztül. „A többi néma csend” (SHAKESPEARE 1988: 470) – mondja Hamlet, miután országát és „ügyeit” Fortinbrasra bízta. „Rendben van...” – mondja Nyezsdanov,

amikor a jövődöt a céltudatos Szolominra és a hozzá társuló Mariannára hagyja, és ezek az utolsó szavai.

Irodalom

- BRADLEY A. C. Shakespeare tragikus jellemei. Fordította Módos Magdolna. Budapest, 2001.
- HELLER Ágnes: Kizökkent idő. Shakespeare, a történelemfilozófus I–II. Budapest, 2000.
- PUSKIN A. Sz. Jevgenyij Anyegin. Fordította Áprily Lajos. In: Puskin Művei. Jevgenyij Anyegin. Drámák. Budapest, 1976.
- SHAKESPEARE W. Hamlet, dán királyfi. Fordította Arany János. In: Shakespeare összes drámái I–IV. III. Tragédiák. Budapest, 1988.
- TURGENYEV I. Sz. Rügyin. Fordította Áprily Lajos. In: Turgenyev I. Sz. Rügyin. Nemesi fészek. A küszöbön. Orosz Remekírók, Bp., 1955.
- TURGENYEV I. Sz. Töretlen föld. Fordította Áprily Lajos. In: Turgenyev I. Sz. Töretlen föld. Tavaszzi vizek. Költemények prózában. Orosz Remekírók. Budapest, 1956.
- TURGENYEV I. Sz. Hamlet és Don Quijote. Fordította Szöllösy Klára. In: Turgenyev I. Sz. Visszaemlékezések, levelek. Válogatta Zöldhelyi Zsuzsa. Budapest, 1963.
- ТУРГЕНЕВ И. С. Новь. Подготовительные материалы I. (Заметка о замысле романа). // В кн.: Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения в двенадцати томах. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. 9. Москва, 1982. A fordítás a tanulmány szerzőjétől származik.

H. TÓTH IMRE

Mosaburg és vidéke Cirill és Metód idején

A Konstantin-Cirill és Metód által végzett moráviai missziós tevékenység nemcsak a nyugati szlávok között zajlott le. A testvérek, különösen Szt. Metód a pannóniai szlávság között is jelentős térítői tevékenységet végzett. Pannóniában 567–568-ban megjelentek a nomád avarok, akiknek Alboin longobárd király harc nélkül átengedte ezt a területet. Az avarokkal együtt már 551 körül megtelepedtek a Duna–Tisza közén a szlávok, akik 568 és 590 között megszállták Pannóniát (BALICS 1901). A szlávok együtt éltek az avarokkal. Ez az együttélés korántsem nevezhető békésnek. Az avarok kegyetlenül elnyomták a szláv törzseket. Így közmondássá vált, a pannóniai dulebek kizsákmányolása. Az erről szóló híradás közmondásként a bizánci és az órosz irodalomba is belekerült. A szláv törzsek Samo vezetésével fellázdak ugyan az avarok ellen, de a Samo által szervezett törzsszövetség a vezér halála (658) után felbomlott.

A pannóniai szlávok életében a Nagy Károly által az avarok ellen indított hadjáratok hoztak változást. 791-ben a frank uralkodó döntő támadást indított az avar kaganátus ellen. Nagy Károly és fia, Pippin, aki meghódította Pannóniát, az avarok, illetve a pannóniai szlávok megtérítésére törekedett. Pippin az avar hadjárat idején (796-ban) Alsó-Pannónia északi részét a Balaton környékével a salzburgi egyházmegye joghatósága alá helyezte, és erre az egyházmegyére bízta a szlávság megtérítését. A Dráva folyótól délre eső részét az aquileai pátriárka fennhatósága alá rendelte. A morvák viszont a passai püspökség illetékessége alá kerültek. A salzburgi püspök majd érsek (798-tól), Arno a frank uralkodó megbízásából hozzáfogott a joghatósága alá tartozó avarok és szlávok megtérítéséhez. Nagy Károly személyesen is buzdította Arnót Alsó-Pannónia lakosságának megkeresztelésére. Ezt a célját elérendő kidolgozta az érsek Augustinus nyomán a pogányok megkeresztelését szabályozó utasításokat (798), majd egyik papját, Theodericust Karinthia püspökévé szentelte (799), akinek joghatósága alsó Pannóniára is kiterjedt. A pannóniai misszió az avarok, illetve a szlávok megkeresztelésére irányult. Különösen azok a területek jöttek a misszió szempontjából számításba, ahol sűrűbb volt a szláv népesség. Ebből a szempontból igen jelentős volt a Kis-Balaton melletti terület, ahol jelentős szláv lakosság élt. Az ő megtérítésükre a salzburgi érsekség – talán még Arno érsek – egy fából épített missziós, keresztelő templomot emelt az avar-frank háború befejezte után. A templom védőszentje Keresztelő Szt.

János volt. A hely megválasztásában az is szerepet játszhatott, hogy a templom környékén korábban egy római település volt (Cs. Sós 1976).

Alsó-Pannónia szláv lakossága a helynevek tanúsága szerint szlovén nyelven, illetve a szlovénhez átmenetet képező kaj-horvát dialektust beszélt, amely a szlovénhez állt a legközelebb.

803-ban Nagy Károly Regensburgban ismét foglalkozott a pannóniai térítés kérdésével és jóváhagyta fia, Pippin korábbi intézkedéseit a szlávok közötti térítő tevékenységre vonatkozólag. Amikor a Nyitráról Mojmir által elűzött Pribina fiával Kocellel megtelepedett Alsó-Pannóniában, miután Treismában megkeresztelkedett (837), Német Lajos megbízta őt Zala folyó menti terület igazgatásával (839) a már meglevő Keresztelő Szt. János templom környékén telepedett meg, ahol jelentős szláv lakosságot talált. Pribina arra törekedett, hogy itt gyűjtse össze a szláv lakosságot. A mai Récéskút-szigeti Keresztelő Szt. Jánosról elnevezett templomtól nem messze az ún. Várszigeten építette fel várát, és itt rendezte be udvarházát is, amely az általa igazgatott terület politikai, egyházi és művelődési központjává vált. Mocsárvárnak, Mosaburnak, illetve *блатънь градъ*-nak neveznek a források. Pribina vezér [dux] igyekezett bizonyítani, hogy komolyan vette a keresztény hit felvételét. Ennek egyik bizonyítéka, hogy a fából épült Keresztelő Szt. János templomot átépítette egy kő- és fakonstrukciós templommá (Cs. Sós 1976). Hitének komolyságát azzal is bizonyította, hogy jó kapcsolatokat épített ki a salzburgi érsekséggel, illetve érsekekkel. Pribina helyzetét megerősítette az, hogy az addig beneficiumként kezelt területet Német Lajos, a király 847-ben neki ajándékozta.

A salzburgi érsekek gyakorta látogatták a Pribina által igazgatott területet.

850. január 24-én Liupram érsek Pribina székhelyén, a Várszigeten felszentelte a Szűz Mária tiszteletére emelt templomot, amelyet Pribina papjának, Dominicus presbiternek adott át. 852-ben újabb templom felszentelésére került sor a mai Zalabér területén. 853 és 859 között Liupram egész sor templomot szentelt fel Pribina számára Alsó-Pannóniában. Közülük a legnevezetesebb a Mosaburgban Szt. Hadrián emlékére szentelt zarándoktemplom volt. Az impozáns méretű (50x24 m) épületet maga az érsek építette fel a salzburgi mesterekkel, akik fényűzően díszítették a templomot. A salzburgi egyház buzgó térítő tevékenysége eredményeként 75 év alatt 31 templom építésére került sor Alsó-Pannóniában.

Nemcsak templomok építését szorgalmazta az érsekség. Megfelelően gondoskodott a joghatósága alá tartozó terület püspökökkel, papokkal való ellátásáról. Az első térítő püspök, Theodericus halála után, Adalram érsek Ottót nevezte ki a terület püspökévé. Őt Os-

baldus püspök követte, akit Adalwin szentelt Alsó-Pannónia főpapjává. Ezek a térítő püspökök természetesen Salzburgnak voltak alárendelve.

A szlávok között szolgáló papok közül jól ismerjük a mosaburgi lelkészek nevét is.

A már említett Dominicus után Swarnagal, a híres tudós került Pribina várába, aki klerikusokkal és diakónusokkal érkezett meg szolgálati helyére, akik az utánpótlást voltak hivatottak biztosítani. Swarnagalt a tudóst Altfrid követte, akit Liupram esperessé szentelt. Őutána Riphald esperes látta el a mosaburgi egyház irányítását, aki hosszú ideig itt tartózkodott. Az a tény, hogy az ide küldött papok egyházi tisztsége növekvő tendenciát mutat, arra vall, hogy Pribina székhelyének fontos szerepet tulajdonított a salzburgi érsekség a terület krisztianizálásában.

Minden valószínűség szerint a városban kolostor is működött.

Pribina a morvák elleni harcban esett el. Utódja fia, Kocel lett, aki hasonlóképpen atyjához jó viszonyban volt a salzburgi érsekkel. Ennek bizonyítéka, hogy 864-ben Adalwin érsek a karácsonyt Kocel vezérnél töltötte. Ezt követően a Mosaburghoz közeli Wittimarban felszentelte a Szt. István tiszteletére épített templomot.

Kocel egyházpolitikájában akkor következett be változás, amikor tudomására jutott Konstantin és Metód moráviai missziójának híre. Valószínű, hogy Kocel is szeretett volna tágítani a Salzburghoz fűződő szoros kapcsolatokat. A szláv liturgia használatát Kocel az ehhez vezető útnak tartotta. Ezért fogadta örömmel Konstantint és Metódot, akik tanítványaikkal Rómába indultak, hogy őket a pápával felszenteltessék és a szláv liturgikus könyvet, illetve a szláv nyelvű liturgiát a pápával jóváhagyassák. A Kocelnek a szláv nyelvű liturgia iránti érdeklődését mutatja, hogy a székvárosában működő kolostor szerzetesei közül ötvenet a Konstantinra, Metódra és velük levő tanítványaikra bízott azzal, hogy tanítsák meg őket a szláv írásra.

Mennyi ideig tartott a testvérek mosaburgi tevékenysége, nem tudjuk. Feltehetőleg nem volt itt hosszú tartózkodásuk, mert 867 őszén (XI. hó 13 után) már az új pápa, II. Hadrián üdvözölte a Rómába érkezőket.

A testvérek Rómába történt utazása után nem szakadt meg Kocel területén a szláv nyelvű liturgia, amelynek létjogosultságát biztosította, hogy II. Hadrián pápa engedélyezte a népnyelvi szertartást, jóváhagyta a liturgikus irodalom szláv fordítását.

A Konstantin-legenda tanúsága szerint Metód szándéka az volt, hogy testvére halála után visszatér az Olümposzra, valószínűleg Polichron kolostorba, amelynek korábban igumene volt. Konstantin azonban halálos ágyán írt megható versében arra kérte bátyját, ne vonuljon kolostorba, hanem folytassa a szlávok közötti missziót. Öccse végakarátának en-

gedve Metód folytatja missziós tevékenységét. Kocel, aki a szláv liturgia híve lett, arra kérte a pápát, hogy küldje el hozzá Metódot, hogy folytathassa a pannóniai szlávok közötti térítői munkát. II. Hadrián, engedve a kérésnek, pápai legátusként küldte Metódot a szlávokhoz, pontosabban: Kocelhez, Rasztislávhoz és Szvatoplukhoz. Amikor a legátus megérkezett Kocelhez, a vezér fogadja őt, de kevesli a Metódnak adott egyházi tisztséget. Huszonöt pannóniai előkelőből álló követséggel együtt visszaküldi a legátust Rómába azzal a kéréssel, hogy II. Hadrián szentelje őt püspökké. A pápa, engedve a kérésnek, Metódot Szt. Andronicus utódjaként Sirmium [Cpem] érsekévé és Pannónia püspökévé szentelte.

Így érkezett vissza már érsekként Metód Pannóniába. Érseki székhelye, Sirmium [Cpem] akkor Bulgáriához tartozott, ezért nem foglalhatta el érseki székhelyét. A kutatók nagy részének véleménye szerint Metód tanítványaival Kocel birtokán, Mosaburgban telepedett meg, ahol minden feltételt magtaltál felelősségteljes munkája végzéséhez. Metódnak és tanítványainak missziós tevékenysége sikeresnek bizonyult, a latin nyelvű liturgia népszerűtlenné vált a szlávok között Alsó-Pannóniában. Riphald főesperes, látva a szláv nyelvű liturgia térhódítását, visszatért Salzburgba, ahol beszámolt Metód sikeres, de a salzburgi térítést veszélyeztető tevékenységéről. Beszámolója alapján írta meg egy ottani Névtelen a *Bajorok és karantánok megtérése* (Conversio Baguariorum et Carontanorum) című vitairatát, amelyben a salzburgi érsekség Pannónia feletti joghatóságát védelmezi. Metód pannóniai tevékenysége nem tartott sokáig, mert Karloman a Metód szolgálatának eredményességére féltékeny frank főpapság kérésére a pápa által felszentelt érseket elfogta, majd fogva tartotta.

Az egykori Mosaburg helyén ma Zalavár község terül el. 1951-től folynak Zalavárott intenzív ásatások, hogy feltárják Mosaburg múltját.

Cs. Sós Ágnes Zalavár határában, Kövecses szigeten egy kis templom romjait tárja fel, amelynek felépítését Metód mosaburgi tevékenységével hozta kapcsolatba (Cs. Sós 1985). Az itt végzett régészeti kutatások igazolták az írott források adatait. Zalavár határában, Récéskút-szigeten megtalálták az első templom, a Keresztelő Szt. János tiszteletére emelt épület maradványait. Ugyancsak előkerültek a várban a Szt. Hadrián temetkezőhelyéül szolgáló háromhajós zarándoktemplom alapjai is (Cs. Sós 1994: 88–89). Azonban a forrásokból ismert Szűz Mária tiszteletére épült templom maradványai nem kerültek elő. Valószínű, hogy a Szűz Mária templom helyén épült fel később, az Árpád-korban a Szt. Adorján tiszteletére szentelt templom, amely nem azonos a már említett Szt. Adorján patrociniumú templommal (RITOÓK 2002: 326).

Az ásatások során más épületek alapfalai is napvilágra kerültek. Megtalálták Pribina és Kocel udvarházának maradványait. Előkerültek egy palánkfalal határolt épületegyüttes alapjai, ahol – a régészek szerint – szerzetesek és Pribina és Kocel udvari papjai élhettek. Itt talált szállásra mosaburgi látogatásai során a salzburgi érsek (SZŐKE 2001: 24, 28). Valószínű, hogy itt volt Metódnak és tanítványainak szálláshelye is, különösen azután, hogy Riphald Salzburgba távozott. Mosaburg feltételezéseink szerint nem csak politikai, gazdasági, egyházi központ volt, de művelődéstörténeti szerepet is betöltött.

A salzburgi érsekség és frank egyház gyakorlata az volt, hogy a liturgia végzését latin nyelven, a három szent nyelv (héber, görög, latin) egyikén végezte, de megengedte, hogy a megtérítendő pogányok számára néhány imát azok nyelvére lefordítsanak. Ezekhez a szövegekhez tartozott egy hitvallási formula (Formula confessionis) és egy könyörgés. Mindkét szöveget lefordították a karinthiai szlávok nyelvére, az ószlovénra is. Ez a fordítás későbbi lejegyzésben fennmaradt az ún. Freisingi töredék I. és III. részében. A töredékek II. része, egy buzdító beszéd (Adhortatio) kétségtelen megfeleléseket mutat Konstantin és Metód egyik kiváló tanítványának, Ohridi Szt. Kelemennek egyik homiliájával. Ennek alapján a Cirill–Metód hagyomány részének tarthatjuk. Nehéz elképzelni, hogy ezeket a szövegeket ismerték a Karinthiában és Alsó-Pannóniában élő szlávok, de nem ismerték a pannóniai térítés központjában, Mosaburgban. Minden okunk megvan arra, hogy azt állítsuk, hogy a Freisingi töredékek által megőrzött szövegeket a mosaburgi templomokban is használták.

Metód fogságba ejtése után a szláv liturgia Alsó-Pannóniában megtorpant. Erre enged következtetni, hogy Theotmár 874-ben a mai Ptuj helyén, Gozwin birtokán templomot szentelt. Talán Kocel patronátusa alatt székvárosában valamivel tovább fennmaradt a szláv nyelvű szertartás. A vezér halála után (874) azonban Mosaburgban is a latin rítus vált uralkodóvá.

A Pribina, illetve Kocel idejében megkeresztelkedett szlávok a hatékony egyházi élete Alsó-Pannóniában valószínűleg 884-ig folytatódott, amikor Szvatopluk, Morávia fejedelme betört Pannóniába és minden egyházat és minden épületet elpusztított.

A régészeti leletek – mint már említettük – Zalavárott tükrözik azt az állapotot, amelyet a források felvázolnak. (A zalavári ásatásokról az itt felsorolt szakirodalmon túl értékes beszámolót tartalmaz Bogyai Tamás *Mosapurc und Zalavár* című dolgozata. Südest-Forschungen. Band XIV. 2. Halband. München, 1955, 350, 405.)

Az ásatások során azonban meglepő leletek is előkerülnek. Ilyen meglepő lelet volt egy nagy fakoporsós sír, amelynek analógiája Kijevből ismert.

Bulgarisztikai szempontból a zalavári ásatások legnagyobb meglepetése az az ólompecsét, amely Geórgiosz bolgár érseké volt. A pecsét a Szűzanyát ábrázolja a Gyermekekkel. Felirata görög. Szövege fordításban így hangzik: Istenszülő! Segítsd meg Geórgioszt, Bulgária érsekét.

A történettudomány álláspontja szerint Geórgiosz 878 körül lehetett Bulgária érseke. Ekkor küldhetett valamilyen bullát Mosaburgba. Ennek pecsétje került elő az ásatások során. 878 körül a szláv nyelvű liturgia már aligha élt a mosaburgi szlávok között. Így kérdés, hogy milyen célból fordult a mosaburgi egyházhhoz Geórgiosz, Bulgária érseke. Kérdésünk megválaszolásában támpontul szolgálhat az, hogy mind Pribina, mind Kocel rendelkezett bizonyos bolgár kapcsolatokkal. Tudjuk, hogy Rathold gondjaira bízta őket Német Lajos, akitől övéivel együtt a bolgárokhoz távoztak. Később Bulgáriából Ratimár fejedelemhez mentek, aki a Száva menti Pannónia bolgár hűbérese volt. Valószínű, hogy a bolgár udvar és egyház rendelkezett bizonyos információkkal Pribina, illetve Kocel sorsáról és Pannóniában betöltött tevékenységéről. A fent feltett kérdésre még nem kaptunk kielégítő választ. Mégis azt kell mondanunk, hogy Geórgiosz Zalavárott előkerült ólompecsétje tanúskodik arról, hogy bolgár egyház, illetve annak feje érdeklődött a pannóniai szlávok hitélete iránt. Geórgiosz pecsétje titkának megfejtése bizonyára fényt fog vetni a pannóniai szlávok egyházi életére és liturgikus gyakorlatára is (K. 61).

Irodalom

- Dr. BALICS Lajos: A kereszténység története hazánk mai területei. Budapest, 1901. 198.
- CS. SÓS Ágnes: Megjegyzések a zalavári ásatások jelentőségéről és problematikájáról. In: Zalai Gyűjtemény 6. Zalaegerszeg, 1976. 119.
- CS. SÓS Ágnes: Zalavár a középkorban. Keszthely, 1985. 7–8.
- CS. SÓS Ágnes: Zalavár az újabb ásatások tükrében. // Honfoglalás és régészet. Szerk. Kovács László. Budapest, 1994. 88–89.
- K. E. [KIS Etele] Geórgiosz bolgár érsek zalavári pecsétje. // Paradisum plantavit. Szerk. Várdai Asztrik. Pannonhalma, 2002. 61.
- RITOÓK Ágnes: Zalavár. // Paradisum plantavit. Szerk. Várdai Asztrik. Pannonhalma, 2002. 326.
- SZŐKE Béla Miklós: Mosaburg/Zalavár a Karoling-korban. In: Paradisum plantavit. Szerk. Várdai Asztrik. Pannonhalma, 2001. 24, 28.

Az orosz határozói igeneves szerkezetek kérdéséhez

0. A probléma felvetéséről. Az alábbiakban kifejtett gondolataim elsősorban glotto-didaktikai indíttatásúak, ezért mindenekelőtt az orosz szakos bölcsész- és tanárképzés nyelvészeti anyagának tartalmi kérdéseire kapcsolódnak. Mit tud, illetve mit kellene feltétlenül tudnia egy orosz szakos egyetemistának vagy főiskolásnak az orosz határozói igenév s a vele alkotott szerkezet használatáról? (A kérdés kapcsán most tekintsünk el a határozói igenevek képzésétől.) Ha a vizsgáztatói tapasztalatomra hagyatkozom, vagy akár több tankönyv idevonatkozó fejezeteire, akkor úgy tűnik, elegendő csupán három jellemző tényezőt kiemelni: 1) A határozói igenév egyfajta másodlagos, ún. háttércselekvést jelöl a teljes predikatívást képviselő fő cselekvés mellett, miközben utal a cselekvés módjára, mikéntjére is (amint az a határozószókra jellemző). 2) E szerkezet kizárólag az alanyok egyezésének figyelembe vétele mellett alkalmazható. 3) A határozói igenév viszonyított időt fejez ki a fő cselekvéssel – a) a folyamatos alak egyidejűséget (ha az állítmány is folyamatos ige, az egyidejűség teljes, ha befejezett, akkor részleges), b) a befejezett határozói igenév pedig időben megelőzi a fő cselekvést, tehát a mondatban a két cselekvés egymás után következése kap hangsúlyt.

Az első állítás érvényességével nincs semmi probléma, a második pontban megfogalmazott általánosítás azonban feltétlenül bővebb kifejtést, illetve kiegészítést érdemel, a harmadik tétel leegyszerűsített interpretálása pedig mindenképpen problémás, nem minden részletében állja meg a helyét, ezért e tekintetben pontosítások szükségesek. Az említett kérdések áttekintésének (felülvizsgálatának) igénye tehát nem jelenti azt, hogy a közös alany szabálya már nem lenne érvényes, vagy, hogy a befejezett határozói igenévnek a fő cselekvéshez viszonyított előidejűsége téves megfigyelésen alapulna. Azt a megjegyzést is előre kell bocsátani, hogy bármely probléma kifejtésének mélysége nyilvánvalóan attól is függ, kik a címzettjei a kérdéses nyelvi jelenséget bemutató leírásnak. A módszertantól, mint a nyelvészet gyakorlati alkalmazásától éppen azt várják el, hogy bizonyos metodológiai megfontolásokból az általában meglehetősen bonyolult nyelvi jelenségeknek egy egyszerűsített interpretációját kövesse. Más, a leíró nyelvészet diktálta szempontból, azonban éppen a bonyolult nyelvi valóság feltárása és bemutatása a cél, ezért annak is magától értetődőnek kell lennie, hogy egy nyelvészeti szemináriumon a jelenségeket árnyaltabban

mutassuk be – árnyaltabban, mint ahogy a fentebb említett néhány pontban foglaltak tudósítanak a kérdésről.

A továbbiakban először az alanyok egyezésének szabályával kívánok foglalkozni, rámutatva, hogy az egyeztetés bizonyos körülmények között nem mindig történik meg (1), majd azt a jelenséget vizsgálom, hogy a befejezett határozói igenev nem mindig az egymás utáni (szekvenciális) cselekvések tényezője – folyamatos igével való kapcsolatában létre jöhet egy sajátos egyidejűségi viszony is (2). Végül azt kívánom bemutatni, hogy a határozói igeneves szerkezetek (a foly. és bef. alakok egyaránt) a viszonyított időjelentésükön kívül, implicit formában ugyan, bővíthetnek egyéb nyelvtani funkciókkal is (pl. okság, cél, feltétel, stb. kifejezése) (3).

1. A közös alany problémája. Némi maliciózus túlzással úgy is fogalmazhatnánk, hogy a közös alany követelménye olyan szintaktikai alapszabály, mely megsértésének „történelmi hagyományai” vannak. Tény ugyanis, hogy ennek a követelménynek az ignorálására a legkiválóbb klasszikus orosz írók nyelvhasználatában is akad egy-egy példa, s erre a nyelvészeti szakirodalomban is találunk utalásokat. A következő néhány példát egy összefoglaló nyelvtan [ШВЕДОВА–ЛОПАТИН 1989: 491] alapján idézem: *Пройдя таким образом немного более двух верст, слышится что-то похожее на шум падающих вод* (Лермонтов). *Выходя из университетских ворот, нас встретили ворота тюрьмы* (Герцен). *Вспоминая об этом после, ярко, ясно, эта минута отчеканилась в нем навеки* (Достоевский). Az idézett példák mellett azonban ott a figyelmeztetés is: az ilyen határozói igeneves szerkezet nem felel meg a mai orosz normának [uo. 491]. Ezzel pontosan összhangban mutatja be Pete István is a problémát tankönyveiben, hangsúlyozva a közös alany fontosságát, s helytelennek minősítve (esetenként meg is csillagozva) a különböző alanyú határozói igeneves mondatokat, még akkor is, ha azok szépirodalomból származnak: **Накурившись, между солдатами завязался разговор* (Толстой). **Выглянув из окна поезда, у меня слетела шляпа* [ПЕТЕ 1988: 140, ПЕТЕ 1995: 194]. Lényegében ugyanez mondható el az utóbbi évtizedek magyarországi orosz nyelvészeti oktatását nagymértékben meghatározó egyetemi tankönyv megfelelő fejezetéről is [БОЛЛА–ПАЛЛ–ПАПП 1990: 493], melyben Puskin egyik mondata szerepel negatív példaként: *Имея право выбирать оружие, жизнь его была в моих руках* (Пушкин).

Az ilyen és hasonló szerkesztésű mondatok feltehetően idegen, mindeneke előtt francia nyelvi minta hatására jelentek meg az oroszban, s elfogadhatóságukat illetően az autentikus nyelvészet kezdettől fogva szkeptikusan foglalt állást. V. V. Vinogradov is érintette e kérdést történeti grammatikájában, ahol a szintaktikai gallicizmusok kapcsán emelte ki néhány orosz

író egy-egy mondatát [ВИНОГРАДОВ 1938: 154–155]. Vinogradov e problémával kapcsolatban M. V. Lomonoszovot idézi, aki elsőként ítélte el az ilyen szerkesztésű határozói igeneves mondatok használatát (vö. [ВИНОГРАДОВ 1938: 155]). Később V. A. Ickovics is, aki e probléma elismert kutatója, Lomonoszov tiltására vezeti vissza a máig is érvényes normát (vö. [ИЦКОВИЧ 1982: 130]). E norma ellenére azonban ún. nem közös alanyú határozói igeneves mondatok nemcsak a XVIII–XIX. századi, de a mai orosz írott nyelvben is előfordulnak, amire Ickovics számos példát közöl mondattanában. A jelen fejezetben elsősorban az általa idézett példákra támaszkodom.

(1) *Слушая музыку – прелюды и баллады Шопена, у него слезы были на глазах* (Наука и жизнь, 1967, № 1).

Az (1) példa, habár szabálytalan szerkezetével sérti a kodifikált normát, pszicholingvisztikailag annyiban „védhető”, vagy legalábbis az ilyen szintaktikai alakzatok keletkezésének motívumaként elfogadható, hogy a határozói igenévhez tartozó alany végül is azonos a mondat állítmányának logikai szubjektumával, a nem alanyi pozícióban lévő cselekvő személlyel (ti. *он слушал – у него были слезы* ≈ ‘он плакал’). Itt érdemes megjegyezni, amint arra Ickovics az akadémiai mondattanban rámutat [Русская грамматика 1982: 182–183], hogy bizonyos modális szavak következtében főnévi igenevet tartalmazó személytelen mondatok összeférhetők a határozói igeneves szerkezettel, vagyis amikor a cselekvő nem alanyesetben, hanem a részes esetű logikai szubjektum formájában szerepel. A (2) példamondat tehát normatív:

(2) *Играя черными, чемпиону не удалось захватить инициативу.*

Ha a határozói igenév és a fő ige kapcsolatát nem feltétlenül a közös alany meglétében kívánjuk meghatározni, hanem elegendőnek véljük a szubjektumok azonosságát (amikor a főmondat szubjektuma függőesetben van), akkor az alábbi passzív szemantikájú határozói igeneves mondatokra úgy kell tekintenünk, mint amelyeknek az elfogadhatósága is könnyebben belátható. Esetünkben passzívnak minősülnek a szenvedő jelentést valamilyen mértékben hordozó visszaható igék is.

(3) а. *В том и другом случае автомашины или принадлежат транспортной организации, или нанимаются ею, не вмешивая в это дело клиента* (Н. Смеляков, Деловая Америка). *Развивая навыки вождения, водителями будут изучаться меры предосторожности, обеспечивающие безопасность пешеходов* (За безопасность движения. 1968, № 8).

(3) б. *Борясь за улучшение технико-экономических показателей, у нас не остается в стороне и такой вопрос, как культура производства* (Кировский шинник, 8 июня 1967 г.).

(3) с. *Пройдя с фотокамерой по улицам города, мне представилась возможность снять несколько сценок* (Молодежь Молдавии, 23 ноября 1967 г.).

Ezekben a példákban a határozói igenév és a főmondat szubjektuma azonos, amit az alapmondatokra való visszavezetés illusztrál: (3a) ‘транспортная организация нанимает машины, транспортная организация не вмешивает в это дело клиента’; ‘водители развивают навыки вождения, водители будут изучать меры предосторожности...’, (3b) ‘мы боремся за улучшение..., мы не оставляем в стороне такой вопрос’, (3с) ‘Я прошел с фотокамерой по улицам..., я имел возможность снять несколько сценок’. Nyilvánvaló, hogy egy olyan ellentmondás akadályozza a szintaktikailag kifogástalan mondat megszerkesztését, melyet lehetetlen kiküszöbölni: logikai értelemben a határozói igenév alanya a főmondat függőesetben álló szemantikai szubjektumával kívánja meg az egyeztetést, formálisan azonban, a nyelvtani rendszer diktálta követelmény értelmében az alanyesetű szubjektum fogadható el, ami a szenvedő mondatban a tárgy alanyi pozíciója miatt nem lehetséges.

Más az oka a (4) példában bemutatott típusú határozói igeneves mondatok létrejöttének. Úgy tűnik, a közös alany hiánya nem akadály a viszonylag gyakori előfordulásuknak:

(4) *Не зная китайской жизни, китайских традиций, эта мысль может показаться странной* (Новый мир, 1968, № 2).

Ebben az esetben eleve implicit szubjektummal van dolgunk, a határozói igenévnek igévé való átalakítása egy általános alany megjelenítésével jár együtt: ‘если не знать, если мы не знаем’ (‘ha nem ismerjük, ha az ember nem ismeri’). Ezen kívül, funkcióját tekintve a határozói igenév érintkezik (illetve közelséget mutat) az előljárószókkal, prepozíciós kapcsolatokkal is – *не зная китайской жизни* ≈ ‘без знания китайской жизни’, ‘вследствие незнания китайской жизни’. Vö. *зная китайскую жизнь* ≈ ‘в случае знания китайской жизни’. A kérdés kapcsán nem érdektelen megjegyezni, hogy a (4) példában bemutatott mondat szerkesztést több orosz anyanyelvűvel is teszteltem, s a hagyományosan (illetve elméletileg) vitatható helyességű mondatokat a gyakorlatban egyetlen informáns sem kifogásolta. Bizonyos előljárós szerkezetekhez való funkcionális közeledés erősebb is lehet: az *учитывая, полагая, имея в виду, исходя из, не считая* alakok általában helyettesíthetők olyan előljárós szerkezetek valamelyikével, mint *в связи с чем, в виду чего, на основе чего, с учетом чего, без учета чего* stb. Példák:

(5) a. *Учитывая привычки лошадей, в станках предусматривается специальный навозный угол* (Наука и жизнь, 1978, № 8).

(5) b. *Не считая более развитых береговых жителей и жителей смежных островов, деньги весьма медленно проникают в быт* (За рубежом, 1966, № 18).

(5) c. *Исходя из изложенного, представляет интерес разбор деформаций... в лунке удаленного зуба* (Стоматология, 1962, № 1).

(5) d. *Полагая, что в высших наших женских и мужских лигах по баскетболу и волейболу не должно быть более чем по 12 команд, каждый круг первенства страны потребует 15–16 дней* (Сов. спорт 16 дек. 1964).

Természetesen a (5) típusú példák megítélése már „enyhébb”: V. I. Ickovics szerint a határozói igeneveknek ez a fajta használata a norma határán vagy akár már a norma keretein belül van [ИЦКОВИЧ 1982: 132]. Egyébként nem vitás, hogy a határozói igeneveknek tényleges elöljárószóvá való grammatikalizálódása is lehetséges – ennek legnyilvánvalóbb példája a *благодаря* (чему) alak, mely eredeti igei vonzatát (кого) is megváltoztatva, már nem határozói igenév, hanem prepozíció.

Vannak olyan esetek is, amikor a nem egyeztetett alanyú határozói igeneves mondatok fenntartás nélkül szabályosnak bizonyulnak – amikor a határozói igeneves szerkezet, többnyire a *говоря* vagy *выражаясь* alakkal, de gyakorlatilag más hasonló jelentésű alakkal is, közbevetett szókapcsolatként (értsd: вводное слово) szerepel. Nem kétséges, hogy a *собственно говоря, строго говоря* típusú közbevetések nem kívánják meg az alanyok egyeztetését. E funkció tekintetében sincsenek azonban éles határok: jól érzékelhetően már ebbe az irányba mutat a (6a) példa is, de e szempontból egyértelműnek a (6b) tekinthető, miközben gyakorlatilag ide sorolhatók a (6c) mondatok is:

(6) a. *Говоря о защите промышленности, у нас не всегда обращается внимание на то, что само производство представляет опасность для окружающего населения* (Коммунист ВС, 1969, № 6).

(6) b. *Мной, говоря пушкинскими словами, овладело беспокойство, охота к перемене мест* (С. Коненков, Мой век).

(6) c. *Перефразируя эту мысль, наступление на кинематограф ведется с тех же позиций* (Новый мир, 1970, № 10). *Миллион не миллион, но перефразируя Островского, поцелуй Н. П. Акимова дорогого стоил* (Л. Рахманов, Н. П. Акимов в театре и дома).

Az (6c) példák kapcsán azonban észre kell venni, hogy az ilyen mondatok kiegészíthetők a fő mondanivalót bevezető *можно сказать, что*, illetve *скажу, что* típusú fordul-

latokkal, ami egyúttal meg is oldaná az alanyok egyezésének a problémáját, ám a gyakorlatban ez többnyire mégis elmarad.

A bemutatott példák segítségével azt kívántam érzékeltetni, hogy a nem közös alanyú, szabálytalan szerkesztésű határozói igeneves mondatok nem egyforma mértékben normasértők. Az elfogadhatóságbeli különbséget, úgy vélem, a (7) és (8) diagnosztizáló példák is szemléltetik:

(7) **Включив радио, раздалась звуки Лунной симфонии.*

(8) ^(?)*Не зная русской истории, этот роман может быть непонятным.*

2. A befejezett határozói igenév és az egyidejűség kérdése. Határozói igeneves szerkezetek használatakor, amint az ismert, az egyidejűség alapvető kifejezési módja a folyamatos határozói igenévvel történik. Az egyidejűség akkor teljes, ha a főmondat igei állítmánya is folyamatos (*Мы шли, разговаривая*). Amennyiben az állítmány befejezett, a cselekvések időbeli egybeesése csaknem mindig részleges – kivételként a *no-* igekötős delimitatívumok említhetők meg (vö. *Выходя из комнаты, он споткнулся о порог*, illetve *Мы посидели целый час, шутя и разговаривая*). Figyelmünk középpontjában azonban természetesen nem az a közismert tény áll, hogy az egyidejűség alapvetően a folyamatos határozói igenév sajátossága, hanem az, hogy a befejezett határozói igenév szemantikája valójában tágabb annál, semhogy csupán a cselekvések egymásutániségének (elő-utóidejűségének) kifejezését szolgálja. A befejezett határozói igenév szemantikailag kevésbé jelölt, mint a mindenkor egyértelmű, azaz egyidejűséget kifejező folyamatos, úgy is mondhatnánk, hogy ez a nyelvi oppozíció inkább privatív (jelölt és jelöletlen tagokból álló), mint ekvipolens (két egyenrangú tagból álló). E tekintetben A. V. Iszacsenko határozottan az oppozíció erős, illetve gyenge tagjáról beszél [ИСАЧЕНКО 1960: 521], ez utóbbi negatív általános szemantikai tartalma a specifikus jelentések szokatlanul széles skáláját teszi lehetővé [ИСАЧЕНКО 1960: 534].

Felvetődik a kérdés, hogyan adódhat elő az a helyzet, hogy a szemantikai jelöltség–jelöletlenség viszonya a folyamatos és befejezett határozói **igenevek** esetében éppen fordítva van (tehát a folyamatos tag a jelölt), mint a folyamatos és befejezett **igék** esetében, ahol, a jelölt tag a befejezett (feltéve, ha nem az ekvipolens jelleg mellett érvelünk)? A válasz bizonyára abban rejlik, hogy – az igeszemlélet és a viszonyított idő kétségtelen összekapcsolódása ellenére – az igék esetében az aspektus a viszonyított idő fogalmától függetlenül is meghatározható (pl. a bef. ige a határpont fogalom segítségével), míg a határozói igenevek esetében a figyelem középpontjában a viszonyított idő áll, melyet az aspektus segítségével magyarázunk meg.

Mínt hogy a szemantikai jelöletlenségnek az a következménye, hogy különböző specifikus jelentések jönnek létre, a befejezett határozói igenevet sem lehet pusztán oly módon bemutatni, hogy az kizárólagosan előidejűséget jelöl az igei állítmány cselekvéséhez képest. Ebből a kétségtelen elsődlegesnek tekinthető jelentésből, amint erre már A. A. Sahmatov, illetve őrá való hivatkozással V. V. Vinogradov is rámutatott, kifejlődhet az egyidejűségnek egy másfajta változata: a befejezett határozói igenév egy olyan eredményes kiegészítő cselekvést rögzít, melynek nyomán a létrejött új állapot érvényessége megfelel a fő cselekvés idejének (vö. [ВИНОГРАДОВ 1986: 322]). Az ilyen módon létre jövő egyidejűségi viszonyt Pete István *perfekt* (értsd: *perfekt jelentésű*) egyidejűségnek nevezi [ПЕТЕ 1991: 189]:

(9) *Обнявшись, они дошли до дома.*

A ‘*perfekt egyidejűség*’ elnevezés kétségtelenül a lényegre mutat rá, de valójában arra a speciálisabb használati típusra is ráillik a *perfekt* jelző, amit a szerző a továbbiakban külön csoportban tárgyal, a ‘*statikus egyidejűség*’ fogalmával jellemezve [ПЕТЕ 1991: 189–192]:

(10) *Он стоял, крестив руки. Она сидела неподвижно, опустив голову на грудь.*

A (11) példa azt is bemutatja, hogy ugyanabban a kontextusban, egyidejűséget fejez ki a fő cselekvéssel két ellentétes szemléletű határozói igenév – a befejezett és a folyamatos:

(11) *Закутанные, они шли, **нагнувшись**, против ветра, **пряча** маленькие личики в поднятые и обкрученные шарфами воротники* (Федин, Брат и сестра).

A (10) és (11) típusú példák kapcsán arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy amikor valamely befejezett határozói igenév ún. *statikus egyidejűséget* jelöl, akkor gyengül az igei jellege, s erősödik a határozószói szerepe, amit a jellemzőnek tekinthető hátravetett szórendű helyzete is mutat. Nem véletlen, hogy a határozói igenév ilyenkor nem alakítható át igévé, illetve egy ilyen átalakítás meglehetősen erőltetett, amint ezt a (12b) mutatja, de jelentésbeli torzulás nélkül átalakítható főneves határozóvá (12c):

(12) a. *Мы гуляли, **закрыв** глаза.*

(12) b. *[?]Мы гуляли, **закрыли** глаза.*

(12) c. *Мы гуляли с **закрытыми** глазами.*

Ennek ellenére, nehéz elvitatni azt a tényt, hogy a határozói funkciót előtértbe helyező *statikus egyidejűség* is az elő-utóidejűség alapján fejlődik ki. Vö. a (13) példával, mely megfelel a (12a) értelmezésének:

(13) *‘Мы **закрыли** глаза и <в таком состоянии> мы слушали музыку’.*

Ilyen értelemben az elő-utóidejűség viszonyától mint alaphelyzettől csupán egyetlen esetben van eltérés – a következmény árnyalatának kifejeződésekor. Ezt a kérdést azonban

nem itt tárgyaljuk, hanem alább, a 3.5. pontban (lásd 21. példa), a határozói igenevek határozószókra jellemző funkciói kapcsán.

Lényegében teljes mértékű adverbializáció megy végbe akkor, amikor vesszővel nem különítjük el a formailag igeneves alakot. Erre frazeológizálódott alakzatokban is találunk példákat: *сидеть сложа руки, работать засучив рукава, бежать высуня язык, помчаться сломя голову*, mindazonáltal tisztán határozói funkcióban jellemzően néhány folyamatos alak szokott előfordulni: *стоя, сидя, лежа, молча*, olyan kapcsolatokban, mint *работать стоя / сидя; читать лежа; сидеть молча* (vö. *Я люблю читать лёжа*).

A befejezett határozói igenevek bonyolult viszonyított időjelentéseire vall, hogy az egyidejűség további speciális altípusai (árnyalatai) is kimutathatók, amint ezt Pete István idézett tanulmányában felveti, elkülönítve még az ún. „koncentrált egyidejűséget” (pl. *Она шла, сосредоточив все усилия, чтобы не упасть*), továbbá az „összegző egyidejűséget” (pl. *Посидев, поговорив, посмеявшись, гости пошли домой*) [PETE 1991: 192–193]. Ez utóbbi esetben nyilvánvalóan nem az állítmánnyal jön létre egyidejű viszony (azzal az igenevek elő-utóidejűséget képeznek), hanem az egymás mellett álló befejezett határozói igenevek egymáshoz való viszonya felel meg az egyidejűségnek. Ismeretes, hogy a delimitatív akcióminőség igéi (mint pl. *посидеть, поговорить, посмеяться*) perfektív szemléletük ellenére egymással általában nem szekvenciális (egymásra rákövetkező) kapcsolatot létesítenek, hanem inkább az időbeli egybeesést fejezik ki.

3. A határozói igenevek járulékos grammatikai funkciói. A különböző viszonyított időjelentésekből levezethetően, a mondat tartalma alapján s részben az ige lexikális jelentésének közreműködésével a határozói igeneves szerkezetekben kifejlődhetnek olyan határozószói árnyalatok, járulékos implicit jelentések is, mint az ok, a cél, a feltételesség, a megengedés és a következmény (vö. [АКИМОВА–КОЗИНЦЕВА 1987: 267–274]). A hivatkozott tanulmány a jelenséget illusztráló szépirodalmi példamondatok forrása is egyben.

3.1. Az oksági jelentés könnyen ráépül a viszonyított idő kifejezésére, ha olyan befejezett határozói igenevet használunk, amely a szubjektum belső állapotának változását írja le: *обрадовавшись, растерявшись, увлекшись* (14), illetve amelyet a pszichikai érzékelés igéiből képzünk – befejezettből vagy folyamatosból: *убедившись, услышав, увидев* (14a), *понимая, зная, считая, подозревая* stb. (15b). Ilyen árnyalat kifejeződések az igeneves szerkezet helyettesíthető *так как* vagy *поскольку* kötőszavas mellékmonddal. A határozói igeneves szerkezetnek a főmondathoz való helyzetét tekintve a hátravetés a jellemző, de előfordul a prepozíciós helyzet is:

(14) *Увлечшись игрой финалистов, я ничего не заметил вокруг себя* (vö. Так как я увлекся игрой...).

(15) а. *Я решил остановить машину, убедившись, что клинчатый ремень оторвался* (vö. так как я убедился, что...).

(15) б. *Я оставил мотор в холостом ходу, зная, что он перегрелся* (vö. так как я знал...).

További példák szépirodalomból [АКИМОВА–КОЗИНЦЕВА 1987: 270]:

(16) *Платон Платонович удивился, услышав звук пастушеской дудочки...* (В. Каверин). *Кузьмин узнал об этом на совещании, куда пришел без приглашения, полагая, что его просто не успели оповестить* (Л. Хахалин). *Марья Александровна [...] в решительных случаях не задумывалась даже перед скандалом, принимая за аксиому, что успех все оправдывает* (Ф. Достоевский).

3.2. A cselekvés **céljának** a kifejeződése olyan határozói igeneves szerkezetekben figyelhető meg, melyekben a motiváló ige eredeti jelentése a beszélő szándékára is utal, azaz a célirányultság az ige lexikális jelentésben is benne rejlik: *соглашаться, извиняться, обвиняться, спасаться, страховаться, пытаться, стремиться, готовиться, скрывать, искать*. Az értelmező átalakításnak a *чтобы* kötőszós célhatározói mellékmondat felel meg, miközben általában aspektusváltás is végbemegy. A határozói igenév helyzetére az jellemző, hogy a főmondat után következik. Példák [АКИМОВА–КОЗИНЦЕВА 1987: 272]:

(17) ...*Врач назначает препарат на две недели, а больной, страхуясь* <vö. чтобы застраховаться>, *глотает его и месяц и два...* (Г. Глазов). ... *Все население покинуло город и устремилось к морю, ища спасения* <vö.: чтобы искать спасения / найти спасение> *в зеленых водах Ланжерона* (В. Катаев). ... *Они часто листают старинные словари, выискивая* <vö.: чтобы выискать> *там вышедшие из употребления слова* (В. Шефнер).

3.3. A határozói igeneves alakzatokban megjelenhet a **feltétel** kifejeződése is. Ilyenkor a határozói igenév befejezett és többnyire a főmondat után következik (prepozicionális használatra példa a 18b), a főmondat állítmánya pedig jövő idejű (vagy feltételes módban jövő időt fejez ki) (18a) vagy uzuális jelentésben jelen idejű (18b), illetve *мочь / можно* + infinitívusz szerkesztésű (18c). Természetesen minden ilyen esetben lehetséges a feltételes mellékmondatá váló átalakítás (*если* + ige). Példák [АКИМОВА–КОЗИНЦЕВА 1987: 272–273]:

(18) а. *Рудин не в состоянии был сказать наверное, любит ли он Наталью, страдает ли он, будет ли страдать, расставшись с нею* (Тургенев).

(18) b. *Потерявши голову, по волосам не плачут.*

(18) c. *В этом можно убедиться, проделав простой опыт.*

3.4. A **megengedő** ('уступительное') jelentés kifejlődésének az a szemantikai háttere, hogy a fő cselekvés és a határozói igenév által jelölt cselekvés között valamilyen el-lentmondás rejlik. Eközben a határozói igenév lehet folyamatos (19) vagy befejezett (20). Az implicit formában megnyilvánuló megengedő jelentést a határozói igeneves szerkezet mellékmondattá alakításával, a *хотя (и), несмотря на то, что* és más hasonló jelentésű kötőszavak segítségével explicitté tehetjük:

(19) *Управимся, – сказал Каймаков, зная, что не управятся...* (Г. Глазов) <vö. ...сказал Каймаков, хотя и знал, что не управятся>.

(20) *Реформа 1861 года в России, освободив юридически крестьян от крепостной зависимости, в действительности на долгие времена сохранила барщину и оброк.* <vö. Реформа..., хотя и освободила юридически крестьян от крепостной зависимости, в действительности сохранила барщину и оброк / Несмотря на то, что реформа освободила...>.

3.5. A **következmény** kifejeződése, mint a fő cselekvés közvetlen eredménye a befejezett határozói igenév hátravetett helyzetében lehetséges, amennyiben az ige és a határozói igenév lexikális jelentéseinek kölcsönös kapcsolata ezt támogatja:

(21) ...*Женщина встала в дверях, загородив собой выход* (И. Друце). *При этом он [медведь] задел лапой мое правое плечо, разодрав комбинезон, а заодно и вырвав кусок кожи вместе с мускульной тканью* (В. Шефнер).

Természetesen itt is érvényes, hogy a kiegészítő jelentés (esetünkben a következmény) erőteljesebben fejeződik ki, ha mellékmondatot szerkesztünk: *Женщина встала в дверях, так что загородила собой выход. Он задел лапой мое правое плечо, так что разодрал комбинезон.* A határozói igenévnek az ilyen típusú használata azért is figyelmet érdemel, mert a befejezett határozói igenévre jellemző viszonyított idő itt nem a fő cselekvést megelőző cselekvésként jelenik meg, hanem éppen fordítva – a fő cselekvés eredményeként, azaz következményeként.

4. A fentebb bemutatott jelentésárnyalatokra, ez utóbbi kivételével mind az orosz akadémiai mondattan [Русская грамматика 1982: 182], mind Ferenczy Gyula gyakorlati orosz nyelvtana is kitér [FERENCZY 1983: 506–507]. Ferenczy példák segítségével mutat rá, hogy a különböző kiegészítő jelentésárnyalatú határozói igeneves szerkezetek magyar megfelelőjeként természetesebb a mellékmondat használata. Példái közül e helyen csupán

egy-egy mondatot idézünk – két különböző funkciójú határozói igenev különböző típusú mellékmondatokkal való fordítására. Feltételes jelentés: *Основательно изучая это явление, мы можем сделать ценные выводы* – *Ha alaposan tanulmányozzuk ezt a jelenséget, értékes következtetéseket vonhatunk le.* Megengedő jelentés: *Прождав его целых полчаса, я так и не встретился с ним* – *Bár félóráig vártam rá, mégsem találkoztam vele.* Kétségtelen, hogy a határozói igenevek fordítási szempontból való vizsgálata gyakorlati szempontból is lényeges.

Összegzésként azt mondhatjuk, hogy az a túlzottan leegyszerűsített kép, amelyet e cikk bevezetőjében vázoltam a határozói igenevek kapcsán (melynek ismerete voltaképpen elegendő is a nyelvészeti vizsgákon), véleményem szerint több szempontból is árnyaltabb bemutatást kíván.

Irodalom

- АКИМОВА Т. Г., КОЗИНЦЕВА Н. А. Аспектуально-таксисные ситуации, включающие элементы семантики обусловленности. // Теория функциональной грамматики. Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. Ленинград, 1987. 267–274.
- БОЛЛА К., ПАЛЛ Э., ПАПП Ф. Курс современного русского языка. Budapest, ⁵1990.
- ВИНОГРАДОВ В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв. Москва, 1938.
- ВИНОГРАДОВ В. В. Русский язык. (Грамматическое учение о слове.) Москва, ³1986.
- ИСАЧЕНКО А. В. Грамматический строй русского языка в сопоставлении с словацким. Морфология. Ч. 2. Братислава, 1960.
- ИЦКОВИЧ В. А. Очерки синтаксической нормы. Москва.
- ПЕТЕ И. Морфология русского языка в сопоставлении с венгерским. Будапешт, 1988.
- ПЕТЕ И. К временному значению деепричастий в русском языке. // Könyv Papp Ferencnek. Tanulmánygyűjtemény Papp Ferenc 60. születésnapjára. Debrecen, 1991. 185–195.
- Русская грамматика. Т. II. Главн. ред. Н. Ю. Шведова. Москва, 1982.
- ШВЕДОВА Н. Ю., ЛОПАТИН В. В. Краткая русская грамматика. Москва, 1989.
- FERENCZY Gyula: Gyakorlati orosz nyelvtan. Budapest, 1983.
- ПЕТЕ István: Az orosz nyelv alaktana 2. Szeged, 1995.

**О сопоставительном изучении несвободных словосочетаний
русского языка и их венгерских эквивалентов**

Различия между языками наиболее ярко проявляются в области идиоматичных конструкций. Их изучение в сопоставительном плане позволяет сделать наблюдения, результаты которых могут быть использованы и в учебном процессе.

К числу таких конструкций принадлежат и несвободные (устойчивые) глагольно-именные словосочетания русского языка. Рассмотрение этих словосочетаний в сопоставлении с их венгерскими эквивалентами представляет немалый интерес как в теоретическом, так и в практическом плане.

Особого внимания заслуживают – в особенности в иностранной аудитории – вопросы правильного употребления глагольного компонента в устойчивых глагольно-именных словосочетаниях. При описании нашего материала мы опирались на модель «Смысл – Текст» (Мельчук–Жолковский 1969, 1984). Понятие лексического параметра позволяет дать последовательное описание несвободной сочетаемости именного компонента. Глагольный компонент устойчивого словосочетания рассматривается в качестве лексического коррелята того или иного лексического параметра.

«Лексический параметр – это абстрактное, типовое значение, которое, подобно грамматическому, выражается при достаточно большом числе слов; однако, в отличие от грамматического значения, при разных словах оно выражается очень различными средствами, причем способ его выражения зависит от того, при каком именно слове оно выражается» (АПРЕСЯН 1995: 45).

Лексические параметры условно разделены на аналоги различных частей речи. Основными глагольными лексическими параметрами являются $Oper_i$, $Func_0$, $Func_i$, $Labor_{ij}$.

$Oper_i$ – это полувспомогательный глагол, соединяющий i -го участника ситуации в качестве подлежащего с названием самой ситуации в качестве дополнения. При $Oper_1$ субъект осуществляет операцию с именем ситуации, при $Oper_2$ – с именем ситуации операцию осуществляет второй объект или адресат. Например: $Oper_1$ (влияние) – *оказывать* (А оказывает влияние на В);

Орег₂ (влияние) – *быть под, находиться под, испытывать, подвергаться*. (В находится под влиянием А, В испытывает влияние А, В подвергается влиянию А.)

Func₀ – полувспомогательный глагол со значением ‘иметь место’, при котором название ситуации выполняет функцию подлежащего. Например: Func₀ (влияние) – *иметь место* (Имеет место влияние А на В).

Func₁ – полувспомогательный глагол, соединяющий название ситуации в качестве подлежащего с названием i-го участника ситуации в качестве дополнения. При Func₁ – i-ий участник ситуации = субъект ситуации, при Func₂ – i-ий участник ситуации = объект ситуации. Например: Func₁ (влияние) – *исходить от* (влияние на В исходит от А). Func₂ (влияние) – *распространяться* (Влияние А распространяется на В).

Labor_{ij} – полувспомогательный глагол, соединяющий название i-го участника ситуации в качестве подлежащего с названием j-го участника ситуации в качестве основного дополнения и с названием самой ситуации в качестве второстепенного дополнения. Например: Labor₁₂ (влияние) – *подвергать* (А подвергает В своему влиянию). Labor₂₁ (гость) – *иметь* (Премьер имел фабриканта гостем).

Перечисленные лексические параметры не имеют четкого семантического содержания, выражая глагольные категории, они выполняют синтаксическую функцию «оглаголивания существительных» (АПРЕСЯН 1995: 46). Как показали и примеры, параметры Орег_i, Func₀, Func_i, Labor_{ij} находятся в конверсных отношениях друг к другу. Функцию предикативности выполняет также и лексический параметр Copul, который реализуется в словах *быть, служить, являться, доводиться* и т. п.

Остальные глагольные лексические параметры имеют самостоятельное лексическое значение. Они делятся на два типа: параметры неучастников ситуации и параметры участников ситуации.

К параметрам неучастников ситуации относятся *Caus* (каузатив, глагол со значением ‘делать так, что некая ситуация начинает иметь или имеет место’), *Liqu* (ликвидатив, глагол со значением ‘делать так, что ситуация перестает иметь место или не имеет места’) и *Perm* (пермиссив, глагол со значением ‘не делать так, что ситуация не может иметь места’). К лексическим параметрам участников ситуации отнесены, в частности, следующие: *Incep* = ‘начинать’, *Fin* = ‘переставать’, *Cont* = ‘продолжать’, *Real* = ‘реализовать действие, содержащееся в значении названия ситуации’, *Perf* = ‘довести до предела действие, обозначенное названием ситуации’, *Result* = ‘быть результатом действия’, параметры с каузативным значением: *Caus_i* – автокаузатив i-го участника ситуации, *Liqu_i* – автоликвидатив i-го участника ситуации, *Perm_i* – авто-

пермиссив *i*-го участника ситуации и параметр *Manif* = ‘делаться явным’ (о том, что обозначено названием ситуации) (АПРЕСЯН 1995: 48).

Описание несвободных словосочетаний в сопоставительном плане может осуществляться с опорой на семантическую классификацию имен существительных, насыщающих позицию именного компонента словосочетания. При этом нами выделены группы имен существительных, обозначающих действие, процесс, явление; физическое и психическое состояние; состояние предметов, среды; отношение к кому-чему-л., соотношение между кем-чем-л.; документ, часть документа; результат физического, интеллектуального, речевого действия, процесса; признак, свойство, качество, способность; какое-л. мероприятие; вид деятельности; какое-л. модальное значение; какой-л. коллектив людей; пространство, элемент пространства, местоположение; время; единицы измерения; сообщение, элемент информации, средство коммуникации; положительный или отрицательный фактор реализации действия, ситуации; признак действия; положение человека в обществе, в мире; деньги, финансы; не-лицо лица; обстановка, ситуация и др.

Анализ материала показал, что семантические сходства получают отражение и в семантической и лексической сочетаемости слов. Для семантически близких слов – в нашем материале – это имена существительные, включенные в ту или иную семантическую группу – характерно наличие при них общих лексических параметров.

Понятие лексического параметра расширяет традиционное представление о лексических синонимах, т. е. лексическими синонимами могут быть и слова, имеющие в точности совпадающее или близкое значение, но никогда не встречающиеся в одном и том же окружении (совершенно неспособные к взаимозамещению) (АПРЕСЯН 1995: 45). Глагольный компонент рассматривается как лексический коррелят того или иного лексического параметра, который открывает при себе именной компонент. На основе расширенного понимания лексической синонимии, глаголы, реализующие один и тот же лексический параметр, могут рассматриваться как синонимы.

Глаголы, являющиеся лексическими коррелятами параметров, общих при именах существительных, объединяемых тем или иным общим значением, оказываются еще ближе друг к другу.

В качестве примера на описание несвободных глагольно-именных словосочетаний русского языка в сопоставлении с их венгерскими эквивалентами приведем материал, включающий в себе словосочетания с именем существительным *обещание* в качестве именного компонента.

обещание

Oper₁

давать обещание

$N^1_n V C_a \{V_{inf}/ \text{что } S\}^2 N^3$

ígéretet tesz

$N^1 V C_t \{ \text{arra, hogy } S\}^2 N^3_{NEK}$

Liqu₁ Oper₁

брать обратно/назад

обещание

$N^1_n V \text{ обратно/назад } C_a$

visszavonja ígétét

$N^1 V C_{jt}$

Oper₃

получать

$N^3_n V C_a \text{ от } N^1_g$

ígéretet kap

$N^3 V C_t N^1_{TÓL}$

Real₁

выполнять, держать,

сдерживать (свое) обещание

$N^1_n V \text{ (свое) } C_a$

beváltja, teljesíti ígétét

$N^1 V C_{jt}$

Caus₁Result₁ Oper₁

связывать себя обещанием

$N^1_n V \text{ себя } C_i$

ígéretet tesz

$N^1 V C_t$

Caus₃Func₁

брать обещание

$N^3_n V \text{ с } N^1_g C_a$

megígértet

$N^3 V(C) N^1_{VEL}$

Liqu₃Result₁ Oper₁

освобождать от обещания

$N^3_n V N^1_a \text{ от } C_g$

felmenti ígérete alól

$N^3 V N^1_t C_j \text{ alól}$

AntiReal₁

не выполнять, не сдерживать,

не сдерживать (свое) обещание

$N^1_n \text{ не } V \text{ (свое) } C_a$

nem teljesíti, nem tartja meg

ígétét

$N^1 V_{neg} C_{jt}$

нарушать (свое) обещание

$N^1_n V \text{ (свое) } C_a$

megszegi ígétét

$N^1 V C_{jt}$

Oper₁ + Magn^{quant} + AntiVer

надавать обещаний

$N^1_n V N^2_d C^pl_g$

elhalmoz ígéretekkel

$N^1 V N^2_t C^pl_{VEL}$

бросаться обещаниями

$N^1_n V C^pl_i$

fűt-fát ígér

jobbra-balra ígérget mindent

$N^1 V(C)P$

Анализ рассмотренного нами материала позволяет ответить на некоторые вопросы сопоставительного плана:

Какие синтаксические единицы представляют собой венгерские эквиваленты устойчивых глагольно-именных словосочетаний русского языка?

В подавляющем большинстве случаев эквивалентами таких словосочетаний являются также сочетания глагола и имени существительного: *попадать под арест* – *letartóztatásba kerül*, *снимать арест* – *feloldja a zárlatot*, *прекращать борьбу* – *beszünteti a harcot*, *совершать агрессию* – *agressziót követ el*, *наполнять восторгом* – *lelkessedéssel tölt el*, *повышать авторитет* – *növeli a tekintélyét*, *пользоваться властью* – *él a hatalmával*, *терять скорость* – *veszít a sebességéből*, *присоединяться к предложению* – *csatlakozik a javaslatához* и т. п.

В Грамматике венгерского языка (КЕСЛЕР 1998) глаголы, входящие в состав этих словосочетаний называются функциональными глаголами и отнесены к разряду слов, близких к служебным глаголам.

В венгерском языке, так же как и в русском языке, значение глагольно-именного словосочетания может выражаться и синонимичным глаголом, соответственно имеются эквиваленты-варианты: *подвергать допросу* – *kihallgatásnak vet alá/kihallgat*. Для данного словосочетания и в русском языке имеется синонимичный глагол: *допрашивать*. Существует целый ряд таких четырехчленных формул: *рассматривать/заниматься рассмотрением* – *megvizsgál/vminek a vizsgálatával foglalkozik* и т. п.

Обнаружены многочисленные примеры на то, что эквивалентом глагольно-именного словосочетания в венгерском языке может быть и самостоятельный глагол, словообразовательно или семантически связанный с именем существительным, представляющим собой название данной ситуации. Это соотношение можно проиллюстрировать следующими примерами: *подвергать аресту* – *letartóztat*, *привлекать к рассмотрению* – *vizsgálni kezd*, *продельвать эксперименты* – *kísérletezget*, *приводить в восторг* – *fellelkesít*, *испытывать удивление* – *csodálkozik*, *брать обещание* – *megígértet*, *напрашиваться на приглашение* – *meghívhatja magát*, *набирать скорость* – *gyorsul*, *прибавлять скорость* – *gyorsít* (для последних двух глаголов имеется синонимичное словосочетание *növeli a sebességet*), *набирать высоту* – *(egyre magasabbra) emelkedik* и т. п.

Имени существительному-названию ситуации (С) в венгерской эквивалентной конструкции может соответствовать прилагательное, словообразовательно связанное с названием ситуации (А(С)). Например: *иметь скорость* – *vmilyen sebességű*, *иметь высоту* – *vmilyen magas*, *расти в высоту* – *magasabb lesz*, *иметь температуру* – *vmilyen meleg*, *vmilyen hőmérsékletű*. В венгерских конструкциях эти имена прилагательные выступают в сочетании со связкой.

Обнаружены случаи, в которых русские глагольно-именные словосочетания и их венгерские эквиваленты имеют неодинаковую грамматическую перспективу. Например: *подвергаться допросу* ($N^2_n V C_d$ со стороны N_g) – *kihallgat, kihallgatásnak vet alá* ($N^1 V(C)N^2_t$; $N^1 V C_{NEK} N^2_t$), *подвергаться агрессии* ($N^2_n V C_d$) – *agresszió ér vkit* ($C V N^2_t$), *быть, находиться на рассмотрении* ($N^2_n V$ на C_p) – *tárgyalják* ($N^1_n V(C)^{pl} N^2_t$), (по-прежнему) *пребывать в отчаянии* (N^1_n (по-прежнему) COP в C_p) – *nem múlik a kétségbeesése* ($N^1_{NEK} a \leftarrow C_j V_{neg}$), *встречать в штыки предложение* ($N^3_n VP C_a$) – *javaslata merev*.

Нам представляется, что широкий подход к синонимии на основе использования понятия лексических параметров может быть применен и в отношении венгерского языка.

Литература

- АПРЕСЯН Ю. Д. Синтаксическая обусловленность значений. // Интегральное описание языка и системная лексикография. Избранные труды. Т. II. М., 1995. [Статья была впервые напечатана в журнале «Русский язык в национальной школе» 1967/6.]
- КАРПАТИ Д. Оказывать или производить? (О глагольно-именных словосочетаниях.) // *Slavia Quinqueecclensiensis* II. Pécs, 1996.
- КАРПАТИ Д. В чьих руках бразды (у)правления. // *Hungaro-Slavica* 1997. *Studia in honorem Stephani Nyomárkay*. ELTE Szlav Tanszékcsoport. Budapest, 1997.
- КАРПАТИ Д. Устойчивые глагольно-именные словосочетания в русском языке и их венгерские эквиваленты. Диссертация PhD. Будапешт, 2000.
- КЕСЛЕР 1998 = *Magyar grammatika*. Főszerkesztő: Keszler Borbála. Kézirat. Budapest, 1998.
- МЕЛЬЧУК И. А., ЖОЛКОВСКИЙ А. К. К построению действующей модели языка «Смысл – Текст». // *Машинный перевод и прикладная лингвистика*. Вып. 11. М., 1969.
- МЕЛЬЧУК И. А., ЖОЛКОВСКИЙ А. К. Толково-комбинаторный словарь современного русского языка. Опыты семантико-синтаксического описания русской лексики. Вена, 1984.

Фразеологизми от светото писание в българския и унгарския език

Водещото основание за съпоставката ни е етнокултурно и исторически ориентирано: и двата народа са християнски. Българите са най-вече православни (тук няма да засягаме въпроса за етническите турци, както и за някои сравнително малки групи от българското население, изповядващи мюсюлманството или други религии). Унгарците са главно католици – около 60% от населението; към 30% са протестанти, а останалите са от други вероизповедания.

Протестантството има много важна роля още от XVI век насетне както за оформяне на облика на културния живот в Унгария като цяло, така и за затвърждаване на така наречените библейски фразеологизми.

По политико-исторически причини в страните от бившия “източен блок” изучаването на библейските изрази в художествената литература, в публицистиката и говоримия език по-открито се забелязва като научна продукция след 90-те години на XX век. В България покрай отделни студии и съобщения през 1999 г. излезе книгата на проф. Иван Радев “Библията и българската литература. XIX–XX век”. За отбелязване е още трудът на Върбан Въртов “Библията в езика ни. Речник на фразеологизмите с библейски произход”, издаден през 2002 г.

В речника на В. Въртов често срещаме фразеологизми, за чиято генеалогия често се изписва напр. следният текст: “представен в ФР, без посочен произход”. Авторите на двутомния фразеологичен речник по всяка вероятност са били запознати с произхода примерно на израза *смъртен грях*, но общественорепубликанската ситуация в България през 70-те години не е била подходяща да се публикуват данни от подобно естество.

В Унгария ситуацията е била малко по-различна. Авторът на многократно издавания сборник, в който се обяснява етимологията на различни поговорки и пословици – O. Nagy Gábor, *Mi fán terem?*, още в първото издание през 1961 г. отбелязва библейския произход на някои изрази. Аз бях ученичка през шейсетте години и помня, че в часовете по унгарска литература ни посочваха кое стихотворение се основава на библейска парафраза.

За разработката на настоящата тема твърде интригуващ се оказа фактът, че занимавайки се с друга тематична група фразеологизми, не намерих в българския език фразеологизма *седемте гладни години*. Фразеологизмът има две основни значения: а) *много слаб човек*; б) *голяма беднотия*. Той е известен и широко употребим в говоримия унгарски език. В изследването на В. Въртов обаче изразът не е споменат.

В основата на този фразеологизъм е библейският сюжет (*Битие*, гл. 41) за сънищата на фараона. В българския език *седемте гладни години* са известни само в книжовния език, но когато питах различни мои познати българи, висшисти, сред които и филолози, не на всекиго бе известно какво е значението на фразеологизма. Затова се спрях в работата си на фразеологизмите от Стария завет.

От Новия завет имаме достатъчно много съвпадения в двата езика и по значение, и по структура. Да вземем само някои от най-известните примери:

Тома неверни – Hitetlen Tamás (Евангелие от Йоана, 20: 24–29). В унгарския език този израз е толкова фреквентен, че даже образуваният от него глагол *tamáskodik* означава ‘вечно съмняващ се човек’.

Блудният син – tékozló fiú (Евангелие от Лука, 15: 3–32).

На седмото небе съм – a hetedik menyországban érzi magát. Този фразеологизъм може да бъде мотивиран от *Второто послание* на Св. Ап. Павел до Коринтяните, 12: 2 – “зная един човек в Христа, който преди четиридесет години (с тяло ли, не зная; без тяло ли, не зная: Бог знае) беше *грабнат и отнесен до третото небе*.” Цитатът е доказателство за това, че и в християнското вероизповедание е било възможно повишаване на небесното щастие. Българските езиковеди извеждат дълбоките корени на израза от Аристотеловото учение за строежа на небето от седем сфери, а унгарските езиковеди – от вавилонски и мохамедански веротълкувания.

Изразите *Юдина целувка* или *целувката на Юда – Júdás-csók*, със значение ‘предателство от близък човек’, съвпадат в двата езика. Диалектният израз *юдино желязо* в българския е със значение ‘пари’, а в унгарския *Júdáspénz* означава възнаграждение за предателство.

Тези фразеологизми се мотивират от евангелските текстове, в които се говори за предаване на Иисус Христос от Иуда Искариотски (вж. при четиримата евангелисти).

Оттук нататък ще отделим внимание на фразеологизми от Стария завет, които често се употребяват в говоримия унгарски език (а в българския се срещат само във висок стил или изобщо не се срещат), като ще се направи опит за обяснение на причините.

В работата си използвам изрази от българската православна Библия, издадена през 1995 г.; от българска протестантска Библия – 1924 г.; унгарската протестантска (калвинистка) Библия от 1943 г.; от католическата Библия на унгарски език – 1972 г., и от двутомния български фразеологичен речник.

Понасям се (на) ветрени криле – szelek szárnyán.

В. Вътв регистрира този израз, в БФР не го намираме. Вътв дава следните значения на израза: 1. *Тръгвам за някъде много бързо.* 2. *С голяма готовност и желание се заемам да извършвам нещо.* Библейският първообраз Вътв намира в 2 Цар. 22: 11. Според мен първообразът се намира и в 103 Псалом 3: “Ти градиш над водите Твоите чертози, правиш облаците Своя колесница, шествуваш *върху ветрени криле*”.

Българският фразеологизъм *понасям се на ветрени криле* според мен се употребява само във високия стил, но не в народния език. Докато унгарският *szelek szárnyán*, със значение ‘много бързо’, е широко известен и използван в народния език. Затова днес унгарецът, който го употребява, няма да знае, че изразът има библейски произход. Данни за употребата на този фразеологизъм в унгарската художествена литература имаме отдавна.

Обяснението за фреквентността на *szelek szárnyán* е следното.

В протестантските черкви от XVI век богослужението се провежда на националния език, в случая на унгарски. В протестантското богослужение вярващите заедно с хора пеят два-три псалма. Те носят със себе си книга на псалмите, в която има текст на унгарски и ноти. Това се прави от векове, така този красноречив израз *szelek szárnyán* (*на ветрени криле*) е станал дори всекидневен.

Matuzsálemi kor, matuzsálemi korú (Битие 5: 25): “Матусал живя сто осемдесет и седем години и роди Ламеха.” А в 5: 27 четем: “А всички дни Матусалови бяха деветстотин шестдесет и девет години; и той умря.” От цитата става ясно, че в унгарския език *матусалова възраст* означава много стар човек. В българския език този фразеологизъм не се употребява. Има други народни изрази за преклонна възраст, с друга стилистична стойност – напр. *от време оно, от памети века*, – които не са от библейски произход.

Козел отпущения – bűnbak. В БФР се дава този израз с уточнението *книжовен* и със значение: “Човек, върху когото постоянно се стоварват чужди грешки, чужда вина, който изкупва чужди провинения”. Първообразът на израза е в библейския сюжет за особения обред на старите евреи, при който греховете на целия еврейски народ се прехвърлят от първосвещеника върху един козел, изгонван след това в пустинята.

За книжовен фразеологизъм смята *козел отпущения* и В. Вътв.

Според устните сведения на доц. Сава Сивриев в съвременния език този израз се употребява само във висок стил или в публицистиката. Употребата му е била по-честа през XIX век.

В унгарския език на мястото на този израз срещаме сложна дума *bűnbak*. Това е превод на немския *Sündenbock*, употребяван за първи път в немската художествена литература в едно писмо на Гьоте от 1798. Унгарският *bűnbak* се среща за пръв път през 1863. А в съвременния унгарски език тази сложна дума е във всекидневна употреба, без да се сещаме за библейския ѝ първообраз.

Тук трябва още да отбележа, че през XIX век в унгарския език често се срещат подобни преводи. В книжовния език имаме напр. *Hióbbír* (неприятни новини). Първообразът му е в Книгата на Йов – на унгарски *Jób* би следвало да бъде *Jóbbírek*, обаче това у нас е полупревод на немския *Hiobsbotschaft*, *Hiobspost*.

Sursum corda! ‘горе със сърцата’ със значение: *Не се отчайвай!* Такъв израз не може да има в българския език, защото той е свързан с богослужението на латински език. За този израз, който се употребява в книжовния унгарски, можем да сме благодарни на католическата църква. Католиците само след Втория Ватикански събор (под папството на Йоан XXIII и Павел VI) провеждат литургиите си на национален език.

Изразът *sursum corda* е оцелял от Плач на Иеремия 3: 41 – *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in coelos*, т. е. *Да вдигнем сърцата и ръцете си до(в?) небето до Бога*.

В унгарската литература *Sursum corda!* срещаме като заглавие на стихотворение при Juhász Gyula (Дюла Юхас) от ранния му творчески период през 1903. Той е католик по вероизповедание. Десетилетия по-късно другият велик унгарски поет – József Attila (Атила Йожеф), в своето стихотворение “Oda” на унгарски език използва този израз: *Emeljétek fel sziveteket!*

Разбира се, в българския и в унгарския език еднакво са в употреба такива фразеологизми, които водят началото си от Стария завет, напр. *Содом и Гомор*, *вавилонско стълпотворение*, – които обаче смятам за част от международното културно наследство.

В солидния си речник В. Въртов тълкува 1878 фразеологизми с библейски произход, сред които има в изобилие изрази от Стария завет. Въртов обаче пише във въведението на книгата си: “Този речник дава чудесна възможност на любознателния читател, който днес трудно чете Библията, да получи лесен достъп до символните, образните и словесните тайнства на нейния свят.” С други думи, той не твърди никъде, че тези фразеологизми са в употреба в говоримия български език.

С културноисторически причини, мисля, може да се обясни различната фреквентност на употребата на фразеологизмите от Стария завет в двата езика.

В православните черкви литургията се основава на Новия завет. Старият завет се чете само през страстната неделя.

Дамаскинската книжнина обработва сюжети от Новия завет. Българинът от векове по-добре е запознат със съдържанието и езика на Новия завет, отколкото на Стария завет.

В протестантските богослужения всеки път цитират и Стария, и Новия завет. Освен това вярващите заедно с хора пеят псалмите. Всичко това се провежда на унгарски език.

В края на XVI век протестантството е разпространено почти из цяла Унгария. По време на контрареформацията католицизмът се връща, но във всяко унгарско населено място смесено живеят католици и протестанти, които всеки ден общуват помежду си.

Както се вижда от това кратко изложение, в българския и в унгарския език има много съвпадения сред фразеологизмите от Новия завет. В унгарския говорим език дори за всекидневна употреба са оцелели повече фразеологизми от Стария завет, отколкото в българския. Това може да се обясни с културноисторически причини.

Литература

Biblia. Szent István Társulat. Budapest, 1976.

Hadrovics László. Magyar frazeológia. Budapest, 1995.

Szécsi Ferenc. Szállóigék. Budapest, 1936.

Szent Biblia. Károli Gáspár fordítása. Budapest, 1943.

Библия. София, 1924. *протестантска

Библия. София, 1995. *православна

Вътов В. Библията в езика ни. Велико Търново, 2002.

Калдиева-Захариева Ст. Библията във фразеологията и фразеологията в Библията и нейните преводи. // Българският език през XX век. София, 2001. 266–277.

Радев И. Библията и българската литература. Велико Търново, 1999.

Фразеологичен речник на българския език. Том 1 и 2. София 1974, 1975.

Речевые акты рекомендации

1. Статья посвящается Аттиле Холлош, известному слависту, отличному менеджеру в науке, прекрасному человеку и другу в знак признательности и глубокого уважения в честь его юбилея.

2. Прежде чем приступить к изложению вопроса, нам необходимо установить, к какому семантическому значению восходит прагматическая функция глаголов *рекомендовать // порекомендовать*. Глаголы *рекомендовать // порекомендовать* (как и глаголы *предлагать // предложить, советовать // посоветовать*) можно назвать результативными глаголами, в окружении которых воспроизводится аспектуальный акт, оформленный дательным аффективным (*dativus affectivus*). Говорящий аффицирует, т. е. оказывает воздействие на адресата, представляющего собой аспектуальный акт. (О понятии аспектуального аканта см. КРЕКИЧ 1985: 351.)

3. Рекомендация, в отличие от предложения и совета, несет в себе значение предпочтения при выборе (при сравнении). По мнению Н. Д. Арутюновой, «выбор требует мотивировки. Ее обычно ищут в практической целесообразности, удобстве, легкости, надежности, желанности и прочих частных оценках» (АРУТЮНОВА 1988: 256). В значении перформативов *рекомендовать // порекомендовать* главным мотивом при выборе является положительная оценка действия или предметов, которая скрывается в самом глаголе. Перформативы *рекомендовать // порекомендовать* несут в себе имплицитное аксиологическое значение компаратива *лучше* или суперлатива *лучше всего*. Их значение можно было бы сформулировать примерно так: *Я вам рекомендую поступить так, потому что так лучше или лучше всего*.

Выявляется, что перформатив *рекомендую* оформляет идею предпочтения при выборе: из каких-либо предметов или действий именно этот предмет или это действие рекомендуется говорящим:

(1) Парамонов. Так нынче ягода дешева, так дешева, так дешева – кому вредно и те едят! Ах, голуби, голуби! Ределя. *Рекомендую балык!* (С. Михалков. Балалайкин и К^о, V. 404). – *Господа, рекомендую кильки...* это достопримечательность! Я их сам ловил прошлым летом... (С. Михалков. Балалайкин и К^о, V. 388). – Вот. «Текстильная

промышленность». *Рекомендую*. «Работница», с новыми выкройками. *Рекомендую*. «Литература для повышения научных и экономических знаний». *Рекомендую* (В. Арро. Синее небо, а в нем облака, 245). Однако что смотреть? – Всякие там детективы, военные фильмы, футбол и хоккей с шайбой противопоказаны! *Рекомендую*: «Клуб кинопутешествий», «В мире животных» и «Спокойной ночи, малыши...» (С. Михалков. Пощечина, V. 431).

4. Значение перформативного глагола *рекомендовать*, выражающего идею предпочтения при выборе, пересекается со значением совета, данного часто специалистом (например, врачом) (2), и со значением настоятельного совета или предложения, переходящих в распоряжение или требование (3). В таких ситуациях высказывания рекомендации не передают идею предпочтения при выборе. По иллокутивной силе ситуация (1) противостоит ситуациям (2), (3). Рекомендации (1) представляют собой слабую интенцию, а «рекомендации» (2), (3) – сильную:

(2) *Рекомендую* (ср.: *советую*) ещё несколько дней полежать в постели (пример Ю. Д. Апресяна, 209). *Рекомендую* (ср.: *советую*) вам быть терпеливым (Н-Р/СС).

(3) Мосальский. Встать, дальше. *Рекомендую* (ср.: *предлагаю*; *советую*; *требую*) *отвечать правду*. Так будет короче и менее болезненно. Это вы стреляли в германского коменданта? (Л. Леонов. Нашествие, 397). Демин. Наш девиз: «Действовать на учении, как в бою!» Хорошее обращение! Раскатов. Спасибо. Обращение воинов *рекомендую* (ср.: *предлагаю*; *приказываю*) распространить по всем подразделениям. Возражений нет? (С. Михалков. Эхо, V. 646).

При анализе материала становится очевидным, что перформатив *рекомендую* может менять свое значение в зависимости от социальных причин, от нормы статуса, власти, при применении которой в обращении с людьми преобладает формальность. В интеракции старший по чину (начальник) или врач обращается к подчиненному с «рекомендацией», пересекающейся с качеством акта распоряжения. Речевые акты в ситуациях (1) можно было бы назвать качеством акта *условной рекомендации*, а в ситуациях (2), (3) – качеством акта *безусловной рекомендации*.

5. Перформативы *рекомендую* и *предлагаю* (в значении *рекомендую*) могут сочетаться с одушевленным существительным, оформленным винительным цели (accusativus finalis). Одушевленное существительное в винительном падеже является рекомендуемым адресату (или адресатам) лицом с идеей предпочтения при выборе. Значение перформатива *предлагаю* пересекается со значением перформатива *рекомендую*, который в отличие от перформатива *предлагаю* способен воспроизводить

в своем непосредственном окружении индикаторы *очень, настоятельно* и т. п., указывающие на степень проявления действия, на подчеркнутую побудительную силу одобрения:

(4) Фишер встает. – *Рекомендую* (ср.: *предлагаю*) в качестве бургомистра *господина Шметау*. Он честный инженер (Избр. сцен. сов. кино, VI. 93). – *Очень рекомендую* вам *Семенова* – исключительно расторопный человек (пример Ю. Д. Апресяна, 210). – Сейчас, товарищи, это очень большое и нужное дело. И мне кажется, что Петру Михайловичу или мне, поскольку он знает, нужно войти в эту комиссию, – волнуется Земцов. *А я предлагаю* (ср.: *рекомендую*) *Колесникова*. Он кровно заинтересован в восстановлении выговора (Избр. сцен. сов. кино, II. 467). Кузьмин. Так вот что. *Я предложу* (ср.: *порекомендую*) бургомистром *Дитриха* (Братья Тур. Губернатор провинции, 102).

Из примеров (4) выявляется, что перформативы *рекомендовать // порекомендовать, предлагать // предложить* в перформативном значении используются в обеих видовых формах.

6. Ю. Д. Апресян утверждает, что только перформативные глаголы *просить, рекомендовать* и *советовать* могут быть переданы формами сослагательного наклонения (АПРЕСЯН 1986: 211). Его утверждение нуждается в дополнении. На наш взгляд (и это подтверждает проанализированный материал), глагол *предлагать // предложить* и в перформативном значении рекомендации может быть употреблен в формах сослагательного наклонения. Прямоэмплицитный перформатив сослагательного наклонения может сочетаться как с неодушевленным, так и с одушевленным существительным, оформленным винительным цели. Форма сослагательного наклонения ослабляет иллокутивное побудительное воздействие высказывания на адресата:

(5) Драматург. Вам этого мало? Стеклобитов. Неинтересно. Гарольд (после паузы). *Я бы предложил* (ср.: *я бы порекомендовал*) *совсем другой вариант*. Драматург. Какой вариант? Вариант чего? Гарольд. Вариант вашей пьесы (С. Михалков. Постоялец, 532).

7. Значение рекомендации может оформляться и *гибридной конструкцией*. Первая часть высказывания представляет собой косвенно-эмплицитную рекомендацию. Слово «совет» в следующем гибридном высказывании означает на самом деле рекомендацию, поскольку вторичные индикаторы (*лучше, выгодней, верней* и т. п.) придают императиву рекомендательное значение:

(6) Темин. *Примите мой совет*: если увидите **постный сахар**, берите не задумываясь. Он *гораздо выгодней*, чем песок. Но ещё *лучше* какао «**Золотой якорь**» (В. Арро. высшая мера, 12).

8. Значение рекомендации может обнаруживаться в формах императива НСВ в сочетании с контекстуальным индикатором *лучше*. Компаратив *лучше* в значении выделительно-ограничительной частицы употребляется для подчеркивания предпочтительности какого-либо действия по отношению к другим. Предпочтительность при выборе, определяемая говорящим, является общим значением рекомендательных актов. В этой связи Н. Д. Арутюнова пишет следующее: «Рекомендация в отличие от запрета дает позитивную инструкцию. Предложения ОП [операционального предпочтения – Й. К.] содержат предписание в условиях альтернативы. Они используются в тех ситуациях, в которых ни на одно действие не наложено вето, а, следовательно, заинтересованное лицо располагает свободой выбора» (АРУТЮНОВА 1988: 260).

Рекомендации, оформленные императивом НСВ (7), представляют собой *слабые интенции*: говорящий оставляет последнее слово за адресатом. Адресату дается право выбора: следовать даваемой рекомендации или предпочесть другое действие, на которое не наложено «вето», или же вовсе не совершать действие:

(7) Махонин. Ах да! Забыл... И жене пока ничего не говори. Махонина. Не надо. **Не расстраивайте ее! Не надо. А лучше идите... идите к другому врачу. А еще лучше – к профессору. Идите...** Он вам что-нибудь подскажет... (С. Михалков. Пена, V. 464).

В примере С. Михалкова компаратив *лучше* используется два раза: первый раз в совете, второй раз в рекомендации. В примере (7) высказывание «*А лучше идите... идите к другому врачу*» является лишь советом, поскольку адресату (заинтересованному лицу) не предоставляется право выбора: на сопоставляемое действие наложено «вето»: «*Не расстраивайте ее!*» Первая часть высказывания имеет смысл: «*Вместо того чтобы расстраивать жену, вы лучше идите к другому врачу*». Далее говорящий, не исключая для адресата возможность обратиться к другому врачу, рекомендует ему пойти к профессору, находя это предпочтительнее: «*А еще лучше – к профессору. Идите...*».

9. Значение рекомендации может пересекаться со значением предложения (Vorschlag). Негативная оценка ситуации (положения дел) служит основанием для *рекомендательного предложения* говорящего адресату приступить к какому-либо другому совместному и положительно оцененному им действию, в котором оба интерактанта положительно инвольвированы. Выделительно-ограничительной частицей

лучше говорящий выражает свое положительно-оценочное отношение к предлагаемому им действию. Конструкции «давай/те + форма настоящего-будущего совершенного» и «давай/те + форма инфинитива НСВ» в сочетании с частицей *лучше* содержат для выражения рекомендательного (рекомендациеобразного) предложения, когда говорящий побуждает адресата (или адресатов) к совместному действию, заслуживающему предпочтения по отношению к другому действию, оцененному им отрицательно (8):

(8) Подходит к столу и замаживается на Анатолия. – Ну, ну, *пехухи!* – останавливает Сергея Ермилов. – *Давайте лучше споем.* Ну, давай, давай, запевай! (Избр. сцен. сов. кино, V. 14). Том. **Ой, как скучно!** Знаете, что? *Давайте-ка лучше играть в палочку-застукалочку* (С. Михалков. Театр для детей, IV. 34). Крестовников. **Что это мы, господа, э... товарищи, все о грустном?** *Давайте лучше выпьем живой-тальной влаги...* (Баття Тур. После разлуки, 282).

10. Императивы СВ в сочетании с компаративом *лучше* оформляют значение рекомендательного (рекомендациеобразного) совета. Они используются в тех ситуациях, где на одно из возможных действий наложено «вето»: таким образом заинтересованное лицо (адресат) не располагает свободой выбора.

Выделительно-ограничительная частица *лучше* в сочетании с императивом СВ может послужить для усиления убеждения, уговаривания: говорящий уговариванием старается склонить заинтересованное лицо (адресата) к выполнению какого-либо действия. Рекомендательный совет можно было бы, например, интерпретировать следующим образом: «*Вместо того чтобы ехать в Карловы Вары, ты лучше отдохни*» (9):

(9) Кочевряжнев. А как это понимать? Махонин. Да уж и не знаю, что тебе посоветовать. Пожалуй, ***не надо тебе ехать в эти Карловы Вары.*** Ты уж *лучше тут, где-нибудь у нас, отдохни.* В каком-нибудь сердечно-сосудистом (С. Михалков. Пена, V. 458). Двадцать человек набралось за пять минут. Когда дело было увенчано, пришел секретарь, прослышавший о заманчивых перспективах автомобильного клуба. – А что, ребятки, – сказал он, – не записаться ли также и мне? – ***Запишись, старик, отчего же,*** – ответил Авдотьев, – ***только не к нам.*** У нас уже, к сожалению, полный комплект, и прием новых членов прекращен до тысяча девятьсот двадцать девятого года. *А запишись ты лучше в друзья детей* (ср.: *Вместо того чтобы записываться к нам, ты лучше запишись в друзья детей*). Дешево и спокойно. Двадцать копеек в год, и ехать никуда не нужно (И. Ильф, Е. Петров. Двенадцать стульев, 184).

11. Частица *лучше* в сочетании с формами сослагательного наклонения придает высказыванию рекомендательное значение, если ни на одно действие не наложено «вето». С помощью частицы *лучше* говорящий, отдавая предпочтение одному из возможных действий адресата, выражает свое положительно-оценочное отношение к рекомендуемому им действию.

В рекомендациях, рекомендательных предложениях и советах сопоставляются желательные и нежелательные варианты ситуации. Компаратив *лучше* фокусирует наше внимание на желаемой и избираемой ситуации, на том, что следует выбрать для выполнения.

Рекомендации мотивированы ценностным сравнением более желательного варианта ситуации с менее желательным. «Прагматическая связанность аксиологических компаративов освобождает их от экспликации термина сравнения, если он очевиден из ситуации речи или контекста. Когда говорят *Лучше почитай! Лучше помолчи! Лучше сходи магазин! Ты бы мне лучше объяснил, в чем дело*, осуществляют сравнение с тем что адресат делает в действительности (10) (АРУТЮНОВА 1988: 281). Рекомендациеобразные предложения и советы мотивированы ценностным сравнением положительно оцененной говорящим ситуации с другой, негативно оцененной им ситуацией. А. А. Бойко, занимаясь инфинитивными придаточными предложениями с союзами *чем* и *вместо того чтобы*, обращает наше внимание на различие в их употреблении. Придаточные предложения с союзами *чем* и *вместо того чтобы* указывают, чему предпочитается то, о чем говорится в главном предложении, т. е. содержат отвергаемое действие. Отвергаться может как несовершающееся, так и совершающееся действие. Обе конструкции ведут себя одинаково в перформативных высказываниях, но в констативных («констатирующих») высказываниях, фиксирующих совершающееся действие, нормативным является употребление союза *вместо того чтобы* (11) (Бойко 1977: 111–112). Рекомендации, переданные формами сослагательного наклонения в сочетании с выделительно-ограничительной частицей *лучше*, выражают слабую интенцию (10). При экспликации сравнения, на значение *рекомендательного предложения или совета* могут наслаиваться оттенки *осуждения, упрёка или недовольства* по отношению к сравниваемой ситуации (11):

(10) На улице Зося взяла Корейко под руку: – *Мы все-таки будем дружить.* Правда? – Было бы лучше, если бы вы вышли за меня замуж, – откровенно буркнул Корейко (И. Ильф, Е. Петров. Золотой теленок, 386). Когда все было занято, один из фотографов спустил шаль и рассудительно сказал: – *Лучше, конечно, было бы*

строить эту станцию левее, на фоне монастырских руин, там гораздо живописнее (И. Ильф, Е. Петров. Золотой теленок, 345).

(11) Настасья Тимофеевна. *Чем тревожить меня разными словами* (ср.: *Вместо того чтобы тревожить меня разными словами*), *вы бы лучше шли танцевать* (А. Чехов. Свадьба, 114). Лука. *Чем эти самые слова [говорить – Й. К.]* (ср.: *Вместо того чтобы эти самые слова говорить*), *пошли бы лучше по саду погуляли, а то велели б запрячь Тоби или Великана и к соседям в гости...* (А. Чехов. Медведь, 79). – *Лекции, лекции [читаешь – Й. К.]* (ср.: *Чем читать лекции; Вместо того чтобы читать лекции*), – *поговорил бы лучше с живыми людьми* – это не социологические столбики с цифрами... (В. Шукшин. Киноповести, 273).

12. Рекомендация может быть передана *формами инфинитива НСВ* в утвердительных и отрицательных конструкциях или утвердительными *формами инфинитива СВ* в сочетании с компаративом *лучше*. Он используется в таких конструкциях в качестве предикативного наречия в функции сказуемого для передачи значения предпочтения при выборе. Инфинитив в сочетании с предикативным наречием *лучше* фиксирует настойчивую рекомендацию, оформляя при этом сильную интенцию. Форма инфинитива НСВ сигнализирует внутреннюю повторяемость монотемпорального действия, приуроченного к одному узко локализованному временному плану, к одной ситуации (12), а форма инфинитива СВ в позиции конкретного факта указывает на результат действия, на достижение которого говорящий нацеливает адресата (13). Отрицательная форма инфинитива НСВ в сочетании с предикативным наречием *лучше* передает *рекомендацию не делать чего-либо*. При отрицании она несет в себе частное видовое значение обобщенного факта: выполняет лишь назывную функцию. Поскольку событийная функция отсутствует, совершение действия не ожидается (14):

(12) – *Может, переедем в другой город?* – сказал Никита Псов, наименее умный из граждан. – *Лучше стрелять в небо из пушек*, – предложил мосье Подлинник, – и *разогнать таким образом тучи* (И. Ильф, Е. Петров. Необыкновенные истории из жизни города Колоколамска, 49).

(13) – Я на минуту отойти хотел, буквально на минуту... – *Лучше наверно, ее дожидаться*. А то подойдут, а мне что объяснить? Подождите. Она сказала, что быстро... (В. Сорокин. Очередь. Огонек № 46, 10).

(14) – Вот что, Дубок, давай-ка, брат, по-хорошему, – нетерпеливо перебивает его Дронов. – *Тебе и Кацу лучше завтра на собрание не приходиться* (Изб. сцен. сов. кино, II, 399).

13. Побудительное значение рекомендации передается предположительно-вопросительным предложением типа «*не лучше ли тебе/вам...*». Говорящий, сравнивая разные возможные ситуации, взвешивает, какая из них является более предпочтительной, он не желает принять на себя всю ответственность за последствия своей рекомендации и поэтому оказывает подчеркнуто слабое интенциональное воздействие на адресата, предоставляя ему полную свободу выбора (15):

(15) – Это вы хорошо делаете, – продолжал он, – **что больную навещаете; только не лучше ли вам** ее в больницу перевести? – Она слишком слаба: ее нельзя тронуть (И. Тургенев. Рудин, 7). Басманов. *Не уйти ли тебе лучше?* Анна. Куда мне теперь уйти? (А. Толстой. Иван Грозный, 529).

14. Качество акта: *рекомендация не делать чего-либо*. Отрицательные повелительные формы НСВ в сочетании с выделительно-ограничительной частицей *лучше* могут передавать рекомендательное значение, если на отрицаемое действие не наложено «вето», т. е. если оно (отрицаемое действие) не запрещено. Адресат может поступать по своему усмотрению: он может выполнить намеренное действие или, последовав рекомендации говорящего, не выполнять его. Выбор выполнять / не выполнять действие остается за адресатом. Говорящий выражает лишь свое мнение о том, что он считает более предпочтительным невыполнение действия (16):

(16) Анна. **Мой совет, подумай хорошенько, раньше чем жениться на твоей Жульете. А лучше всего совсем не женись** (Импликация: Ты должен хорошенько подумать, прежде чем жениться на Жульете, но будет лучше всего, если ты совсем не женишься). Князь. Князь. Благодарю вас, тетушка, за совет (А. Толстой. Касатка, 117). – *Нет, лучше не читай*. Учиться плохо будешь и блажной сделаешься. Говорят, от книжек даже с ума сходят (Импликация: Конечно, ты можешь читать, но лучше не читай, поскольку учиться плохо будешь, блажной сделаешься и от книжек с ума сойдешь.) – Ты ж не сошел! – Я ещё молоденький. Может, еще сойду... – Брось тогда читать. – Я пробовал. Тянет (В. Астафьев. Кража, 447).

15. Перлокутивная цель рекомендации осуществляется подобно предложениям или советам либо невербальными (17), либо вербальными средствами (18). Широко распространены положительные ответные реплики на побуждение к совместному действию при употреблении конструкции *давай/те + инфинитив НСВ*. В ответной реплике, оформляющей значение согласия, используется лишь *частица давай/те*:

(17) Рыбаков смущенно поглядел на свои запачканные руки: – *Вы бы лучше варежку надели...* Девушке смешно, *она надевает варежку*, и, уже улыбаясь, снова протягивает руку: Забелина Маша (Н. Погодин. Свет над Россией, 61).

(18) – *Давай лучше пить чай*, – предложил он. – *Давай* (В. Распутин. Рудольфио, 41). Не будем говорить о прошлом, – ласково останавливает его Пересветова. – *Давайте лучше говорить* о будущем. – Согласен. Сейчас скажу... (Изб. сцен. сов. кино, 478).

16. В заключение хотелось бы подчеркнуть, что перформативный глагол *рекомендовать*, выражающий в своем основном значении предпочтение при выборе, в своих побочных (периферийных) значениях пересекается либо со значением *совета*, данного часто специалистом (например, врачом), и со значениями настоятельного совета или настоятельного предложения, переходящих в *требование* или *распоряжение* (приказание).

В имплицитных перформативных высказываниях значение рекомендации может пересекаться со значениями *предложения* и *совета*.

Из вышеприведенных рассуждений выявляется, что понятие значения расширилось «*претерпев* дальнейшую прагматизацию», оказавшись связанным с *намерением говорящего* произвести некоторое воздействие на адресата. Лингвистическая философия (философия «обыденного языка») включила в круг своих интересов динамический аспект речи: установки (интенции), их взаимодействие с пропозициями, ситуативные условия и цели коммуникации. Одним из результатов этого направления явилась и теория речевых актов, связанная с именами Дж. Остина (1962) и Дж. Серля (1969).

Литература

АПРЕСЯН Ю. Д. Перформативы в грамматике и в словаре. // Известия Академии наук СССР.

Серия литературы и языка. № 3. Т. 45. 1986. 208–223.

АРУТЮНОВА Н. Д. Типы языковых значений. Оценка, событие, факт. Москва, 1988.

БОЙКО А. А. К употреблению союзов *чем* и *вместо того чтобы*. // Вопросы русской аспектологии II. Тарту, 1977. 111–115.

КРЕКИЧ Й. Что такое результативность? // Studia Slavica. Budapest, 1985. 347–356.

AUSTIN J. L. How to Do Things with Words. Oxford – New York, 1962.

SEARLE J. R. Speech Acts. An Essay on the Philosophy of Language. Cambridge, 1969.

A „feltámadás” jelentésalakzata
Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* című regényében

A *Bűn és bűnhődés*ben megformálódó „feltámadás”-gondolatkör szemantikai körülhatárolásának egyik legfontosabb lépéséül szolgál, ha értelmezzük a regény főhősének, Raszkolnyikovnak a műben megjelenített álmait. Mivel e vizsgálatra, illetve az onnan fakadó következtetések alkalmazására és újabb szempontokkal való kiegészítésére korábbi munkáimban (KROÓ 1993, 1994a, 1994b, 1995) más-más kérdésfelvetések keretében¹ már több ízben sor került, a probléma részletes tárgyalására jelen tanulmányban nem térek ki. Az eddigi vizsgálódások során levont következtetéseim vázolója mindazonáltal elengedhetetlen, mivel ezekre alapozva folytatom a téma kibontását², a *feltámadás*³ jelentésalakzat további vonásainak bemutatásával.⁴

Az elemzések tanúsága szerint az álomleírások szemantikai funkciója abban rejlik, hogy következetesen kiépülő jelsorokkal jól körülhatárolható szemantikai átalakításokat működtetnek. Az egymással összehangolt jelentésmódosulások rendszerében bontakozik ki az az invariáns, mely a *halál* → *élet* váltásként ragadható meg, és amelyet a feltámadás-modell legáltalánosabb és legegyszerűsítettebb transzformációs képletének tekinthetünk. A feltámadást mint transzformáción megalapozódó jelentésalakzatot értelmezve természetesen az is tisztázásra szorul, hogyan társulnak a regény bizonyos cselekményegységei a jelentésformáció egyes elemeihez, illetve azok átalakulásához. Megállapítható, hogy a transzformációs tengely egyik, a *halál* gondolatát érvényesítő pólusán található az ábrázolt világ jegyének minősülő *külső ütés*: a mű eseménytörténeti szintjén megjelenően az a típusú ütés,

¹ Ld. egymással összefüggésben: 1993 – a Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés* és Puskin: *A pikk dáma* c. művekben kialakított *belső ütés* → *külső ütés* szemantikai váltás összevető poétikai vizsgálatát; 1994a – a *feltámadás* motívum- és szüzsés változatainak nyomon követését a *Bűn és bűnhődés* néhány szereplő-figuráján keresztül; 1994b – a *szó* motívum többrétegű strukturálásának és a *feltámadás* jelentésalakzatba formálásának a tanulmányozását a *Bűn és bűnhődés*ben; 1995 – Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* c. regényében és *Örök férj* c. kisregényében a főhősök kiemelt álomleírásainak összehasonlító motívumvizsgálatát az *ütés*, a *csend* és a *szó* motívumvariánsaira és azok szüzsés kibontakozására történő összpontosítással.

² Az álmok újabb vizsgálati aspektusok mentén folytatott leírását a hazai kutatásban azóta ld. JAHL 1998; SZEKERES 2002a, 2002b, részben: 2003. A *Bűn és bűnhődés*ben szereplő raszkolnyikovi álmok kutatástörténetéről és a dosztojevszkiji álommegjelenítések értelmezéséhez kapcsolható írásokról részleges szakirodalmi felsorolást ld. ВУДФОРД 1999: 143–144. A tanulmányban említeteken kívül ld. még ТОРОП 1984, különösen: 149–150.

³ A motívumokat és jelentésegységeket, továbbá az idézetten belül saját kiemeléseimet a tanulmány egészében kurzív jelöli.

⁴ E tanulmány az OTKA támogatásával, a T038011 számú kutatási program keretében készült.

amely szinte mindegyik szereplő – közöttük Raszkolnyikov, Dunya, Szonya, Marmeladov és Katerina Ivanovna – sorsát sújtja, és amelynek szimbólumértékű megfogalmazását adja Raszkolnyikov első álmában a védtelen lovacska ütlegelésének és halálra hajszolásának Raszkolnyikov viszontreakcióira vonatkoztatott leírása (vö. KROÓ 1993, 1994b: 197, 1995: 129; SZEKERES 2002a, 2002b). A szemantikai tengely ugyanezen pólusán kristályosodik ki a *külső ütéssel* értelmi ekvivalenciát alkotó *régi szó*, mely a regény cselekményvilágában a fennálló „rég” világ működését biztosító, normaként bevett gyakorlatot képviseli. A *régi szó* ↔ *új szó* ellentétet már önmagában Raszkolnyikov világfelosztása magában rejti: a hős az embereket két csoportra választja szét. Egyikbe tartoznak az „engedelmese”, a „szófogadók” (1981: 307, 309) a másikba pedig azok, akik „újat mondanak” a világnak. Az „engedelmesség” orosz megfelelője, a „*послушание*” (1983: 225, 226⁵) a *meghallgatás* jelentését örzi tövében. Az oppozíció ekként a *létező szó meghallgatója*, illetve az *új szó megteremtője* között vonja meg a határt, ami implikálja a *régi szó* ↔ *új szó* szembeállítást. A megnevezett hősök a „rég” szót” képviselő világ zsákutcáiból való kitörésük, új élethelyzetbe való átkerülésük megvalósítása érdekében különböző, a regényben cselekményesen modellált megoldásokat keresnek. A *régi világhoz tartozó külső ütés* és *régi szó* így a jelentéstranszformáció kiinduló szakaszában a *kimenettel*, a *kijutással* (*выход*) kapcsolódik össze. A *kimenetel* költői jelentését a regény cselekményanyaga a hősöknek olyan kísérleteként azonosítja, amely a *külső ütés* (és a vele szinonim *részvét*) törvényében megtestesülő *régi szó* világából történő kijutásra irányul – az ábrázolt események szférájában e törekvés kétségkívül kudarcra ítéltetik. A szemantikai tengely másik, az *életet* reprezentáló pólusán jelenik meg a *belső ütés* (*önütés*), a *belső szó* és az a *kimenetel*, mely a *valós, érdemi kijutással*, a *feltámadással* fűződik egybe. Így a *halál* → *élet* transzformációs invariáns három egymással szorosan összefüggő variánsa a következő jelentéstranszformációkat fűzi egybe: 1. *külső ütés* → *belső önütés*, 2. *régi szó* → *új szó*, 3. *sikertelen kimenetel* → *valós kimenetel* (*feltámadás*). Az álomleírások nem csupán ezeknek a transzformációknak a jelölésében és véghezvitelében játszanak fontos szerepet. Az álomlátás maga cselekményes anyaggá válik és az elvont szemantikai átalakulásokhoz illeszkedik. Mindezek eredményeképpen maga az *álom* is az *élet*, a *feltámadás* értelmébe lényegül át. A *feltámadás* Raszkolnyikov „képtelen” (10) álmát, a gyilkosság tervét és kivitelezését („*безобразную мечту*”, 5) leváltva, a *régi álom* → *új álom* átalakulási folyamat végpontjaként bizonyul érvényesnek.

⁵ A továbbiakban zárójelben ld. a hivatkozott orosz és magyar kiadások alapján megadott lapszámokat. A magyar szövegvariáns esetében többször előfordul, hogy az idézési alapul vett fordítástól eltérően, saját változatban közlöm a szövegrészt, amit „vált.” jellel jelölök. Kettős szöveg-hivatkozás esetén az első lapszám a magyar, a második az orosz kötetre utal.

A teljesség igénye nélkül megjelölt, szüzsés alakzattá összekapcsolódó transzformációváltozatok közül a *kudarcra ítélt kimenetel* → *valós kijutás (feltámadás)* jelentésváltás alaposabb vizsgálata látni engedi, hogy a folyamat valójában nem kétfázisú⁶. A regény ugyanis a halál állapotából való kijutási kísérlet, a hamis sorskilépés (*kimenetel/1*) és az igaz feltámadás (*kimenetel/2*) mellett a *kimenetel* motívumvariánsával, a *világból való kinnlevés*, a *térfosztottság* jegyével határozza meg magát azt a kiinduló állapotot is (*kimenetel/0*), mely a hősök élethelyzetének motívumjegye. A szereplők esetén kitzasztottsága egyértelműen magának a régi világnak a halottságában, a „régii szónak” a törvényében gyökerezik. A *kimenetel* szemantikai szüzséje (a motívum transzformációsora) ennek megfelelően a következőképpen rögzíthető: *kimenetel/0* → *kimenetel/1* → *kimenetel/2*. *Kimenetel/0*-hoz a hősök kitzasztottságának, otthontalanságának, harmóniából való kívülrekedtségének cselekménymotívumai rendelődnek a regény eseményvilágában (ld. pl. Raszkolnyikov kényszerű távozását az egyetemről, Dunya és édesanyja kiköltöztetését régi lakásából vagy Marmeladov otthontalanságát). *Kimenetel/1* a cselekmény világában a hősök kiütkeresésének folyamatoként válik megfoghatóvá, mely kivétel nélkül hamis kiüt⁷ megtalálásába és a legtöbb esetben tényleges felvállalásába torkollik (ld. Raszkolnyikov gyilkosságát, Marmeladov iszákosságát, Katyerina Ivanovna másodszeri férjhezmenetelét, Szonya prostitúcióját, Dunyának a végső pontig tartó elszánását, hogy férjhez menjen Luzsinhoz). Az első, torz kiütkeresést, melynek több szereplő vonatkozásában a különféle ismétlődési változatai is megjelennek, váltja le minden hivatkozott esetben a második kiütkeresés – ennek eredménye lesz a megtalált kiüt, mely cselekményes megjelenésében legtöbbször igen egyszerű formát ölt (ld. pl. Katyerina Ivanovna Szonyára vonatkozó önitéletének és egész élete tanulságát számba vevő értékelésének a megszületését a halál előtti utolsó pillanatokban). E *feltámadás* majdnem minden központi szereplőt érintően megfogalmazódik a műben, az alakokhoz kötött motívumtranszformáció-sorok zárópontjaként. Közülük az alábbiakban a Marmeladov alakjára épülő transzformációs modellnél (a következőkben ld. rövidítve: Marmeladov-modell) fogok megállni, és ennek fényében igyekszem árnyalni Raszkolnyikov feltámadásának poétikai értelmezését.

A *kimenetel* jelentéstranszformációjára irányítva a figyelmet azt a szövegrészt tanulmányozom, melyben még a gyilkosságot megelőzően megjelenik Marmeladovnak önmagáról szóló elbeszélése (1. rész: 2. fejezet). Panaszában Marmeladov önnön élethelyzetét, a regény többi szereplőjével rokon szegénységét a *világból való kényszerű kinnlevés ál-*

⁶ Érdemes itt emlékezni arra a koncepcióra is, mely szerint a *kimenetel* (выход) rögtön Raszkolnyikov első cselekvéseként tárul elénk. КАЦМАН 1999: 167.

⁷ A *hamis kiüt* és az *igazi kiüt* motívumainak szétválasztását és a *kiütatlanság* motívumának megjelölését ld. ТОПОРОВ 1995 (korábban már 1973-ban).

lapotaként azonosítja: „A koldust nem is bottal *űzik el*, de seprűvel *kergetik ki* az emberek társaságából” (18; vö. „выгоняют”, „выметают из”, 12). *Kimenetel/0*-hoz szorosan hozzákapcsolódik a *kiúttalanság* („nincs már kihez, nincs már hova menjen”, 20; „не к кому [...] идти больше некуда”, 13⁸), mely, többek között, a „semmi sem *jön ki* a dologból” (vált., vö. 19; „из сего ничего не выйдет”, 13) formájában jelenik meg a vizsgált motívum félreérthetetlen változataként. Marmeladov a helytől és úttól való megfosztottságot mint a részvét terének hiányát jelöli meg: „Ó, bárcsak *megszánna* [...] hiszen minden ember számára kell, hogy legyen egy olyan *hely, ahol* még őt is *megszánják*” (vált., 21; 14). E gondolat fényében magától értetődőnek tűnik, hogy Marmeladov „kiútja”, az együttérzés terének megteremtését célzó ivás éppen a hősnek kijáró részvét érzésének előhívására hivatott: „azért is iszom, mert az ivásban *együttérzést és érzelmet* keresek” (vált., 21; 14; vö. a Raszkolnyikovhoz intézett kérdéssel: „Őn talán sajnál most engem? No, mondja, uram, sajnál, vagy nem? [...] Tölteni akart, de nem volt már mit, üres volt az üveg”, 30; 20). „Az ivásban együttérzést és érzelmet keresek” közvetlen kontextusa ugyanakkor a „részvétet” olyan érzésként azonosítja melynek alanya Marmeladov, s amely Katyerina Ivanovnára irányul: „Katyerina Ivanovna reggeltől estig dolgozik, súrol, mos meg gyerekeket mosdat [...], és gyenge a melle, tüdőbajra hajlamos, és én ezt mind *átérezem*, vagy azt hiszi tán, hogy nem *érezem át*? És minél többet iszom, annál erősebben érzem. Azért is iszom, mert az ivásban *együttérzést és érzelmet* keresek” (21; 14). A gondolat kifejtés különösségét az adja, hogy az ivás mint a részvét terének megtalálási kísérlete szűkebb és tágabb jelentéskörnyezetében más-más értelmű. A tág kontextus Marmeladov önmagára irányuló részvétkeresésének vágyát emeli ki, melyet a kiinduló térfosztottságból (*kimenetel/0*) való *eredménytelen kijutásként* (*kimenetel/1*) határoz meg. A közvetlen kontextus, ezzel szemben, a *kívülről jövő részvét* helyére a *belülről megteremtett és a világ felé fordított együttérzést* állítja. Ennek az együttérzésnek az érzelmi magja az a szenvedés, mely a másik szenvedéséből fakad (сострадание). A két jelentés egymáshoz való viszonya egy olyan lényeges szemantikai transzformációt jelöl ki, mely a vizsgált *feltámadás*-modell egészének sajátosságát domborítja ki: az emberre irányuló *külső teremtés* (jelen esetben a *részvétben kívülről való részesülés*) a *belülről végrehajtott teremtés* motívumára cserélődik. E motívum is a térhez kötődik: jelentése egyértelműen elválik a *hamis kiúttól*, vagyis *kimenetel/1*-től. A *teremtésnek* az *önteremtésbe* történő átfordítása a *külső* → *belső* váltásként valósul meg, ami teljes mértékben megfelel a korábbiakban részben már bemutatott transzformációs vál-

⁸ A motívum értelmezését a *cselekvés szükségessége és a morális választások alternatíváitól való megfosztottság* konfliktusán keresztül ld. KOVÁCS 1985: 74. Raszkolnyikov morális alternatíváinak kérdésköréről mitopoétikai kutatási kontextusban ld. ANDERSON 1986: 58.

tozatoknak: vö. *külső ütés* → *belső ütés*; *külső, régi szó* → *belső, új szó*; *külső ismétlés* → *belső ismétlés*.

A jelentésváltás a Marmeladov-modellben szakaszosan, következetes kibontásban zajlik:

1. „– Mért szánjunk, mi? – kiáltotta neki oda a kocsmáros [...] – Hogy mért szánjatok? Miért? – jajdult fel Marmeladov [...] mintha éppen erre a szóra várt volna. – Hogy mért szánj, azt kérde? Igazad van, nincs miért szánnotok. Megfeszíteni kell engem, keresztre feszíteni és nem száni. De feszítsd meg, bíró, feszítsd meg, és megfeszítvén szánjad! És akkor én magam megyek hozzád, hogy megfeszíts, mivelhogy nem a vigasságot szomjúhozom, hanem a bánatot és könnyeket!” (vált., 30; 21). A vizsgált szegmentum az *együttérzés* helyére a megfeszítésben testet öltő *ítéletet* és az ennek nyomán ébredő *részvétet* állítja („feszítsd meg, és megfeszítvén szánjad!”). Ítélethozóként Marmeladov két alanyt jelöl meg – egy külső „bíró” („судия”), majd másodikként saját magát. Az ítéletet mint kívülről érkező ráérettetést fogadja el: „De feszítsd meg, bíró, feszítsd meg [...] És akkor én magam megyek hozzád, hogy megfeszíts”.

2. A transzformációsor második eleme megismétli a *külső ítéleten* alapuló, kívülről érkező *részvétet*, s e részvét teremtőjeként Istent nevezi meg: „az szán meg bennünket, aki mindnyájunkat megszánt, aki megért mindent és mindeneket, ő az egyedüli, ő a bíró” (vált., 30; 21).

3. A harmadik elem szemantikailag két irányba ágazik. Egyrészt újrafogalmazza az *isteni ítélet* és *részvét* összekapcsolását, oly módon, hogy a *részvétet* a *megbocsátásba* transzformálja. Az „ő az egyedüli, ő a bíró” szegmentum közvetlen folytatásaként következik: „És eljön ama napon és megkérdi: »Hol a leányzó, aki rossz, köhögős mostohájáért és a más kisgyermekéiért odaadta magát? Hol a leányzó, aki hitvány, részeges, földi szülőapját megszánta, nem irtózáván annak baromiségától?« És így szól: »Jöjj, egyszer már *megbocsátottam*... Egyszer már *megbocsátottam*... Most ismét *megbocsátatnak* neked a te számos bűneid, mivelhogy nagy szeretet vagyon tebenned...« És *megbocsát* az én Szonyámnak, tudom, hogy *megbocsát* neki. [...] És *ítél* mindeneket, és egyaránt *megbocsát* a jóknak, a gonoszoknak, a bölcseneknek, s a jámboroknak” (vált., 30–31; 21). Másrészt ez az elem átvezet a következőhöz, a negyedikhez azáltal, hogy a Szonyának kínált megbocsátást olyan cselekvés eredményének tünteti fel, amelynek ágense maga Szonya: „»Hol a leányzó, aki [...] odaadta magát? Hol a leányzó, aki [...] megszánta [...]« És így szól: »[...] most ismét *megbocsátatnak* neked a te számos bűneid, *mivelhogy* nagy szeretet vagyon *tebenned*...«”. A kívülről érkező megbocsátó ítélet, mint látható, hangsúlyosan azon alapul, hogy korábban maga Szonya hozza meg ugyanezt az ítéletet a világra vonatkozóan. A sze-

mantikai híd, melyen a harmadik elem átvezet a negyedikhez nem más tehát, mint a *külső ítélet* → *belső ítélet* motivációs logika teljes megfordítása az első elemhez képest. Ott Marmeladov önítélete a külső isteni ítélet folyománya volt: „De feszítsd meg, *bíró*, feszítsd meg [...] szánjad. *És akkor én magam* megyek hozzád, hogy megfeszíts”; a jelentésátalakítás e szakaszában viszont már az isteni ítélet válik következményévé annak az ítéletnek, melynek megalkotója maga az ember, s amely immár a világhoz szól.

E ponton fontos emlékeznünk arra, hogy a gondolatkifejtés szóban forgó harmadik szakasza a vizsgált jelentésváltás-sorban csupán közbülső elemet, s nem szemantikai zárást képvisel. A regény cselekményvilágának egésze ugyanis a világ iránt tanúsított *részvétet* a történések motivációs nézőpontja szerint jelentésbelileg a *külső ütés* mellé helyezi.⁹ A részvét a raszkolnyikovi világ igazságtalan, megváltoztatandó törvényei, a „régí szó”

⁹ Ennek megfelelően rendeződik szemantikai összhangba a *tehetetlenség* jegyén keresztül Raszkolnyikov kettős gesztusmegnyilvánulása (az erőszakra válaszoló fenyegető ökölfelemelés és az áldozatot védelmezni próbáló együtt érző, gyengéd csók mozdulata) a lovacska halálra hajszolását leíró álomban. A *részvétnak* (a másikkal való érzelmi azonosulásnak) és az *ütésnek* (a másik drasztikus elkülönítésének, a kívülhelyezkedés és -helyezés erőszakban megnyilvánuló aktusának) a jelentésekvalenciája illeszkedik ahhoz a cselekményes szerepcseréhez, mely Raszkolnyikov három kiemelt álmának szekvenciájában követhető nyomon (vö. KROÓ 1993, 1994b: 196–198, 1995: 129). Eszerint az ütés cselekményével az említett kancaölést bemutató álomban még azonosulni nem tudó, az ütlegelés ellen mind a részvét kifejezése, mind az erőszak (az ökölfelemelés) útján lázadó Raszkolnyikov saját tettét, az anyóka meggyilkolását újrajátszó álmában (korábbi leírásaim közül a legrészletesebben ld. 1995: 130–137) már maga kerül az ütó szerepkörébe, olyan áldozatot ütlegelve, akinek ellentmondásos alakvonásai – csendessége, illetve a csöcseléket jellemző hangos, artikulálatlan nevetése – egyrészt a világ „csendes”, „megbékélő” „szelíd” (a hősből részvétet is előhívó) felét minősítő szemantika jegyekhez közelítve vetítik ki a hős világértésének jellemzőjét (a szelíd együttérzést), másrészt a másokat erőszakosan pusztító „ütőkre” jellemző alakattribútumokon keresztül a hőst az „ütés” gyakorlóival rokonítják. Mindehhez még az is hozzátartozik, hogy nemcsak maga Raszkolnyikov s szemantikai alakmása, az anyóka bizonyul mind csendesnek (az adott motívumvilágban értsd: *szelídnek*, *áldozathozónak*) és artikulálatlanul hangosnak (az adott motívumvilágban értsd: erőszakos „ütő” szubjektumnak), hanem maga a „csöndes álom” a csendesek alakjának Raszkolnyikov részéről történő megfejtéseként nyer értelmet a regény jelentésvilágában. A *csönd* tehát Raszkolnyikov lelkének részeként egyszerre jellemzi a „csöndes” Szonyákat, Dunyákat és Lizavetákat, valamint elpusztítóikat; ez utóbbiak közül egyet az anyóka testesít meg, aki Raszkolnyikov lelkének vonásait láthatóvá téve maga is örzi a *csend* jegyét. Raszkolnyikovnak arra kell rádöbennie, hogy éppen ütlegelésével hangosítja ki az artikulálatlan hangot, a kommunikációs „zörejt”, mely közvetlenül nem lehet azzal az „új szóval” azonos, melynek kimondására törekvése eredetileg irányult. Raszkolnyikov *csendessége* (vö. a gyilkosság leírásának motivikus kidolgozásával) eredményét tekintve így az *ütés* mellé kerül egy olyan szemantikai skálán, ahol a *csönd* jelentése átalakul: a *részvét* helyett a *halál* értelmével töltődik fel. (A *részvét* és az *ütés* sajátos jelentéstársításáról a további poétikai argumentációt ld. a későbbiekben). A *részvét* // *halál* jelentéstársítás módosításában ragadható meg a *részvétnak* az a transzformáló jelentésmeghatározása, mely szemantikai attribútumként elsődlegesen a „feltámadt” Raszkolnyikov alakjához kapcsolva válik majd érvényessé a regényben. Vö. a dolgozatom végén az Epilógusból vett idézetben foglalt egyik átalakítással, melynek tanúsága szerint a *részvét* egy olvasatban olyan *szerelemmé* / *szeretetté* transzformálódik, mely már ténylegesen a *halál* birodalmából vezet ki. Amikor Raszkolnyikov Szonya elé borul, a lány „az első pillanatban megrémült, arca *halott-merev* lett. [...] De tüstént [...] Kimondhatatlan *boldogság* ragyogott fel a szemében [...] tudta, hogy Raszkolnyikov *szereti*” (654; 478).

közvetett fenntartójának s nem a világot átteremtő, megváltó gesztusnak minősül, így kiinduló formájában (részletesebben ld. később) semmiképpen sem tekinthető a *feltámadás* szemantikai jegyének.

4. A sor negyedik eleme az *isteni megbocsátás* és *együttérzés* motívumaként megjelenő *odaszólítást* – „És így szól: »Jöjj!« – a *kiszólítás* és *kijövetel* motívumaival egészíti ki: „bennünket is maga elébe szólít: »Lépjetek ki ti is – mondja – Lépjetek elő, részegesek, lépjetek elő, gyengék, lépjetek elő, szégyentelenek!« És mi mindannyian *kilépünk*, szégyenkezés nélkül, és *kiegyenesedünk*. Ő pedig szól: »Mocskosak vagytok ti, baromnak ábrázatát és annak bélyegét viselitek, de azért most *jöjjetek* énhozzám!«” (vált., 30–31; 21¹⁰). A *megbocsátó Istenhez való odalépés* a regényben a későbbiekben idézett Lázár-történetből a *feltámadás* motívumát előlegezi meg a *kilépés* (*выход*) és a *felegyenesedés* (*цмать*¹¹) összekapcsolásával. Ez a *kimenetel* immár a *hamis kiútból való kilépést* jelenti (előlépnek a „részegesek”, akik megszűnnek „részegesek” lenni). Isten megbocsátásának okára rákérdeznek az azt nem értő „bölcsek” és „józan elméjük”¹²: „»Uram, mért bocsátod ezeket a színed elé?«” Isten válaszában rajzolódik ki a vizsgált szemantikai transzformáció végpontja: „»Azért, ti bölcsek, azért, ti józan elméjük, mert nincsen közülük egy is, aki magát erre méltónak ítéli!«” (31; 21). Ismét az ember jelölődik tehát meg annak a cselekménynek az ágenseként, mely Isten megbocsátásához vezet. E cselekmény azonban már nem a részvét, hanem az ítélet, és az ítélet ekkor már nem a külvilágra, hanem az ítélőre magára vonatkozik. Olyan önítélet, olyan belső szó, mely az isteni szó megszületésének a záloga, annak kezdeményezője. Olyan belső szó, mely teremtőerővel bír: általa az ember önmagát támasztja életre. Az önteremtéshez három motívumot kapcsol a szöveg – a *le-/odaborulást*, a *sírást* és a *megértést* (*прпнать, заплакать, понять*) –, s közülük az utolsó válik a lehangsúlyosabbá: „És kezét nyújtja felénk, mi pedig *ráborulunk sírva...* és *mindent megértünk!* Igen, akkor *megértünk mindent!* És a többiek is *megértenek...* Katyerina Ivanovna is... Ő is *megérti*. Uram, jöjjön el a te országod!” (vált., 31; 21).

Katyerina Ivanovna nevének említése természetesen visszakapcsol a vizsgált transzformációsor legelejéhez: „ó, bárcsak megszánna engem!”, melyen keresztül e női szereplő-figura Isten alakjához kerül közel, akinek szavát (szánó, megbocsátó ítéletét) Marmeladov önítélete hívhatja életre. Ugyanez a szegmentum ugyanakkor előreutal az asszony halálát leíró

¹⁰ Vö. a „выход” ötszörös ismétlésével az orosz szöveg vonatkozó szegmentumában: „»Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!« И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: »Свиньи вы! [...] но придите и вы!«” (21).

¹¹ Vö. a saját fordításváltozatomban szerint „kiegyenesedünk”-ként megjelenített „станем” szót, mely „felállunk”-ként is tolmácsolható, és ebben a jelentésében még közvetlenebbül kapcsolódik Lázár feltámadásának a regényben megidézett szövegéhez.

¹² A „премудрые” és a „разумные” motívumok összekapcsolására a keresztény egyházi irodalomban ld. példaként in: ЛЕБЕДЕВ 2002: 48.

szövegrészre is, amely az életet záró utolsó pillanatokban megérkező megértést ábrázolja: „Ránézett szenvedő arccal – Kiszíttuk a véredet, Szonya...”. Az önítéletnek e megfogalmazását követi az isteni megbocsátás gondolatát felvető közléssor: „Micsoda? Papot? Nem kell... [...] Nekem nincs bűnöm... Az Isten enélkül is meg kell, hogy bocsásson... Ő tudja, mit szenvedtem... És ha nem, hát nem kell a bocsánata!” (vált., 516; 378–379). Katyerina Ivanovna azon korábbi önítelő szavainak kontextusában, melyek éppen a szenvedés reflektálásából fakadnak fel – vö. „Ránézett *szenvedő* arccal [...] mit *szenvedtem*” –, az isteni megbocsátásnak a szenvedésre hivatkozó feltételezése már úgy értelmezendő, hogy annak forrása éppen az önítélkezés. Katyerina Ivanovna alakja a jelentés síkján így lényegül a megbocsátó ítéletet hozó Isten poétikai figurájába, mely az isteni cselekvést, az isteni szót előszólítani képes *ember önteremtő képességét* példázza szemantikailag.

Raszkolnyikov önteremtő álmai a hős feltámadását, önmagának és a világnak a megértését olyan *szóteremtési folyamat*ként határozzák meg, mely a *külső ütés belsőbe fordításával* megy végbe. Ehhez hasonlatosan a haldokló Katyerina Ivanovna alakjához is az *ütés* kapcsolódik: „Megbotlott futás közben és elesett [...] De amikor Katyerina Ivanovnáat jobban megnézték, látták, hogy nem a kövön *ütötte meg magát*, mint ahogyan Szonya hitte; a járdán pirosuló vér a torkából ömlött, a melléből jött” (514–515; 377). A vér ugyanazon szájából ömlik, amelyből a Szonya sorsára vonatkozó megértést tanúsító önítelő szavak törnek elő, és amely a halál pillanatában nyitva marad: „Sárgásfehér, aszott arca hátraesett, *szája kinyílt*, lába görcsösen elnyúlt. Egyet sóhajtott, mélyen, nagyon mélyen, és *meghalt*” (518; „пот раскрылся [...] и умерла”, 380). A száj kinyílása, mely a jelenet egész kontextusában az önítelő szavak kimondásával fűződik jelentésegységbe, hangsúlyosan elkülönül a *kő*höz kapcsolódó *külső ütéstől*: vö. „nem a kövön *ütötte meg magát*”¹³. A *kő*vel kapcsolatosan emlékeznünk kell arra¹⁴, hogy e motívum jelentése a regényben, a többihez hasonlóan, egy transzformáció folyamatában formálódik meg. A *követ* első jelentésében a *külső ütéssel*, a *régi szóval* rokonítja a szöveg: ld. Raszkolnyikov esetében a *követ*, mely alá a lopott holmit rejti, valamint Szonyánál az inadekvát *kiútként* megjelölt „megkövesedett szívét” („окаменелое сердце”). A *kő* másik értelmében, a transzformáció végpontját reprezentáló *élet* jelentéséhez kapcsolódóan elevenedik meg szemantikailag a feltámadó Lázár

¹³ Szembetűnő és érthető, hogy a Katyerina Ivanovna szájából elhangzó szavak – „Уездили клячу!.. Надорвала-а-сь!”, 380; 518 – a „кляча”-szóhasználatlaltal éppen Raszkolnyikov első álmára utalnak vissza (ld. erről SZEKERES 2002b: 153), melyben az adott kifejezés a halálra utlegetelt lovacska egyik megjelölőjeként szerepel. Ugyanis ez az álom indítja útjára Raszkolnyikov „feltámadását”, amelynek egyik szemantikai jellemzője a *külső ütésnek belső ütésbe* való átfordulása. Katyerina Ivanovna halálának Raszkolnyikov álmára történő rávetítését az *ütés* motívumán keresztül ld. KROÓ 1994a: 437–438.

¹⁴ A *kő* motívumnak a *Bűn és bűnhődés*ben betöltött szerepével már kiterjedten foglalkozott a szakirodalom. Vö. pl. ТОПОП 1984: 152–155, ANDERSON 1992, КАРАЧЕВ 1994: 50.

sírjának bejárata előtt elgördített kő, mely több aspektusban is a *nyitással* fonódik össze. Katyerina Ivanovna *önfeltámasztó megértése és szóteremtése*, mely a *külső ütést* hivatott leváltani, illetve átfordítani *önütés*be, jól körülhatárolt cselekményes szituációba ágyazódik: az asszony gyermekeivel *kimegy* az utcára énekelni és táncolni. Ez a cselekmény az eseménytörténet síkján *kimenetel/1* átváltoztatására hivatott, és szembeszökően módosítja Szonya *utcára való kikényszerítését*, mely korábban a térfosztottságból, a kitaszítottságból (*kimenetel/0*) való kijutás sikertelen kísérleteinek a sorában volt azonosítható. A kísérletsor a következő események összefüggéseként tárul fel a szövegben. Férje halála után Katyerina Ivanovnáat „Egész rokonsága megtagadta [...] *nem volt hová mennie*” (23; 15), ebben a helyzetben dönt úgy, hogy szerelem nélkül feleségül *megy* Marmeladovhoz (vö. „пошла”, 15), aki szintén nem szerelemből házasodik, hanem, mivel „nem nézhette” (uo.) a világból kirekesztett, három gyermekkel magára maradt asszony szenvedését. Ezen a ponton érdemes külön hangsúlyoznunk, hogy Katyerina Ivanovna *kitaszítottsága*, illetve az ezzel való *együttérzés* vezet el a házassághoz, melynek a regény világában fő jellemzőjeként szerepel, hogy szerelem nélkül való, és ebben az értelmében *kimenetel/1* motívumát képviseli. Ezért nem tud lelki menedéket nyújtani az asszony férjének, amikor amaz válik térfosztottá a világban, elveszítvén állását (vö. az orosz kifejezéssel: „места лишился”, 15; szó szerinti fordításban: „megfosztottak a helyemtől”). Marmeladov rosszul megtalált kiútja, az ivás csakúgy következménye a világban és a családjában érzékelt otthontalanságának, miként egyben felesége sorsának továbbpusztítója is. A két ember hamis kiútjai szükséges negatív előfeltételét képezik Szonya tragédiájának: a házaspár együttesen fogadja el Szonya áldozathozatalát, vagyis a család helyzetének kiúttalanságából azt az ismételten csak látszólagos kiútlehetőséget, mely Szonyát űzi ki az utcára (vö. „по желтому билету пошла”, 13; vö. szintén Szonya kérdésével: „неужели же мне на такое дело *пойму?*”, 17). Az együttérzésből kifolyólag az utcára *kikerülő* Szonya cselekedetét a *külső ütés* jegye minősíti: azt, hogy a férfiak „próbálkoznak” a lánynál, az orosz szöveg a tövében az ütés jelentését őrző „добиваться” igével fejezi ki (17¹⁵). Szonyának a család iránti részvétből fakadóan felvállalt sorsa tehát a cselekmény síkján a *külső ütés* elfogadását, a jelentéstranszformáció nézőpontjából pedig a *külső ütés* megismétlését reprezentálja. A cselekmény ezt az ütést ismét visszakapcsolja a *kijövetel*hez a következő eseményről szóló híradás útján: Lebezjatnyikov, aki korábban próbálkozott Szonyánál („добивался от Сонечки”, uo.) rossz szemmel kezdi nézni a lánynak a házban való jelenlétét. Mivel Katyerina Ivanovna hevesen Szonya védelmére kel, Lebezjatnyikov alapos ütlegeket mér az asszonyra. A verés történetét úgy beszélik el, mint ami Szonya bántalmazása miatt „kerekedett” (szó szerinti fordításban: „jött

¹⁵ Az *ütés* motívumának ilyenén azonosítását és a motívációs lánc meghatározását ld. KROÓ 1994a: 436.

ki”, oroszul: „вышла [...] история”, 17). Ahogyan a részvét indíttatásából az utcára jutó Szonya az ütés áldozata, úgy mérettetnek ütlegek a Szonya védelmére kelő, együtt érző Katyerina Ivanovnára is. És mint látható, magának a verésnek a története a *kimenetelnek* ugyanahhoz a motívumához kapcsol, mint Szonya esetében¹⁶, és ez analóg a többi szereplő *hamis kiútjával*. A *hamis kiút* szemantizációját az *ütés* és az *együttérzés* elválaszthatatlan kapcsolódása adja meg. A jelentésanalógia a regény cselekményének síkján mint azonos motivációslogika érvényesül (miszerint a részvét és az ütés, egyrészt eredményét tekintve azonos¹⁷, másfelől viszont egymásba kapcsolódó láncszemeket alkotva a részvét és az ütés gesztusa nagyon is „tevékeny”: radikális gyakorlati eredményt von maga után, amennyiben a kilátástalanság helyzetét újratерemti; új egzisztenciális alakzatokban formálja azt újra, így felfokozva és megsokszorozva a kiúttalanság objektív körülményeit és személyes átélési élményeit, aminek *közvetett* eredménye viszont majd a hősök feltámadása lesz. Katyerina Ivanovna hamis kiútjainak értelmezése felfedi Marmeladov és Szonya kudarcos kiútkereséseinek az üzenetét is, mivel az életutak szétbonthatatlanul összefonódnak: a nem helyénvaló alternatívák különféle változatai között negatív értelmű motivációs kapcsolat létesül – egy megoldási lehetőség megvalósulása a másik kikerülhetetlen következményeként modellálódik.

Katyerina Ivanovna utcára való kimenetele, mely az *önteremtő feltámadás* jelentésébe tagolódik, a *megértés* motívuma mellett szükségszerűen mozgósítja a Marmeladov-modell másik két elemét is, az *odaborulást* és a *sírást*. A *leborulás*, tapasztalhattuk, valójában a *felállás*, az *Istenhez való odafordulás*, vagyis az *önítélet* szemantikai mozzanataként azonosítható, amivel teljes összhangban a földről való felemelkedés itt is az adekvát önértékelés megfogalmazásának gesztusattribútumaként jelenik meg – ennek formájában *fordul oda* a beszélő hallgatóihoz, az őt körülvevő világhoz (vö. 516; 379–380). És mivel a *Bűn és bűnhődés* szemantikai logikája értelmében az *önteremtés* jegyének minden esetben át kell ruházódnia – rá kell teremődnie – a világra is, az adott jelenet is természetesen megjelöli ezt a történést: Amikor Katyerina Ivanovna visszahanyatlik párnájára és meghal, az *odahajlás* immár Szonya gesztusjegyének mutatja magát: „Szonya *ráborult* a holttestre [...] fejét a halott aszott mellére *hajtvá*” (518; 380).

A tanulmány befejező részében Raszkolnyikov „feltámadásához” szeretnék visszatérni, melyet a Marmeladov-modell összefüggésében fogok vizsgálni. A jelentésformálásnak arra a sajátosságára érdemes itt figyelmet fordítani, hogy az új életnek utat nyitó önfeladásról

¹⁶ Valójában Katyerina Ivanovna Szonya kiűzésével és üttetésével önnön ütlegettetését és kiűzöttetését teremti meg, hasonlóan ahhoz, ahogy Raszkolnyikov gyilkossága is öntést és öngyilkosságot reprezentál. A halál éppúgy visszazáll a halált hozóra, mint az élet annak teremtőjére.

¹⁷ Vö. mindkettő hiábavalóságát abban a tekintetben, hogy általuk a hősök közvetlenül kijut-hassanak kilátástalan helyzetükből, vö. KOVÁCS 1985: 89.

(ideértve annak egész cselekménykontextusát, mely magába öleli Raszkolnyikov földre borulását is) és a száműzetés vállalásáról hírt adó leírásban felismerhető a már elemzett három kiemelt motívum, a *sírás*, az *érintkező odafordulás/odahajlás (felállás)*, valamint a *megértés*: „Hirtelen megindult a belsejében minden, csak úgy *omlott a könnye*. Ahol megállt, *leroskadt a földre*... A tér közepén *térdelt, leborult* [szó szerint: *földig hajolt* – K. K.] és csókolta a földet [...] *Felállt és újra leborult*.” (626; 459). Ezen a ponton egy észrevétel erejéig ismét az eszünkbe idézhetjük Katyerina Ivanovna utolsó perceinek leírásából a következő részt: a „*vér a torkából ömlött, a melléből jött*” (515). Az orosz szövegben mind az „omlott a könnye” (Raszkolnyikov), mind az „ömlött a vére” (Katyerina Ivanovna) a „*хлынуть*” alakjaival fejeződik ki, oly módon, hogy mindkét esetben megjelölt vagy kikövetkeztethető a mozgás kiindulópontja: Raszkolnyikov szeméből – szinte egész belső valójából – ontja könnyeit, míg Katyerina Ivanovnának melléből, szájából folyik halált hozóan a vér. Nem nehéz felismerni a jelentésinvariánst: a *valahonnan való kijövet*, mely a *feltámadás*-modellben *kimenetel/2-t* reprezentálja, és amelynek megjelenése a *külső vérontás* (ld. pl. Raszkolnyikov gyilkossága, vagy Marmeladov halálos balesete¹⁸) → *belső vérontás*, valamint az ennek megfelelő *külső szó* → *belső szó* transzformációt avatja ismételten érvényessé.

A *könnyontásnak* és a *le- és odaborulásnak* a megjelentetésénél lényegesen közvettebb az, ahogyan Raszkolnyikov „kálvária-útjának” („*скорбное шествие*”, 460) ábrázolásában aktivizálódik a *megértés*. Ez a Jeruzsálemre történő gúnyos utalás formájában történik: „Jeruzsálembe készül, barátaim [...] – füzte hozzá egy kapatos polgár.” (618; 459–460). Jeruzsálemmel kapcsolatosan korábban Porfirij faggatja Raszkolnyikovot, mégpedig úgy, hogy mind „Új Jeruzsálemre”, mind Istenre, mind pedig a Lázár-történetre vonatkozóan ugyanazt a kérdést szegezi Raszkolnyikovnak: „– Ön tehát mégis hisz az Új Jeruzsálemben? – Hiszek. [...] – És... Istenben is hisz? [...] – Hiszek. [...] – És Lázár feltámasztását is hiszi? – Igen... [...] – Szó szerint hiszi? – Szó szerint.” (310; 227). Az alábbiakban arról fogok szólni, hogy a Lázár-történet a *megértés*, illetőleg az *átértelmezés* motívumok kiemelésével milyen szerepet játszik az *önteremtés*-modell strukturálásában. Előbb azonban fontos felidézni, hogy a Raszkolnyikov „kálvária-útjára” vonatkozó másik gúnyos megjegyzés közvetlenül Marmeladov alakjára utalja a földre borulás gesztusát, amennyiben Raszkolnyikovot részegnek titulálja: „*Тыú, ez aztán berúgott – jegyezte meg mellette egy fiatal legény*” (626; vö. „*Ишь нахлестался! – заметил подле него один парень*”, 459). A „berúgást” kifejező igében rejtőzködő „*хлестать*” egyben egy másik jelentést, a *korbácsolást, ostorozást*, vagyis

¹⁸ Ld. Marmeladov állapotának leírását a halálos baleset elbeszélésekor: „*elgázolt ember [...] talpig vérezen [...] fejéről csurgott a vér*” (208). Külön figyelemreméltó, hogy az arc összevertségét kifejező orosz szó, az „*избито*” (153) megint csak az *ütés* motívumát hangsúlyozza.

az *ítélettel* összefonódó *ütést* is előhívja, mégpedig oly módon, hogy egyben konkrétan Raszkolnyikov első, lovacskáról szóló álmára is utal, melyben többek között ostorral ütlegelik a halálra hajszolt állatot, és amellyel, ahogy ez már több szempontból is tisztázódott, megkezdődik Raszkolnyikov önteremtése.

A Lázár-allúzióval nemcsak azért szükséges számot vetnünk, mert ez mozgósítja a Marmeladov-modell meg nem nevezett motívumát, a *megértést*. Jelentőségét más oldalról az adja, hogy éppen e hivatkozott történet felolvasásának cselekményes kontextusában jelenik meg a regényben először Raszkolnyikov *leborulása*: „Hirtelen mélyen lehajolt, leborult előtte, és megcsókolta a lábát” (382; 279–280). A mozdulat elindítója Raszkolnyikov, Szonya csupán viszonozza az odaborulást, amikor később, a végzetes vallomás után „maga se tudta, miért, *térdre borult* látogatója előtt [...] felugrott, *nyakába borult*, két karjával erősen átölelte” (489; 359). Mindez a cselekménynek ahhoz a távolabbi pillanatához kötődik, amikor Szonya már maga is érti, miért és miként egy az útja Raszkolnyikovval. Ez az a megértés, amelynek eljövételét a lába elé boruló és a bibliai Lázár-történetet újraértelmező Raszkolnyikov már korábban megjövendöli a lánynak (vö. „Nem értem... – suttogta Szonya. – Később majd megérted.”, 391; 286), hasonlóan ahhoz, ahogyan a Marmeladov-modellben megjósolódik a feltámadásnak az a tulajdonsága, hogy benne kiteljesedik a megértés. Raszkolnyikov a következőképp magyarázza Szonya elé borulását: „Nem előtted borultam le, az ember töméntelen szenvedése előtt borultam le” (382; 279–280). A tény, hogy Raszkolnyikov már álmai tanulságának és önítéletének birtokában borul földre Szonya előtt, s mutat rá közös útjukra, egyértelművé teszi: az „ember szenvedésébe” a hős ekkor már önnön szenvedését is beleérti. Eszerint a *leborulás* a Marmeladov-séma szemantikáját realizálja és bontja tovább cselekményesen: az önítélet hívja létre azt a világ iránti együttérzést, mely világba most már a szenvedő Raszkolnyikov is beletartozónak tudja magát. Pusztán a cselekmény felől nézve, a regény adott pontján Szonya azért nem borulhat még Raszkolnyikov elé – a gesztus metaforikus értelmében: azért nem hajolhat úgy a világhoz, hogy azzal egygyé forrhasson –, mert nem ismeri a hős szörnyű titkát. A regény narratív-szemantikai logikájának követése ugyanakkor egy másik hiányt is látni enged: a vizsgált cselekményszakaszban Szonya még nem részesült Raszkolnyikov *álomlátásának* költői jegyében. Ez csak később történik meg, amikor az álomlátás Szonyát is képessé teszi majd a „régí szó”, az „idegen szó” átértelmezésére. Az átértelmezést Raszkolnyikov indítja útra a lányban: „Végre komolyan és egyenesen kell ítélni, nem pedig gyerek módjára sírni és kiabálni, hogy az Isten nem engedi!” (vált., 391; 286).

A *szóátértelmezés* szövegközi vonatkozásában is megjelölt: a hivatkozott Lázár-történetnek a kontextusába vonódik. E történet szereplői közül Mártát és Máriát jellemzi az Istenbe vetett feltétlen hit: Vö. pl. „De most is, tudom, hogy a mit csak kérsz az Istentől,

megadja néked az Isten”; „Uram, ha itt voltál volna, nem halt volna meg az én testvérem” (Jn: 11,22.11,32; vö. Szonya reakciójával, aki előtt Raszkolnyikov kegyetlenül felveti jövő tragédiák bekövetkeztének lehetőségét: „Jaj, nem... Isten nem engedi! – szakadt fel Szonya elszorult melléből a kiáltás”; „Nem, nem, az nem lehet! Nem lehet! – jajdult fel kétségbeesetten a lány [...] Az Isten... az Isten nem enged ilyen szörnyűséget!”, 381; 278–279). Raszkolnyikov azonképpen igazítja ki Szonyát, miként a bibliai történet vonatkozó helyén Jézus több ízben is kénytelen kiigazítani a vakon hívő, ám értetlen Mártát. Az intertextuális párhuzam Jézus kiigazító szavainak tartalmára utalja az olvasatot, melyet a következő evangéliumi részletekből olvashatunk ki, mint közvetlen intertextuális szöveggörnyezetből: 1. „Monda néki Jézus: Feltámad testvéred. Monda néki Mártha: Tudom, hogy feltámad a feltámadáskor, az utolsó napon. Monda néki Jézus: Én vagyok a feltámadás és az élet: a ki hisz én bennem, ha meghal is, él;” (Jn 11,23–25); 2. „Monda Jézus: Vegyétek el a követ. Monda néki a megholtak nőtestvére, Mártha: Uram, immár szaga van, hiszen negyednapos. Monda néki Jézus: Nem mondtam-é néked, hogy ha hiszel, meglátod majd az Istennek dicsőségét?” (Jn 11,39–40). Az idézetekből kiviláglik, hogy Jézus kiigazításai – vö. lényegét tekintve: 1. aki hisz a feltámadásban, az feltámad; 2. aki hisz, az meglátja azt, amiben hisz – arra irányulnak, hogy Márta szó szerinti értelmezésének helyére egy absztrakt jelentéssíkot léptessenek, melynek szemantikai magját a *belső teremtés* alkotja: az ember maga teremti meg hitével az önnön részét képező csodát¹⁹. Mindaz, ami az isteni cselekmény folyamatának mutatkozik, végső soron az ember teremtményének, tehát az önteremtés eredményének bizonyul. Eszerint Lázár feltámasztásával Jézus önmagán is végrehajtja az önteremtés csodáját. Nemcsak feltámasztó, hanem feltámasztott, egy személyben teremtő és teremtett, így válik magának a feltámadásnak szemantikai reprezentánsává (vö. „Én vagyok a feltámadás”). Ezzel Lázár feltámasztásának a története szemantikailag megelőlegezi Jézus feltámadásának a bibliai szövegben csak később megjelenő cselekményes modelljét. Az önfeltámasztásnak ez a modellje nem csak a Marmeladov és Katyerina Ivanovna alakján keresztül kibontott *feltámadás*-modellel cseng egybe. Az evangéliumi történetben foglalt struktúra a regénynek éppen azon a helyén idéződik be, ahol az önteremtő Raszkolnyikov saját feltámadásán keresztül kezdi életre kelteni Szonyát Isten fogalmának átértelmezésével, új megvilágításba helyezve az evangéliumi szót és saját korábbi „szó szerinti” értelmezését (vö. a cselekményben: Raszkolnyikov *odaviszi a gyertya fényéhez* azt

¹⁹ Vö. *A Karamazov testvérekben*: „A realistánál *nem a csoda szüli a hitet, hanem a hit a csodát*. Ha egyszer a realista hinni kezd, akkor éppen realizmusánál fogva okvetlenül el kell fogadnia a csodát is. Tamás apostol kijelentette, hogy nem hiszi el az Úr megjelenését addig, amíg nem látja, amikor pedig látta, azt mondta: »Én Uram, én Istenem!« A csoda készítette arra, hogy szilárdan higgyen? Az a legvalószínűbb, hogy nem; hogy csakis azért hitt, mert hinni akart, és lelke mélyén már akkor odaadóan hitt, amikor azt mondta: »Nem hiszem el, amíg nem látom!«”. DOSZTOJEVSZKIJ 1977: 36.

a könyvet, amelyet Szonya Lizavetától kapott; vö. oroszul a „Лизавете принесла” ↔ „Он перенес книгу к свече” ellentéttel, 282). Ezt követően válik Szonya álmában sajátta, belsővé az átértelmezés. Álmában a lány nemcsak a gyermekeket látja, akiknek sorsát Isten szerepével együtt Raszkolnyikov új fénybe vonta, hanem magának az evangéliumi felolvasásnak²⁰ a cselekményét is újraéli, csakúgy, ahogy a már feltámadott Raszkolnyikov leborulásának a gesztusával is belülről szembesül: „Lázálmokkal viaskodott egész éjszaka. Többször is kiugrott az ágyból, és sírt, kezét tördelte, aztán megint lázálmok jöttek, Polenykát látta és Katyerina Ivanovná, Lizavetát, a *Biblia-olvasást*, és őt, őt... a sápadt arcát, égő szemét... Megcsókolja a lábát, és sír... Uram, Istenem!” (293; 287). Ez az álom tölti be a narratív közvetítés funkcióját Szonya *nem-értésének* és Raszkolnyikov által megjósolt *megértésének* jelentéspontjai között. És ez az álom avatja Szonyát az odaborulás gesztusának szemantikai letéteményesévé. Csupán ezután hajolhat oda Raszkolnyikovhoz, a világhoz, melynek immár ő maga is ténylegesen részesévé vált: ld. „[...] nincs nálad boldogtalanabb a világon [...] Ó, én boldogtalan... [...] Együtt [...] együtt [...]” (489; 359).

Az önpusztítás törvényének a saját és mások sorsán keresztül való megértése hívja elő mind Raszkolnyikoból, mind Szonyából azt az együttérzést, mely már az újjászülető és nem a régi világgal forraszt egybe: nem a kítaszító világban tesz kítaszítóvá és kítaszítottá, hanem az átkaroló világban az ölelés és öleltség részesévé. A cselekménynek azon a helyén, ahol Szonya odaborulásán keresztül Raszkolnyikovra visszazáll ön- és világte-remtésének gesztusa, amikor immár nem ő hajol a világhoz, hanem a világ fordul vissza őhöz, ekkor jelenik meg a Marmeladov-modell még hiányzó motívuma: a *könny*. Méghozzá oly módon, hogy a *könnyhöz* a *kimenetel* egy motívumvariánsa kapcsolódik: „Két könnycsepp *buggyant ki a szeméből*, és függve maradt a pilláin” (489; vö. „две слезы *выкатились из его глаз*”, 359). Ugyanezek a könnyek jelölik meg Raszkolnyikovot, amint kálvária-útját járja, s amint az Epilógusban a szeretett Szonya lábához borul: „*Maga se tudta*, hogy történt, de mintha felkapták és odalökték volna *Szonya lába elé. Sírt, és átölelte* a térdét. Szonya az első pillanatban megrémült, arca halott-merev lett. Felugrott, reszketett, és csak nézett rá. De tüstént, egyetlen szempillantás alatt *megértett mindent*. Kimondhatatlan boldogság ragyogott fel a szemében; *tudta, most már kétségtelen bizonyossággal tudta*, hogy Raszkolnyikov szereti, végtelenül szereti, eljött valahára ez a pillanat...” (654; 478²¹). A világ

²⁰ Itt kínálkozik magyarázat arra, hogyan kapcsolódik Szonya feltámadásához az olvasás aktusa, melyet Novikova elsődlegesen Raszkolnyikov alakjára vonatkoztatva értelmez. Ld. НОВИКОВА 1999. A felolvasás aktusának leírásában a Szonyát és Jézust intertextuális pérhuzamba állító motívumjegyekről ld. KROÓ 1994b: 190. A Lázár–Krisztus figurák összekapcsolásának legrészletesebb bemutatását a regényhősök szemantikájának alakszerepekre („irodalmi szerepekre”) történő lebontásával és a *feltámasztó–feltámasztott* viszony kölcsönösségének tisztázásával, ld. ТОРОП 1988.

²¹ A *feltámadás* szüzsés alakzatának az Epilógusban zajló következetes továbbvezetése, a szemantikai modellhez tartozó kiemelt transzformációknak ottani lezárása (vö. 8. jpont) egyben kétséget

korábban leszakadt részeinek egybeforrasztását jelképező *szerелеm* motívumává – a bemutatott poétikai kifejtés sugallata értelmében – az a típusú *kimenetel* válik, mely a szó és *ütés* jegyén keresztül az *álm*nak köszönheti szemantikai státusát. E *szerелеm* jelentéstartozéka egyszerre a *könny*, a *megszerzett tudás* és *megértés*, valamint az egybetartozás jeleként megmutatkozó *érintkező találkozás* a világgal.

Az Epilógusban Raszkolnyikov már éberен álmodik. Az *önteremtést*, a *halálból való kilépést* rejtő álmát magából kiviszi a világba. Ennek a *kimenetel*nek a motívuma jelöli őt megvégelesen világteremtőként, aki epigon ismétlőből alkotóvá lett, aki a halálnak még lázadásával is „engedelmes” szolgálójából az élet szavának kezdeményezőjévé vált. Raszkolnyikov valóban képes útra indítani magából a világ újra- és újrateemtődő csodáját, az újjászületést.

Irodalomjegyzék

- ВУДФОРД М. Сновидения в мире Достоевского. // В кн.: Достоевский и мировая культура. Альманах 12. Санкт-Петербург, 1999. 135–144.
- ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М. «Преступление и наказание». Харьков, 1983.
- КАРАСЕВ Л. Как был устроен «заклад» Раскольникова. // В кн.: Достоевский и мировая культура. Альманах 2. Санкт-Петербург, 1994. 42–50.
- КАЦМАН Р. Преступление и наказание: лицом к лицу. // В кн.: Достоевский и мировая культура. Альманах 12. Санкт-Петербург, 1999. 165–175.
- ЛЕБЕДЕВ А. Экфрасис как элемент проповеди. // В кн.: Экфрасис в русской литературе. Труды Лозаннского симпозиума. Под ред. Л. Геллера. Москва, 2002. 42–52.
- НОВИКОВА Е. Соня и софийность (роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»). // В кн.: Достоевский и мировая культура. Альманах 12. Санкт-Петербург, 1999. 89–98.
- ТИХОМИРОВ Б. К осмыслению глубинной перспективы романа «Преступление и наказание». // В кн.: Достоевский и мировая культура. Альманах 2. Санкт-Петербург, 1994. 25–41.
- ТОПОРОВ В. Н. Поэтика Достоевского и архаичные схемы мифологического мышления. «Преступление и наказание». // В кн.: Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Москва, 1995. 193–258.
- ТОРОП П. Симультанность и диалогизм в поэтике Достоевского. // Труды по знаковым системам 18. Тарту, 1984. 138–158.
- ТОРОП П. Перевоплощение персонажей в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». // Труды по знаковым системам 22. Тарту, 1988. 85–96.

kizáróan bizonyítja azt is, hogy az Epilógusban megrajzolt Raszkolnyikov-alak ugyanannak a szemantikai történetnek a része, egy kibontási ív zárópontján megjelenően, mint amit az egész regény formál meg. Az Epilógus értelmezéseinek kutatási nézőpontjai területén fellelhető eltérésekről ld. ТИХОМИРОВ 1994: 35–41. Az Epilógusban megújulásra nem hivatott és ugyanakkor már újjászületett Raszkolnyikov belső alakegységéről a mitopoézis tükrében ld. КАЦМАН 1999: 175.

- ANDERSON Roger: *Crime and Punishment: Rites of Redefinition*. // Dostoevsky: Myth of Duality. University of Florida Press, 1986. 48–65.
- ANDERSON Roger: Dostoevsky and Some Questions of Religious Art. // Konferencia-előadás, elhangzott: VIII. International Dostoevsky Symposium. Oslo, 1992. (Kézirat.)
- DOSZTOJEVSZKIJ F. M. *A Karamazov testvérek* 1–3. 1, Budapest, 1977. Fordította: Makai Imre.
- DOSZTOJEVSZKIJ F. M. *Bűn és bűnhődés*. Budapest, 1981. Fordította: Görög Imre és G. Beke Margit.
- JAHL (= ЯХЛ) Katrin: Сны Раскольникова в перспективе мифопоэтической традиции. // *Slavica Tergestina* 1998/2: 55–101.
- KOVÁCS (= КОВАЧ) Árpád: Роман Достоевского. Опыт поэтики жанра. Budapest, 1985. 73–103.
- KROÓ (= КРОО) Katalin: «Пиковая дама» Пушкина в романе Достоевского «Преступление и наказание». // Konferencia-előadás, elhangzott: IV. Puskin Kollokvium. Budapest, 1993. (Kézirat.)
- KROÓ (= КРОО) Katalin: Некоторые семантические аспекты воскресения в романе Достоевского «Преступление и наказание». // В кн.: Теория и практика обучения славянским языкам. A szláv nyelvek oktatásának elmélete és gyakorlata c. nemzetközi konferencia előadásai. Pécs, 1994 (= 1994a). 431–442.
- KROÓ Katalin: Some Aspects of the Meaning of the „Word” in Dostoevsky’s Novel *Crime and Punishment*. // Österreichisch–Ungarische Dokumente zur Semiotik und Philosophie, 2. Hg. Bernard J. – Neumer K. Red. Szívós M. – Withalm G. Wien–Budapest: ÖGS/ISSS, 1994 (= 1994b). 187–208.
- KROÓ (= КРОО) Katalin: Семантические параллелизмы в романах Ф. М. Достоевского «Вечный муж» и «Преступление и наказание». // *Slavica Tergestina* 1995/3: 121–142.
- SZEKERES Adrienn: Az álom poétikája Dosztojevskij *Bűn és bűnhődés* c. regényében. // Első század. Budapest, 2002 (= 2002a). 133–171.
- SZEKERES (= СЕКЕРЕШ) Adrienn: Как «вписывается» слово Некрасова в текст Достоевского? (До «Сумерек» в «Преступлении и наказании»). // *Slavica Tergestina* 2002/10 (= 2002b): 137–161.
- SZEKERES Adrienn: Raszkolnyikov gyilkosságának értelmezhetősége a „kicsinyítő tükör” elméleti kérdéskörének fényében (F. M. Dosztojevskij: *Bűn és bűnhődés*). // Párbeszéd-kötetek 1. Ösvények Turgenyev és Dosztojevskij művészi világához. Budapest, 2003. 157–189.
- SZENT BIBLIA. Budapest, 1987. Fordította: Károli Gáspár.

Венгерские элементы в лексике литовского языка

В центре внимания научных исследований Аттилы Холлош неоднократно оказывался вопрос о распространении венгерских слов в других языках – в русском, а также в литовском (см. HOLLÓS 1996, 1998). Предлагаемая статья посвящается юбилею как скромный вклад в выяснение подобных вопросов. Она является немного переработанным вариантом доклада, прочитанного на международной конференции «Стефан Баторий и Восточная Европа его времени» (Гродно, 12 декабря 1996 г.).

Венгерские заимствования в большом количестве засвидетельствованы в языках, находящихся в соседстве с венграми. В языки более отдаленных народов, не имеющих и не имевших непосредственных контактов с венграми, такие заимствования тоже могли проникнуть – или вследствие миграции лексем по целому ряду языков, или же в связи с определенными историческими событиями. Так, например, наиболее объемный слой венгерских выражений, распространенных в русском языке, создают армейские термины, заимствованные в XVIII веке, когда при значительном содействии венгерских офицеров была организована легкая кавалерия в России (HOLLÓS 1996: 7–10).

На русский язык мы указали не только в качестве иллюстрации. Хочется также отметить, что венгерские термины, заимствованные в разные периоды, в нем засвидетельствованы в значительном количестве. Таким образом, – если учесть и массу таких лексем в польском и белорусском языках, – географическое распространение венгерских слов в принципе должно было обусловить проникновение большого числа таких заимствований и в литовский язык.

Обратимся теперь к литовскому языку, где, по нашим исследованиям, вырисовывается следующая картина.

Хотя литовский язык находится географически ближе к венгерскому, «венгерских» слов в его словарном составе чрезвычайно мало. Основную часть анализируемых заимствований – подобно русскому языку – составляют военные термины. Однако в отличие от соответствующих русских лексем, в литовском языке эти слова в большинстве случаев потеряли терминологический характер и приобрели более или менее повседневные значения. При этом изученные нами лексемы большей частью

зарегистрированы в различных литовских диалектах, а иногда и в литовских словарях XVII–XIX вв., но, как правило, не входят в словарный состав современного литературного языка.

Одним объяснением такой ситуации может быть статус самого литовского языка в соответствующие эпохи. Поскольку он не употреблялся в таких сферах как, например, государственная администрация или армия, в нем не произошло подобное приведенному примеру русского языка усвоение целых групп терминов.

Большинство представляемых в настоящей статье выражений проникло в литовский язык посредством других – в первую очередь польского и белорусского – языков. Кроме этого, при польском короле и великом князе литовском Стефане Батории (1576–1586) имели место и непосредственные (и массовые) контакты между венграми и литовцами. В это время, отчасти в связи с частым пребыванием королевского двора на территории Великого княжества Литовского, а отчасти в ходе военных действий Батория, венгры находились в ВКЛ в значительном числе. В таких условиях нам кажется обоснованным учитывать и возможность непосредственного заимствования некоторых выражений из венгерского в литовский язык.

Славянские элементы литовской лексики изучались рядом лингвистов (напр., SKARDŽIUS 1931, ZINKEVIČIUS 1984–1994, SABALIAUSKAS 1990 и др.). Существуют также исследования по распространенности венгерских лексем в различных языках (WOŁOSZ 1991–1992, HOLLÓS 1996, 1998). В настоящей работе использованы в частности и результаты упомянутых исследований с целью реконструировать, а в некоторых случаях уточнить путь заимствований от венгерского до литовского языка.

Определенные трудности представляет установление времени заимствований (как опосредованных, так и непосредственных), потому что письменность на литовском языке появилась сравнительно поздно, в середине XVI века, то есть значительно позднее письменности на польском или на (старо-) белорусском языках. В последних языках венгерские слова засвидетельствованы уже в XV веке, поэтому нельзя исключить, что некоторые из них могли уже в это время проникнуть и в литовский. Однако данными об этом мы не располагаем.

При интерпретации литовских слов мы опирались в основном на данные Словаря литовского языка (*Lietuvių kalbos žodynas*). Поэтому специально отмечаются только отличающиеся от этого словаря источники. Даты после некоторых языковых примеров обозначают первую известную нам фиксацию данной лексемы.

Слова венгерского происхождения в литовском языке

antálikas ‘небольшая бочка для цежения пива’. Венг. *ántalag* ‘бочка для вина объемом в 10–30, а иногда в 75 литров’ < *átalag*, *antalag* было заимствовано польским языком в нескольких вариантах: *antal*, *antalek*, *jantolek*, *hantolek* ‘маленькая бочка для вина, пива и т. п.’ с конца XVIII в. (но уже ранее зафиксированы образованные от них фамилии *Jantulek* 1608, *Antalkowicz* 1683, ср. WOŁOSZ 1989: 226). Ст.-блр. *антелокъ* ‘то же’ 1583 восходит непосредственно к венгерскому (Булыка 1980: 155).

В LKŽ маркируется как слово нелитовское, этимология которого неясна. На наш взгляд, его следует считать заимствованием из венгерского через посредство польского или белорусского языка. Распространение слова, очевидно, связано с торговлей вином (ср. также русск. *антал* 1708 ‘мера вина; половина венгерской бочки’, HOLLÓS 1996: 14).

arcavóti, a řcavoti; ercavótis 1. ‘молодецки ездить верхом’, 2. ‘бегать, мотаться, озорничать’, 3. ‘танцевать’. В словаре Куршата (Kurschat): 1. ‘das Pferd tanzen (piřouettieren) lassen’, 2. vom Pferde: ‘tanzen’; *garcavoti* ‘молодецки ездить верхом’.

Ср. польск. *harcovać* 1543: 1. ‘участвовать в поединке перед битвой’; 2. ‘щеголять ловкой верховой ездой’; 3. ‘кутить’ < *harc* 1500: 1. ‘поединок перед битвой’; 2. ‘кутеж’ < венг. *harc* ‘борьба, битва’; блр. *гарцавати, герцовати* 1517: 1. ‘вступать в схватку перед строем войск’; 2. ‘галопировать’; русск. *гарцевать, гарцовать* 1. ‘воевать’; 2. ‘щеголять ловкой верховой ездой’ < польск. *harcovać* < венг. *harc* (HOLLÓS 1996: 24–25).

В литовском языке военная семантика слова затемнена, семантика слова развивается на основе значения ‘ездить верхом’. Формы *arcavóti, ařcavoti; ercavótis* восходят к польскому, а *garcavoti* к русскому глаголу.

bėkeřas ‘короткое, теплое зимнее верхнее платье, подбитое мехом или ватой’. Это слово восходит к фамилии венгерского полководца Гашпара Бекеша (венг. *Bekes* или *Bėkės Gáspar*, польск. *Kasper Bekiesz*), служившего в армии Стефана Батория. В самом венгерском языке нарицательное существительное *bekes* > *bekecs* засвидетельствовано только с конца XVIII века и является обратным заимствованием из польского.

Литовское слово в LKŽ считается славянским заимствованием. Таким образом, мы должны его сравнивать с польск. *bekieszka* 1586, позднее *bekiesza* > блр. *бекешка* 1599; русск. *бекеш* 1789, *бекеша, бекешка* 1854 (HOLLÓS 1996: 17). На наш взгляд, однако, следует предполагать, что литовское слово могло возникнуть и непосредствен-

но из венгерской фамилии (может быть, под влиянием польской модели образования названий одежд от личных имен). В пользу такой этимологии говорит то, что польская форма без суффикса *-ka* является результатом позднейшего развития, тогда как нарицательное существительное в литовском могло возникнуть уже в XVI веке, во время жизни Бекеша. Литовскую форму с венгерской сближает также ударный первый слог.

delmōnas, dalmōnas ‘карман; мешок вора; кошелек’; в словаре Френкеля (Fraenkel): ‘Diebsack, Schiebsack, Tasche’; *delmoninis* ‘карманный’: *delmoniné knyga* ‘карманный справочник’, *delmōnpingai* ‘карманные деньги’ (KURCHAT 1874: 222), *delmōnvagis* ‘карманщик’ (Ruhig 1747: 70).

Это слово в конечном итоге восходит к тюрк. *doloman, dolama* ‘красное, подбитое мехом платье янычаров’ и зафиксировано в этом значении в ряде языков (ср. нем. *Dolman*, англ. *Dolyman*, русск. *долиман* и др.). Однако именно на венгерской почве слово стало употребляться как название платья, куртки венгерских наемников, гусаров, и это новое значение скоро заместило первоначальное и в других языках, заимствовавших слово (ср. польск. *dolman, dolaman, doloman*, блр. *долман*, нем. *Dolman*, русск. *долиман* и т. д.) В польском, русском и немецком языках – кроме упомянутых – известно еще значение ‘женское платье с широкими рукавами’ (HOLLÓS 1996: 28–30, WOŁOSZ 1989: 248–249).

Литовские словари (LKŽ, Kurschat, Fraenkel) возводят это слово к польскому и белорусскому языкам. Семантический сдвиг может быть обусловлен аналогией ‘широкие рукава’ > ‘мешок, карман’. Кроме этого, если учесть, что эта лексема встречается в основном в словарях, составленных в Кёнигсберге, то нельзя исключить и возможности воздействия немецкого языка, по крайней мере в том, что касается вышеприведенных образований (калек) от *delmonas* (ср. нем. *Taschengeld, Taschendieb*).

derėšas, derėšis, derėšius (прилаг.) < польск. *deresz* (существ.) < венг. *deres*. Венгерское слово первоначально обозначало ‘человека с седыми волосами’ (с XIII века), а позднее у него развилось значение ‘чалый конь’ 1610. В польском засвидетельствованы оба значения (WOŁOSZ 1989: 247), так же, как и в литовском, где, однако, прилагательное в значении цвета может относиться не только к коню, но и к другим животным.

eidūkas, haidūkas 1. ‘пехотинец, артиллерист’; 2. ‘танец в живом темпе’ (*welchen Tanz sie Heiduka nennen* – Prätorius).

Это слово известно в ряде европейских языков, ср. напр. польск. *hajduk* 1564, блр. *гайдук* 1568, русск. «литовские гайдуки» 1582, *гейдук*, нем. *Heiduck: Heiduckentanz* 1691 и др. (HOLLÓS 1996: 23–24) < венг. *hajdú*. Общее (и первоначальное) во всех упомянутых языках значение: 1. ‘наемник-пехотинец в войсках Стефана Батория (отсюда и русск. сочетание)’; 2. (с XVI до нач. XVIII в.) ‘наемник-пехотинец австрийской (иногда и другой) армии, участвующий в борьбе с турками’; 3. ‘слуга, одетый по-венгерски’. В польском и русском языках слово засвидетельствовано и в значении ‘разбойник, вор’. Такое значение в литовских источниках не встречается.

В литовском языке, особенно на территории ВКЛ слово могло появиться через посредство польского и белорусского или даже непосредственно из венгерского, а в кенигсбергских словарях также под влиянием немецкого языка. По всей вероятности (на основе сохранения начального согласного), к белорусскому языку восходит форма *haidukas*, употребляемая и в наши дни в значении ‘энергичный, решительно поступающий человек’ (по устному сообщению V. Našlenaitė). Подобная семантика обнаруживается и в следующих поговорках: *Eina kai eidukas (greitai), stovi kai stiebas*. ‘Идет как гайдук, стоит как стебель.’ *Eina kai eidukas, lekia kai è* ‘Идет как гайдук, летит как домовый’ (VOSYLYTĖ 1995: 68).

germkas ‘оруженосец, паж’ (BEZZENBERGER 1877: 284) < польск. *giermek* 1500 ‘то же’ < венг. *gyermek* ‘ребенок’. Изменение в семантике произошло на польской почве (WOŁOSZ 1989: 254). Слово в литовском было, по всей вероятности, менее распространено, чем в польском или в белорусском (*кгермекъ* 1567, *кгермокъ* с нач. XVII в.; ЭСБМ). По крайней мере, на это указывает тот факт, что слово засвидетельствовано только в работе Беценбергера (1877).

husāras (huzāras, gusāras, usāras, uzāras, ozāras, uzorius, uzarėlis) ‘кавалерист’. Ср. польск. *husarz* 1564, диал. *uzar, usar*; блр. *гусар* 1697, *по гусарски* 1565. Венгерское слово является заимствованием из ст.-сх. *husar* ‘вор’ < сл. *chōsa* ‘грабеж, разбой’. Значение ‘кавалерист’ развилось, однако, уже на венгерской почве, так как кавалерия данного типа была организована в Венгрии в XV веке (HOLLÓS 1996: 26–28).

kañtaras / kantarai, kañtaris ‘уздечка; повод’ < польск. *kantar* 1607 ‘то же’ < венг. *kantár* 1599 ‘то же’ < тур. *kantar* ‘то же’ (HOLLÓS 1996: 35).

katánka, katénka ‘короткое верхнее платье; своеобразный жилет со сборками в задней части’. Ср. русск. *катанка* 1664, блр. *катанка* 1602 < польск. *katanka, katana* 1627 ‘куртка, китель’ < венг. *katona* ‘солдат’. Само венгерское слово одними исследователями возводится к греч. *κατοῦνα* ‘лагерь, палатка, багаж, жилой дом’

(TESz 2: 409), другими к итал. *cattano* ‘Burgherr, Vasall mit kleinerer Macht’ (EWUng 1: 712) (HOLLÓS 1996: 34).

karvāšas, karvāšis ‘манжета’ < польск. *karwasz* 1641 1. ‘металлический обшлаг’; 2. ‘манжета’ < венг. *karvas* 1539 ‘металлический обшлаг, часть вооружения’ (от *kar* ‘рука’ и *vas* ‘железо’). По всей вероятности, это слово в польском первоначально распространилось в значении оружия, и только потом, вторично, уже на польской почве развилось значение ‘манжеты’, которое было заимствовано и литовским языком (HOLLÓS 1996: 33–34).

kóčas, kočia, kòčes ‘тип повозки, фаятон’ < польск. *kocz, koczy* 1500 ‘то же’ < венг. *kocsi*. Ср. также блр. *котчый* 1565, *котчь венгерский* 1585 (ЭСБМ); нем. *Kutsche* 1518, англ. *coche* 1556 > *coach* и т. д. (HOLLÓS 1996: 36–37). Венгерское слово является сокращением выражения *kocsi szekér* ‘повозка из местности *Kocs*’ и засвидетельствовано с конца XV в.

kuñtušas 1. ‘тип платья; национальная одежда польско-литовского дворянства’; 2. ‘волосы; (лошадиная) грива, также *kuntušys* ‘растрепанные, спутанные узлы шерсти или волос’; 3. (обычно во мн. ч.) ‘тряпка; лохмотья; старая, плохая одежда’, также **kuñtušis** ‘пальто из плохого материала’; **kuñtušai** ‘alte Habseligkeiten besonders Betten und Kleider’ (Nesselmann); **kuñtušiuoti** ‘мять, комкать’; **kuñtušuúotas** ‘спутанный, растрепанный’; **apsikuñtušiuoti** ‘одеваться чем-то толстым, окутаться’.

Источником этих лексем могут быть польск. *kontusz* XVI в., диал. *kuntusz* и / или блр. *кунтуш* 1661, оба непосредственные заимствования венг. *köntös*.

Венг. *köntös* (с XIV в.) ‘одежда, женское платье’ первоначально было прилагательным, образованным с помощью суффикса *-es* от диалектной формы нем. *Gewand* (*kwent* > *kent* + *-es*). В польском и белорусском языках слово засвидетельствовано с середины XVII в. в значении ‘тип платья’ (HOLLÓS 1996: 38–39). Остальные значения, таким образом, развились уже на литовской почве.

magerkà, magenkà 1. ‘короткое женское платье, подбитое ватой’; 2. ‘тип шапки, шапка венгерская’ (Fraenkel). Ср. польск. *magierka* 1621 ‘шапка из грубого сукна’; блр. *маггерка, магерка* 1577 ‘то же’; русск. *магирки литовския* 1618 ‘тип шапки’ (HOLLÓS 1996: 42). Название одежды с суффиксом *-ka* от венгерского этнонима *magyar* возникло в польском языке, где такая модель словообразования была продуктивной в XVI в.

rokošas 1. ‘собрание дворян’; 2. ‘вооруженное восстание шляхты против королевской власти (XVI–XVIII в.)’ < польск. *rokosz* ‘то же’ < венг. *Rákos*.

Слово восходит к названию поля в Венгрии *Rákos* [Ракош], где с XIII по XVI в. проходили – иногда весьма бурные – совещания венгерского сейма.

šātras / šētrà 1. ‘хата, палата’, 2. ‘устройство для защиты очага от ветра в лодках рыбаков’ (Fraenkel). Это слово известно в ряде славянских языков, ср. блр. *шатер*, *шатровый*; польск. *szater*, *szatra*, *szatr*, *szatro* 1582; др.-русск. *шатърь* XII в., русск. *шатер* (HOLLÓS 1996: 69). В конечном итоге оно восходит к тюрк. *čatur*. Мнения исследователей расходятся в вопросе о путях распространения слова в славянских языках. На основе его раннего появления в др.-русском, некоторые исследователи предполагают непосредственное заимствование из тюркского. Такая этимология, однако, оставляет без ответа вопрос о фонетических изменениях слова (*č > š; y > ь*), не вписывающихся в систему фонетического развития славянских языков. Поэтому более верной представляется этимология, предложенная Я. Мелихом и И. Книежей (Melich; Kniezsa), согласно которой в данном случае необходимо считаться с посредством венгерского языка, где такие изменения являются регулярными.

šerengà, šarangà 1. ‘ряд людей, выстроившиеся люди’; 2. ‘наказание розгами’; 3. ‘место, по которому бьют, зад’; *varyti per šerengà* ‘прогнать сквозь строй, т. е. избить’ *eiti kaip šaranga / kaip per šaranga* ‘идти сквозь строй, т. е. очень быстро израсходовать’.

Ср. блр. *шеренгъ* 1599, *шераг* ‘армия’; русск. *шеренга* 1649 ‘выстроившиеся, стоящие плечом к плечу солдаты’ < польск. *szereg* ‘армия’ < *szereg* 1621 < венг. *sereg*.

Венг. *sereg* ‘армия’ засвидетельствовано с XIV в. Оно восходит к тюрк. *čärig* ‘то же’. В польском языке слово было заимствовано при Стефане Батории в форме *szereg*, от которой в XVII в., в первую очередь на литовских территориях развилась диалектная форма с назальным *ę* (WOŁOSZ 1989: 306–307).

tāboras 1. ‘группа, лагерь цыган’; 2. ‘военный лагерь’.

Ср. польск. *tabor* 1424 ‘военный лагерь; палатка; лагерь цыган’ < венг. *tábor* 1383 < тур. *tapqur*.

Литература

BEZZENBERGER = Beiträge zur Geschichte der litauischen Sprache auf Grund litauischer Texte des XVI. und des XVII. Jahrhunderts von Dr. A. Bezenberger. Göttingen, 1877.

EWUng = Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen. Budapest, 1 – 1993, 2 – 1994.

FRAENKEL E. Litauisches etymologisches Wörterbuch I–II. Heidelberg, 1955–1962.

- HOLLÓS 1996 = HOLLÓS Attila: Az orosz szókincs magyar elemei. Budapest, 1996.
- HOLLÓS 1998 = HOLLÓS Attila: Венгерские элементы литовского словаря. // A Litván Nagyfejedelemség és a mai Közép- és Kelet-Európa nyelvei: Analógiák és folytonosság. Az 1998. május 25–26-i konferencia anyaga. Szerk. LACZHÁZI Aranka, SZMOLINKA Eszter, ZOLTÁN András – Языки в Великом княжестве Литовском и странах современной Центральной и Восточной Европы: аналогии и преемственность. Ред. А. ЛАЦХАЗИ, Э. СМОЛИНКА, А. ЗОЛТАН. Budapest: ELTE, 1998. 34.
- KNIEZSA István: A magyar nyelv szláv jövevényszavai, I/1–2, Budapest, 1955, 1974.
- KURSCHAT = Littauisch–deutsches Wörterbuch von Friedrich Kurschat. Halle a. S., 1883. Deutsch–littauisches Wörterbuch von Friedrich Kurschat, Halle, I – 1870, II – 1874.
- LKŽ = Lietuvių kalbos žodynas. I–XX, Vilnius, 1941–2002.
- MELICH János: Nyelvünk szláv jövevényei. Budapest, 1910.
- MIEŽINIS M. Lietuviszkai–latviszkai–lenkiszka–rusiszka žodynas. Tilsit, 1894.
- NESSELMANN G. Wörterbuch der litauischen Sprache. Königsberg, 1851.
- PRÄTORIUS M. Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne; цитируется в кн.: Jonynas A: Lietuvių folkloristika iki XIX amžiaus. Vilnius, 1984.
- RUHIG = Littauisch–Deutsches und Deutsch–Littauisches Lexicon... von Philipp Ruhig. Königsberg, 1747.
- SABALIAUSKAS A. Šimtas kalbos mislių. Vilnius, 1970.
- SABALIAUSKAS A. Lietuvių kalbos leksika. Vilnius, 1990.
- SKARDŽIUS P. Die slavischen Lehnwörter im Altlitauischen. Kaunas, 1931. // Skardžius Pranas: Rinkiniai raštai 4. Moksliniai straipsniai ir studijos. Vilnius, 1998. 60–309.
- TESz = A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Budapest, 1 – 1967, 2 – 1970, 3 – 1976, 4 – 1984.
- VOSYLYTĖ – Lietuvių kalbos palyginimų žodynas. (sudarė K. B. Vosylytė). Vilnius, 1985.
- WOŁOSZ R. Wyrazy węgierskie w języku polskim I–II. // Studia Slavica Hung. 35 (1989): 215–317; 37 (1991–1992): 3–27.
- ZINKEVIČIUS Z. Lietuvių kalbos istorija I–VI. Vilnius, 1984–1994.
- БУЛЫКА А. С. Лексічныя запазычанні ў беларускай мове XIV–XVIII стст. Мінск, 1980.
- ЭСБМ = Этымалагічны слоўнік беларускай мовы 1–. Мінск, 1978–.

LEBOVICS VIKTÓRIA

Волы-украинцы и козлы-москали

Любое сравнение человека с животным обычно вызывает сильные эмоции: чаще всего гнев, возмущение или обиду (в том случае, если это касается нас), и реже улыбку или умиление (в том случае, если ассоциации направлены на других). И вероятно, всем приходилось уже удивляться по поводу того, почему человек недоволен тем, что его сравнивают, например, с конем, в то время как нам конь представляется чрезвычайно элегантным и грациозным животным. Отношение человека к тому или другому животному определяется и вырабатывается на основе многих разнообразных аспектов: сказок, легенд, мифов, басен, пословиц, различных поверий; бытовых своеобразий, географического положения и фауны страны; изобразительного искусства и – не в последнюю очередь – индивидуального вкуса.

В этнокультурных стереотипах – совокупности представлений о каком-либо народе – сравнение с определенными животными также играет важную роль. Этнический стереотип, имеющий свою динамику, формирующийся и видоизменяющийся на протяжении многих столетий, может быть более или менее объективным или – по тем или иным причинам – искаженным. Наиболее проблематичными бывают этнические стереотипы близких народов. В случае украинцев и русских длительный период общей истории, близость языков, культуры и религии создают основу для сравнения и противоречивой интерпретации взаимных представлений друг о друге и о себе (см. ЛОСЕВ 2000: 6).

Этнокультурные стереотипы широко представлены в литературных произведениях при описании представителей разных народов. Встречающиеся в них сравнения с животными оказываются достаточно постоянными. Например, в эпилоге романа И. Тургенева «Дворянское гнездо» автор знакомит читателя с судьбой героев спустя восемь лет после событий, описываемых в произведении. Среди поклонников Варвары Павловны упоминается «тучный вол с Украины»: «Число поклонников Варвары Павловны уменьшилось, но они не перевелись; некоторых она, вероятно, сохранит до конца своей жизни. Самым рьяным из них в последнее время был некто Закурдало-Скубырников, из отставных гвардейских усоносов, человек лет тридцати восьми, необыкновенной крепости сложения. Французские посетители салона г-жи Лаврецкой

называют его „le gros taureau de l'Ukraine“» (ТУРГЕНЕВ 1969: 285). Сравнение украинца-поклонника именно с волком не следует считать случайным. В дальнейшем попытаемся показать это на основе некоторых этнографических, обрядовых, а также лингвистических данных, иллюстрируя сказанное рядом цитат из художественных произведений украинской литературы XIX столетия.

В романе Тургенева сравнение с волком совершенно очевидно свидетельствует о недюжинной силе и отчаянной верности – в «переводе» на вола можно сказать выносливости – украинца-поклонника и тесно связано с характерной для украинской литературы XIX столетия крестьянской тематикой.

Одно из русскоязычных прозаических произведений Т. Шевченко «Прогулка с удовольствием и не без морали» начинается с описания желания рассказчика встретить украинскую весну где-то подальше от города: «Но уж если что мне раз пришло в голову, хотя бы самое несбыточное, то хоть роди, а подавай. На этом пункте я имею большое сходство с моими неподатливыми земляками. Писатели наши и вообще люди приличные чувство это называют силою воли; а его просто можно назвать воловьим упрямством. Оно живописнее и выразительнее» (ШЕВЧЕНКО 1963: 247). В этом случае из совокупности представлений про этнический стереотип выделяется «живописное и выразительное», и, что важно, «вололье», считающееся для украинцев очень характерным упрямство.

В трагедии поэмы античного классика Вергилия «Энеиде» – одном из лучших достижений мировой бурлескно-трагедийной литературы – мотив преобразования спутников Одиссея на острове Эя в свиней И. Котляревский – первый классик новой украинской литературы – развивает и рисует целую картину «интернационального парада животных».

Из письма автора к Н. И. Гнедичу выясняются интересные детали истории написания и издания произведения, также связанные с одной из особенностей этнического стереотипа украинцев: «Для меня в особенности было бы приятно и чувствительно, если бы Вы были посредником сбыть с рук моих Энеиду; Вы через сие сделаетесь моим благотворителем, и я Вашим пособием вкусил бы плоды двадцатилетнего моего терпения и посильных трудов. Не откажитесь, если можно, одолжите меня вечно. [...] Я над малор(оссийской) Энеидою 26 лет баюшки-баю, а надеюсь, что воскреснет, или, потерявши терпение, пошлю ее в огонь вечный. Ежели Энеида моя значит что-нибудь, то всеожжение ее будет еще значительнее. 27 декабря 1821. Полтава» (РОТАЧ 1994: 45). В собственном этническом стереотипе украинцев

встречается медлительность и неторопливость, нередко объясняемые здравым взвешиванием обстоятельств и продуманностью поступков. Однако глазами представителей других народов это выглядит иначе. А М. О. Мельгунов в своем письме к М. П. Новикову от 7 августа 1827 года, ошибаясь в своем предсказании насчет предрешенности будущности украинской литературы, среди прочего ссылается на лень автора «Энеиды», относя лень к национальной характеристике украинцев: «Издание этой поэмы, и издание рачительное, классическое – было бы благим делом, и поэтому, по моему мнению, стоило бы хлопот и стараний, к тому же еще при жизни автора, который по национальной ленности, предоставил оное, как видно, на произвол судьбы» (Ротах 1994: 184–185).

Первый украинский прозаик Г. Квитка-Основьяненко в одном из писем к Ф. А. Кони, говоря о Е. Гребенке, отрицает возможность существования такой врожденной национальной черты у украинцев: «А наш Евгений Павлович пусть занимается делом полезнейшим. Вы ему напрасно приписываете лень. Он малороссиянин, по-Вашему хохол, следовательно, ему лень не сродна, хотя вы, москали, и вклепали это на нас» (Квитка-Основьяненко 1981/7: 272). Любопытно, что Г. Квитка-Основьяненко для объяснения несвойственности лени украинцам, использует термин украинского философа Г. С. Сковороды «сродный». В философской системе Г. С. Сковороды встречается понятие «сродного труда», т. е. работы, которая соответствует индивидуальным естественным наклонностям и способностям человека. Для того, чтобы стать счастливым, по мнению Сковороды, человек должен познать себя, выявить свои естественные наклонности к какому-либо труду и действовать соответственно им. Само собой разумеется, что украинцы ни в коем случае не относят лень к своим «сродным» национальным чертам.

Итак, в четвертой части бурлескной трагедии «Энеида» И. Котляревского троянцы проплывают мимо острова Цирцеи, и паромщик всех предупреждает об опасности превращения в животных:

Не будеш тут ходити на парі,
А підеш зараз чотирма;
Пропали, як Сірко в базарі!
Готовте шії до ярма!
По нашому хохлацьку строю
Не будеш цапом, ні козою,
А вже запевне, що волом:
І будеш в плузі походжати,
До броваря дрова таскати,
А може, підеш бовкуном.

Лях цвенькати уже не буде,
Загубить чайку і жупан,
І «не позволяю» там забуде,
А заблєс так, як баран.

Москаль – бодай би не козою

Замекекекав з бородою;

Повзуть швейцарці черв'яками,
Голландці квакають в багні,
Чухонці лазять мурав'ями,
Пізнаєш жида там в свині.
Індиком ходить там гіспанець,
Кротом же лазить португалець,
Звіркує шведин вовком там,
Датчанин добре жеребцює,
Ведмедем турчин там танцює;
Побачите, що буде нам.

(КОТЛЯРЕВСКИЙ 1969: 117)

Пророчества о том, какой народ в какое животное превратится, начинается с украинцев, поляков и москалей. Украинцы могут стать волами, русские – козами, а поляки – баранами. И всему этому есть свое объяснение.

Под «не позволяю» подразумевается т. н. «liberum veto», фраза протеста, произнесенная которую в польском сейме, каждый посол сейма мог положить конец обсуждению любого проекта или предложения. В первой половине XVIII столетия в результате обострения борьбы между магнатами и шляхтой срыв постановлений сейма стал обычным явлением, что практически парализовало центральную королевскую власть и отдавало Польшу в руки враждующих между собой крупных семей.

У И. Котляревского ненавистные украинцам, своевольные поляки на острове Эя превращаются в блеющих баранов. Баран в украинских фразеологизмах всегда связан с пренебрежительными коннотациями: «як баран в аптеці» обозначает полное невежество; человека, ни в чем не знающего толка; «як баран на нові ворота» предполагает бестолковое непонимание (см. Фразеологічний словник 1993/І: 17); а выражение «ні пес, ні баран» соответствует русскому фразеологизму «ни рыба, ни мясо», обозначающему скучно-серую посредственность (см. Фразеологічний словник 1993/ІІ: 624–625).

Превращение же украинцев именно в волов, а москалей в коз обусловлено рядом причин, связанных с животноводческими традициями и народными поверьями Украины.

Археологи считают, что вола на территории Поднепровья (курган «Высокая могила») использовали для обработки земли уже во II тыс. до н. э. Особенно уважительное отношение украинцев по отношению к волу выработалось издавна: волы в хозяйстве обозначали добро и достаток. Они тянули плуги в поле, везли дрова из лесу, на волах везли усопшего в последний путь. Волы в хозяйстве крестьян были свидетельством добра и достатка (см. Українське народознавство 1997: 306–307).

Одним из самых престижных занятий у украинцев было чумацтво: перевозка и продажа соли, рыбы, зерна, и в более поздние времена разного другого товара, вплоть до последней трети XIX столетия, когда железная дорога постепенно вытеснила с исторической арены чумаков. Украинские мальчики мечтали стать если не казаком, то по крайней мере чумаком, несмотря на то, что работа была нелегкой и требовала как физической, так и психической стойкости и выносливости. Успех работы чумака в значительной мере зависел от здоровья и силы волов. Чумаки начинали готовиться в далекий и опасный путь еще зимой: приводили в порядок возы, делали к ним запчасти, откармливали волов, запасались дегтем и едой. С наступлением весны десятки чумаков объединялись в так называемые «валки», таким образом легче было преодолевать далекие расстояния, защищаться, например, от нападения татар или даже стаи волков. Руководил валкой самый опытный чумака, он определял маршрут, договаривался о плате на водных переправах, выбирал места для отдыха и ночлега, следил за соблюдением дисциплины и выступал в качестве судьи в случае возникающих споров (см. Українське народознавство 1997: 340–343).

Количество коней в хозяйствах возросло в период Киевской Руси. Именно с тех пор конь стал равнозначным волу. Об этом свидетельствует, в том числе, и одинаковая плата за кражу этих животных (см. Українське народознавство 1997: 307). Во второй половине XIX столетия поголовье волов в результате аграрной реформы 1861 года, когда крестьяне стали массово покидать землю, резко уменьшилось. Так, например, в селе Опишня на Полтавщине в 1835–1882 годах число волов уменьшилось со 108 до 40, а число коней увеличилось с 15 до 37. И это было характерно для всей этнической территории Украины (см. Українське народознавство 1997: 311).

Однако положительная бытовая оценка волов и коней в верованиях украинцев уже не характерна. Интересно проследить к какому началу – доброму или злему, божественному или сатанинскому – возводят украинцы происхождение разных животных.

Согласно народным поверьям украинцев в медведя, например, превратился лесной человек за то, что он когда-то не пустил к себе ночевать монахов. На Харьковщине в медведя превратилась чрезмерно жадная супружеская пара. А вот зайца и козу сотворил черт. На Подолье и Харьковщине верили в то, что коза «появилась на свет» в результате неудачной попытки дьявола, который стараясь подражать богу, хотел создать корову. Корову украинцы всячески оберегали и уважали, так как она давала молоко и кормила семью. Кот, которого создал бог, считается другом человека. А про козла думали, что его черт создал по своему образу и подобию. Кони, волки, медведи, козлы и козы относятся к тем животным, которые находятся в распоряжении нечистой силы, являются ее посланцами и временами хранителями сокровищ, спрятанных в тайниках. Некоторые исследователи считают: это объясняется тем, что клад или деньги прятали в шкурах животных. Бывало и так, что над кладом убивали животное, чаще всего барана для того, чтобы такая же участь постигла любого, кто осмелится присвоить сокровище. Сокровища в тех местах, где их прятали временами появлялись в виде животных или их головы, а также могли приходиться в образе животных к тем, кому они предназначались (см. Українське народознавство 1997: 89–90).

Если вспомнить информацию одного из биографов И. Котляревского о том, что автор «Энеиды» «бывал на сборищах и забавах простых людей и сам, переодетый, принимал участие в них, внимательно слушал и записывал слова малороссийского наречия, изучая таким образом язык и наблюдая обычаи, поверья и пересказы украинцев» (цит. по: ЖИТЕЦЬКИЙ 1961: 134), становится понятен выбор домашних животных, в которых превращаются на острове Цирцеи украинцы и москали. Украинцы становятся волами, что обуславливается положительными коннотациями, связанными с бытом и народными поверьями украинцев с одной стороны, а также с социальным статусом крестьян-труженников, отраженным в понятии «непосильно тяжелой работы», выраженным в украинских фразеологизмах со словом «вол», с другой. Выражение «як чорний віл у ярмі» используется в значении ‘выполнять чрезмерно тяжелую работу’, этим объясняется и то, что украинец на острове Цирцеи может стать не просто волком, а даже «бовкуном». «Бовкун» – это один-единственный бык в упряжке. Кроме того, вол в украинских фразеологизмах здоров, («як віл»), упрям, храбр и настойчив («лізти як віл на рогатину»), безнадежно покорен судьбе («як віл обуха»), грустен, невесел («як чорний віл на ногу наступив»), а временами не знает чувства меры и делает все с жадностью («як віл до браги добрався») (см. Фразеоло-

гічний словник 1993/І: 129). И. Котляревский особо подчеркивает, что украинец ни козлом, ни козой не будет, в козу – исчадие ада – превратится москаль.

В дальнейшем приведем несколько цитат из художественных произведений украинской литературы, отражающих многое из вышеописанного.

Подобный пример противопоставления вола и козла, украинцев и москалей встречается и в произведении Марко Вовчок «Институтка»: москаль, недавно нанятый на службу к институтке-панночке, «учит» главную героиню тому, как нужно относиться к службе: «Тебе б'ють, тебе рвуть, морочать тебе, порочать. А ти стій, не моргни!..» Украинцы с этим согласиться не могут: «Прокіп з серця аж люльку об землю гепнув. – Воли в ярмі, та й ті ревуть, а то щоб душа християнська всяку догану, всяку кривду терпіла і не озвалась! – гримнув на москаля, аж той свистати перестав. Дивиться на його, як козел на нові ворота» (Вовчок 1983: 408).

В начале повести «Кайдашева сім'я», посвященной мелкособственническим розням и ссорам в одной украинской семье пореформенного периода, Лаврин и Карпо говорят про девушек, к которым можно посвататься. Лаврин всех хвалит, а Карпо ругает. Красоту Палажки Лаврин расценивает стоящей целого вола: «Якби на мене, то я б сватав Палажку, – сказав Лаврін. – В Палажки брови, як шнурочки; моргне, ніби вогнем сипне. Одна брова варта вола, другій брові й ціни немає» (Нечуй-Левицький 1977: 375).

В басне «Віл» Е. Гребенки сам вол жалуется-повествует о своем тяжелом социальном положении:

Мабуть, на небі звісно стало
(Про себе Віл в кошарі гомонив)
Про те, що весь мій вік я все за двох робив
Да й витерпів-таки чимало, –
Що в плузі силковавсь, копиці волочив,
І з ранку у ярмі до півночі ходив,
І ще щодня бував і битий!

(ГРЕБІНКА 1978)

Малороссийская повесть Г. Квитки-Основьяненко «От тобі і скарб» посвящена мании поиска клада, главная идея произведения: высмеивание «призрачных надежд на легкую наживу» (ГОНЧАР 1969: 152). Хома Масляк был сыном чумака. Из всех чумацких рассказов его больше всего интересовали истории про то, как люди находили клад. Став взрослым, Хома растранижил все отцовское наследство и свое имущество, стремясь найти клад и разбогатеть. И вот однажды в пасхальную пятницу

в село приїхав сам черт. «Роззявивши рот, стоїть Масляк і слухаючи дивується, що се воно таке є? Аж ось під'їхала бричка, і з неї виліз, та так проворно, вже стар чоловік, чи купець-москаль, чи жид-шинкар, не вгадаєш. Борода б то йому і є, так цапина та ще й рижа, очі сірі, та так і бігають, брови, густі та довгі, та широкі, так і напружились, як щетина. Ніс довгий та карлючковатий і на кінці загострений, ніби шпилька. Губи тоненькі, а рот ... так від уха та до вуха, як заговорить та роззявить його, так здоровена голова з шапкою зовсім улізе; а у роті зуби притьмом свинячі. Каптан на ньому китаєвий, широкий та довгий, а пуше полотнище ззаду: так і волочиться, мов у тієї жінки нашого повіреного, що як була міщанкою, так ходила у спіднях, а як мужик її шморгнув у дворяни, так почепила таке плаття, як на справжніх панях, що хвіст так і волочиться. Закаваші у каптана теж довгі, що усі пальці закривали; коса з мишачий хвостик теліпалась з-під високої дуже шапки з вуглами та з китицями. Ноги у жовтих чоботях з пальцями, мов рукавиці, а на п'яті теж був палець, як у собаки; а скрізь тії пальці пролазили когті, мов у kota заморського» (КВІТКА-ОСНОВ'ЯНЕНКО 1981: 198). Среди животных, черты которых можно найти в облике черта, на первом месте всегда стоит козел. Причем черт козлу или, наоборот, козел черту всегда «одалживают» рога и бороду.

В описании сна старого суеверного Кайдаша в произведении И. Нечуя-Левицкого коза-черт превращается в кобылу-черта: «Йому приснилось ніби в хату серед ночі вбігла коза з червоними очима з вогнем у роті, освітила вогнем хату, вхопила в передні лапи кочергу й почала поратись коло печі та все клацала до його червоними огняними зубами. Він хотів підвести руку та перехреститься, але руки стали неначе залізні. А коза все крутилась коло печі, а далі почала танцювати, висолопивши язика на пів-аршина. Дивиться Кайлаш на ту козу. З кози стала кобила з здоровою, як ночви, головою, з страшними червоними очима, з огняним язиком» (НЕЧУЙ-ЛЕВИЦЬКИЙ 1977: 405).

В басне-сказке П. Гулака-Артемовского «Солопій та Хівря, або горох при дорозі» Солопій ругая свою жену Хиврю, называет ее «чертовской клячей»:

Бач, Хівре, навісна, що наш горох пропав!
Бач, шкапо гаспидська, чого ти наробила!
Та ти ж мене навік оце запропастила!..

(ГУЛАК-АРТЕМОВСЬКИЙ 1978: 32)

А в балладе П. Гулака-Артемовского «Твардовський», в которой автор обращается к теме продажи души черту под влиянием баллады Адама Мицкевича «Panі Twardowska», черт снабжен атрибутами свиньи, курицы, собаки и козла:

Ніс – карлючка, рот свинячий,
Гиря вся в щетині;
Ніжки курячі, собачий
Хвіст, ріжки цапині.

(ГУЛАК-АРТЕМОВСЬКИЙ 1978: 40)

Продавший душу черту Твардовский, стараясь избежать своей участи, напоминает черту об обязанности того выполнить еще три его желания. Первое требование, которое Твардовский предъявляет черту, связано с оживлением нарисованного коня, которого сравнивают с козлом:

От, бач, висить над дверима,
Завбільшки із цапа,
Перед твоїми очима
Мальована шкапа.

Нехай шкапа підо мною
Огиром гарцює;
Нехай крутить головою,
Стриба і басує.

(ГУЛАК-АРТЕМОВСЬКИЙ 1978: 41).

И наконец, еще два примера. М. Коцюбинский в произведении «Fata morgana» применяет интересный пример ономастики. Фамилия одного из героев Волик. Простой селянин в конце XIX – начале XX века, полностью разуверившийся в жизни, символично назван уменьшительно-ласкательной формой слова «вол». А известный роман Панаса Мирного получил символическое название «Хіба режуть воли як ясла повні?».

Литература

- ВОВЧОК М. Інститутка. // Твори в двох томах. Т. 1. Київ, 1983.
ВОРОПАЙ О. Звичаї нашого народу. Київ, 1993.
ГОНЧАР О. І. Григорій Квітка-Основ'яненко. Київ, 1969.
ГУЛАК-АРТЕМОВСЬКИЙ П. П. Твори. Київ, 1978.

- ЖИТЕЦЬКИЙ П. Г. Етнографічний і поетичний реалізм в «Енеїді» Котляревського. // В кн.:
Матеріали до вивчення історії української літератури. Т. 2. Київ, 1961.
- КВІТКА-ОСНОВ'ЯНЕНКО Г. Ф. Зібрання творів у семи томах. Т. 3. Прозові твори. Київ, 1981.
- КВІТКА-ОСНОВ'ЯНЕНКО Г. Ф. Зібрання творів у семи томах. Т. 7. Історичні, етнографічні, літературно-публіцистичні статті. Листи. Київ, 1981.
- КОТЛЯРЕВСЬКИЙ І. Повне зібрання творів. Київ, 1969.
- ЛОСЕВ І. Українці в російських етно-культурних стереотипах. // Українська культура 2000/2: 6–7.
- НАХЛК Є. Творчість Івана Котляревського. Замовчувані інтерпретації. Дискусійні проблеми. Спроба нового прочитання. Львів, 1994.
- НЕЧУЙ-ЛЕВИЦЬКИЙ І. С. Твори в двох томах. Т. 1. Київ, 1977.
- РОТАЧ П. Іван Котляревський у листуванні. Опішне, 1994.
- ТУРГЕНЕВ І. Романи. Москва, 1969.
- Українське народознавство. Ред. С. П. Павлюк, Г. Й. Горинь, Р. Ф. Кирчів. Львів, 1997.
- Фразеологічний словник української мови. Кн. I–II. Київ, 1993.
- ШЕВЧЕНКО Т. Повне зібрання творів у шести томах. Т. 4. Повісті. Київ, 1963.

ВАЛЯНЦІНА МАРОЗ

Купалава слова

З беларускай класічнай літаратуры

Янка Купала – класік беларускай літаратуры, тытулаваны найвышэйшым званнем *Беларускае песні ўладар*. Яго творчасць найглыбей раскрывае сутнасць паняццяў Беларусь і беларусы. А багатая метафарычнасць і мастацкая вобразнасць твораў паэта ўвабрала ў сябе найшырэйшыя рэсурсы беларускай нацыянальнай мовы.

Творчыя магчымасці Янкі Купалы найбольш поўна праявіліся ў працэсе стварэння крылатых выказаў на аснове знакавых слоў-сімвалаў, вызначальнае месца сярод якіх займаюць паняцці ‘воля’ і ‘сонца’.

Воля ў паэзіі Янкі Купалы выступае як асноўная форма самасцвярджэння нацыі: «Беларускаю рукою / Светлай праўды сіла / Славу лепшую напіша / Бацькаўшчыне мілай. / Зацвіце яна, як сонца / Пасля непагоды, / Ё роўнай волі, ў роўным стане / Між усіх народаў». Паводле Купалавай канцэпцыі, воля – неад’емны кампанент духоўнага стану чалавека: «Мы радзілісь на свет – / Я і воля мая; / Шчыра нас прыняла / Ёся людская сям’я. / Мы раслі удваём – / Я і воля мая; / Небу міла было, / Мела радасць зямля». Воля – гэта і выяўленне сутнасці чалавечага духу, грамадзянскага і сацыяльнага статусу асобы: «Мы жывём удваём – / Я і воля мая; / Воля песні пяе, / Разумею іх я». Воля – гэта і глыбінная ўмова вечнай прысутнасці самога чалавека і народа на зямлі: «Толькі ўмром не ўдваём / Я волі і воля мая; / Я памру, – воля век / Не пакіне жыцця!».

Крылатае выслоўе *Воля век не пакіне жыцця!* з’яўляецца лагічным завяршэннем вершаванага твора і адначасова яно сцвярджае жыццёвае крэда паэта.

Да філасофскага асэнсавання паняцця волі як неад’емнага атрыбуту зямнога быцця Янка Купала падступаўся паступова. У паэтычных развагах 1905–1907 гадоў назіраецца традыцыйная для народнай паэзіі пабудова Купалавай вершаванай фразы, дзе лагічны пасыл прадугледжвае непасрэдную выснову: «І люблю ж я, люблю / Гэту волю сваю! / Зямлёй лягу ў зямлю – / Вазьму волю сваю. / Нашто сокалам быць / Так высока лятаць, – / Толькі б воляю жыць, / Толькі б путаў не знаць. / Эх, каб так раскаваў / Петлі ўсе ў ланцугу, – / Я б усім паказаў, / Як быць вольным магу! / Зямлёй лягу ў зямлю, / Але перш прапяю, / Як я волю люблю, / Гэту волю сваю!».

Эстэтычная канцэпцыя беларускага паэта-творцы, чья душа не церпіць путаў няволі, была сфармулявана Янкам Купалам у артыкуле 1913 года «Чаму плача песня наша?»: «Думка паэты *вольная, як вецер*, і безгранічная, як даль гэта ўсясветная, сэрца яго напоўнена вечным мілаваннем к бліжняму, *як сонца вечным цяплом і святлом*, а душа яго глыбокая, як гэтае мора-акіян, у глыбінях каторага крыюцца багатыя, недасціглыя чалавечаму воку скарбы. З гэтага святла і агню, што палае ў сэрцы, і з гэтых скарбаў, што крыюцца ў глыбіні душы яго, патрапіць паэта свабоднай думкай дабыць усе характывы свету і ўсе асалоды жыцця людскога на гэтым свеце і перадаць усё гэта ў бяссмертнай песні свайму народу».

Несмяротную ж песню свайму народу можа стварыць толькі *вольная* душа паэта: «Як вецер, як птушка, дзе сонца, дзе зоры, / Так рвецца, нясецца ўдаль думка мая; ...Асвеціцца ў слёзах, як свечка ў крышталі, / Ды ў свет зноў за сонцам, за новай зарой! На небе свабода, святло і прыволле, – / А думцы замала: няма там людзей; / Людзей на зямельцы спаткае даволі, / Дык *сонца і воля* не свецяць тут ёй».

Звяртае на сябе ўвагу перакананне «ўладара беларускае песні»: толькі *вольнай*, як вецер, думцы дадзена спасцігнуць сутнасць з'яваў свету і сягнуць да самога *сонца*; толькі праз *свабоднае* волевыяўленне асоба зможа самарэалізавацца. Такім чынам, сутнасная характарыстыка самога працэсу паэтычнай творчасці звязваецца ў Янкі Купалы найперш з атрыбутыўным паняццем *вольны*, а яе функцыянальная роля акрэсліваецца прыметнікамі *свабодны*.

Дэфініцыі *волі і свабоды* выступаюць у творчасці Янкі Купалы як узаемаабумоўленыя філасофскія катэгорыі: *воля* – гэта форма самавыяўлення асобы, праяўленне ўчынкаў, жаданняў, настрояў, памкненняў; *свабода* – аб'ектыўная рэальнасць, межы якой дадзена пашыраць толькі таму, хто валодае ўсвядомленай воляй: Такім чынам, паводле паэтавай логікі, абсягі свабоды вызначае сама воля як неад'емны кампанент духоўнага стану чалавека і народа. Таму ў творах паэта практычна не назіраецца ўзаемазамены лексем *воля і свабода* ў якасці ідэнтычных слоў-сінонімаў.

У тым і бачыцца вызначальная адметнасць мастацкага стылю класіка беларускай літаратуры, што ўласным творчым лёсам ён засведчыў, што *вольная*, акрыленая песня здатная вывесці народ на нябачныя абсягі свабоды: «Штандар свабоды нас вядзе усіх / У свет на бітву з цемрай і са злом, / А гікі грозьб мучыцеляў глухіх / Глушыма *вольнай* песні перуном. Праяўленая ж воля нацыі – асноўная ўмова суладнага поступу да вялікіх мэтаў: І дзе ўпадак быў мой, стане думна сын мой, / Повен *волі*

і славы нязломнай ступой; Гібне памрока, душыўша, / Сонца і зоры к сабе свет завуць... / Сцежку свабоднай душы чалавека! / К вольным дням вольныя людзі ідуць!

У вершы «Песня вольнага чалавека» паэтычнае крэда паэт выказвае праз крылатае выслоўе-рэфрэн: «*Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век!*». Янка Купала пераканаўча даводзіць: той, хто здружыўся з воляю, набывае неабмежаваныя магчымасці для пашырэння межаў свабоды: «*Дарэмна свістамі нагаек / Застрашыць хочуць тыраны, / Нагнаўшы чорных соцень шаек, / Акулі рукі ў кайданы, – / Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век! / Не страшны мне Сібір, астрогі, / Меч катні над шыяй маёй, / Хоць і скуюць мне рукі й ногі, / Хоць зрэнкі выдзеруць з вачэй, – / Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век!*».

Наступныя дзве страфы верша максімальна разгорваюць думку, надаючы ёй кульмінацыйную завостранасць: «*Нам есці хочацца тым болей, / Чым горай голад прыгняце, / Тым рвёмся больш мы і да волі, / Чым меней к нам яе ідзе. / Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век! / Дарэмна гіканне нясецца / Дэспотаў подлых над зямлёй, / Што воля ў путы акуецца, згняецца сілаю, пятлёй. / Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век!*» Паэтычнае выказванне надзвычайна ўзбагачана тым, што і пасыл («*Нам есці хочацца тым болей, / Чым горай голад прыгняце*»), і выснова («*Тым рвёмся больш мы і да волі, / Чым меней к нам яе ідзе*»), і рэфрэн («*Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век!*») – самастойныя крылатыя выслоўі. Гэтакім чынам яркая разгорнутая метафарычная думка як класічная форма крылатага выказвання арганізуе ўвесь вершаваны твор: «*Ці ж людзі сонца згасіць могуць, / Згасіць, як свечку, яснасць дня? / І волі ж дэспаты не змогуць, / Бо воля сонейку раўня. / Душой я вольны чалавек, / І гэтакім буду цэлы век!*».

Ядром усяго крылатага выраза выступае лаканічная крылатая формула – *Воля сонейку раўня*. Унікальнасць метафары *Воля сонейку раўня* – у спалучанасці двух знакавых і найбольш пашыраных у творчасці Янкі Купалы паняццяў – волі і сонца.

Сонца – выратавальны сімвал у процістаянні добра і зла, праўды і няпраўды, справядлівасці і несправядлівасці: «*Сцежку свабоднаму духу народа, / Сцежку да сонца і зор залатых!*; *Аздайце сонца наша нам! / Нашто схавалі-расхапалі?; Ёсходзе сонца залатое / Роўна ўсім свяціць; Совы і начніцы сонца не бачаць; Сонца не вашай чэрні раскрасці!*».

Да сонца Янка Купала скіроўвае беларускую моладзь. Сонца – эпіцэнтр нацыянальнай маладзёвай ідэянасці: «*На цябе, наша моладзь, надзея, / Нашай сумнай за-*

бранай зямлі; / Твой арліны палёт цьмы разьвее / І запаліць веквечны агні. / Ты разбудзіш прыспанья сілы / І на вольны паклічаш прастор / З забыцьця беспрасьветнай магілы / *Да бліскучага сонца, да зор!*».

Нават у цяжкія часы нацыянальнага паніжэння, палітычнага разладу Янка Купала не адцурваўся ад сонца-сімвала як паратункавага: Так растачыла зніштажэнне / Сваё ўладарства ў старане, / Што воляй рдзела неадменне, / *Як тое сонца ў вышыне*».

Сягаючы думкай-марай у паднебныя высі, Янка Купала ў полі паэтычнага зроку нязменна трымае за асноўны арыенцір – *Самое сонца!* Можна сцвярджаць, што паэт стварыў геліяцэнтрычную сістэму мастацкай вобразнасці.

Сонца – гэта паходня, якую ўздывае Беларускі прарок, пясняр, ваяк, уладар: «Дайце мне сонца, сонца агнёвае, / Выведзьце з цёмнасці ночнай; / К знанню, к навуцы сцежкі шчаслівя / Мне пакажыце нязбочна!; Сонца ўзяўшы агністае ў рукі, / Што ляжыць над бязмерам палёў, / Я па Млечным тым Шляху без мукі / Чалавека да шчасця бы вёў. / Гэтак песняй мой дух маладзіца, / І на свеце жыву толькі ёй, / Хоць пішу кроўю гэтыя страніцы / З свайго сэрца гарачай крывёй; К яснаму сонцу з цьмы, з беспрасвецця, / К славе з бяслаўя ўсім нашым людзям – / Гэткай шукаю сцежкі на свеце, / Гэткаму Богу і душу аддам».

Промні *беларускага* сонца-сімвала не спапяляюць, не высушваюць, не наклікаюць спёку-сухмень; яны – жывяць, яны – акрыляюць: «Не ўмруць, не ўмруць ужо яны, / Раз хочуць сонца, славы, песні; / Заб’юць ім зычныя званы / Прабудным званам напрудвесні; Гэй, наперад, покі сэрца / Б’ецца, рвецца на прастор, / Годзе млеці ў паняверцы; / Гэй, да сонца! Гэй, да зор».

Праз сімваліку сонца вызначаецца мера і сутнасць усіх зямных з’яваў. Таму родную беларускую мову Янка Купала параўноўвае выключна з *сонцам*: «Для мовы, для гэтай выразіцелькі душы і думак чалавека, не патрэбна ні скіпетраў, ні каронаў, *як не патрэбна для сонца якога-небудзь яшчэ пазалочанага абручча, рамак*. Сонца само па сабе адна аздобнасць – і золата, і брыльянт. *Таксама і мова якога-небудзь народа ёсць для яго і скіпетрам, і каронай, яго нічым не апаганенай аздобнасцяй*».

Філасофскі, гістарычны, літаратуразнаўчы, лінгвістычны абсяг Купалавага слова практычна невычэрпны. Прафесар Фёдар Янкоўскі, пачынальнік беларускай фразеалогіі як лінгвістычнай навуковай галіны, адзначаючы невымерна глыбокую афарыстычнасць мовы Янкі Купалы, разглядаў крылатыя выразы пісьменніка як неад’емны кампанент беларускай ментальнасці: «І няма на свеце так вялікай меры, / І няма на свеце так каваных дзвераў, / Каб хоць на часіну ў будні ці нядзелі / Беларусь са мною

разлучыць пасмелі!; Лявоны у нас не пазводзяцца!; Вера ў дзень заўтрашні сілай няведамай / Думы гартуе ісці, не чакаць...; Хай злыдні над намі скрыгочуць зубамі – / Любі сваю ніву, свой край / І колькі ёсць сілы, да самай магілы, / Ары, барануй, засявай!».

Сёння мы маем шчасце прамаўляць следам за *беларускім прарокам*: «Самое сонца ўзяць у рукі і, як з паходняй, з ім ісці, / Святлом нічтожыць нашы мукі, / Увесь плач роднае зямлі».

Літаратура

КУПАЛА Я. Вершы. Уклад. А. А.Сляпцова. Мн.: Маст. літ., 1988.

КУПАЛА Я. П'есы, пераклады. Для ст. шк. узросту. Прадм. А. В. Сабалеўскага. Уклад. Л. С. Курбека. Маст. М. В. Бякеева. Мн.: Юнацтва, 1992.

КУПАЛА Я. Выбраныя творы. Уклад. У. Гніламёдава, А. Шамякінай. Камент. А. Шамякінай. Прадм. Н. Гілевіча. Мн.: Беларускі кнігазбор, 2002.

ЯНКОЎСКИ Ф. Беларуская мова. Мн.: Выш. школа, 1978.

„Jazyčije“ – ein untauglicher Pseudotermus der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik

1. „Jazyčije“¹ ist ein in der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik bis heute üblicher Begriff, der seit seiner Schöpfung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorwiegend dazu verwendet wird, um mit Bezug auf das 18., 19. und auch noch auf das beginnende 20. Jahrhundert jene nicht rein kirchenslavischen schriftlichen Erzeugnisse der galizischen und transkarpatischen Ukrainer, deren Sprache nicht eindeutig auf der Grundlage der ukrainischen Dialekte steht, als für die sprachwissenschaftliche Erforschung irrelevant auszuschneiden und dem Vergessen anheim zu stellen. Bemerkenswert ist, dass sich in den wichtigen Wörterbüchern des Ukrainischen kein Lemma „Jazyčije“ oder „Jazyčyje“ findet². Eine Internetsuche (Google) am 28. 7. 2003 ergab: keinen Eintrag unter den Suchbegriffen „Jazyčije“ oder „Jazyčyje“, aber vier unter der russischen Form „Jazyčie“, keinen Eintrag unter „язычие“ „ungefähr 92“ unter der russischen Form „язычие“ (davon wurden de facto 37 angezeigt, manche Seiten sind mehrfach vertreten, mehrere Beiträge sind irrelevant, da sie das Thema der Zweisprachigkeit, russisch *двужычье*, behandeln, das manchmal im Netz als „2-язычие“ oder fehlerhaft als „дву язычие“ oder sogar als „двухязычие“ aufscheint), „ungefähr 60“ unter „язичіє“ (davon wurden de facto 37 angezeigt, manche Seiten sind mehrfach vertreten). Oblique Kasusformen wurden nicht kontrolliert.

Die folgende Begriffsdefinition von O. H. Muromceva aus der Enzyklopädie „Українська мова“ gibt zwar einen engeren zeitlichen Rahmen vor, als dies in den meisten anderen Publikationen gängig ist, und datiert den Übergang vom so genannten „Jazyčije“ zum Russischen eindeutig zu spät, da der Übergang zum Russischen von einigen radikalen Russophilen spätestens seit 1855 vollzogen wurde (STUDYNS'KYJ 1905: CXVI–CXXIII). Dennoch soll sie unseren Ausgangspunkt bilden:

¹ Der vorliegende Beitrag, den ich Herrn Dr. Attila Hollós von Herzen widme, ist die Kurzfassung eines Aufsatzes, der im Band 49 (2004) der *Studia Slavica Hung.* erscheinen soll. Eine wesentliche Ergänzung zum hier Gesagten wird dort ein längerer Abschnitt mit kommentierten Belegen aus dem galizischen Schrifttum der österreichischen Zeit bieten.

² „Jazyčije“ ist eine Transliteration von *язычіє/язичіє*, „Jazyčyje“ spiegelt die traditionelle ukrainisch-kirchenslavische Aussprache dieses Wortes wider.

Язичіє – один з типів штучно витвореної мови в Зх. Україні 19 ст. Назва виникла в полеміці з прихильниками Я. і мала зневажл. відтінок. В основі Я. була старослов'ян. мова з домішками елементів рос. і староукр. мов, західноукр. діалектів. У Я. застосовувалися *кирилиця* та істор.-етимол. правопис. Підтримувалось „москвофілами“, які гадали в такий спосіб досягти т. з. мовної єдності з Росією, а також тими, хто заперечував здатність нар. („мужичої“) мови піднятися до рівня літературної. На Я. видавався ряд газет і журналів, частина з яких у кін. 80-х рр. перейшла на рос. мову (MUROMCEVA 2000: 745).

Über die negative Rolle des „Jazyčije“ für die Sprachgeschichte des Ukrainischen führt Muromceva dann weiter aus, dass dieses zu dem Zeitpunkt, als die neue ukrainische Schriftsprache entstand, bereits ein Anachronismus war, der die Entwicklung gesamtukrainischer Sprachnormen hemmte und deswegen insbesondere von Ivan Franko als eine „tote, dem Volk unverständliche“ Sprache kritisiert wurde. Über diese Definition und Interpretation des Begriffs herrscht in der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik im Wesentlichen Konsens, obwohl eine ausreichend scharfe Begriffsbestimmung bis heute fehlt und unterschiedliche Nuancierungen seiner Semantik keine Seltenheit sind.

Eine differenziertere Sicht brachte bisher insbesondere ŽOVTOBRJUCH (1963: 156) ein, der die Sprache der „Зоря Галицка“ zwischen 1851 und 1854 als ein „neues Jazyčije“ im Vergleich zu einem vorhergehenden „älteren Jazyčije“ beschrieb. Das „neue Jazyčije“ zeichne sich in erster Linie dadurch aus, dass in ihm das Russische stärker inkorporiert sei, während zuvor die kirchenslavische Schicht überwogen habe. Varietäten des „Jazyčije“ sind also nach dieser Interpretation sowohl das so genannte „язичіє старокнижне“ (ŽOVTOBRJUCH 1963: 156) aus dem 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – das ist im Wesentlichen eine späte Varietät der „Prosta mova“ (MOSER 2002a), in der das Kirchenslavische zumeist stärker vertreten ist als in den meisten Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts – als auch jene Sprache, die in MOSER 2002 als „Russoruthenisch“ beschrieben wird, eine Varietät des Russischen mit einer Beimengung ruthenisierender Elemente, in der die Menge bewusst eingefügter ruthenisierender Elemente variierte, sich unter Umständen und von den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts an zunehmend auf ein Minimum beschränkte. Nur die radikalsten Russophilen, der Galizier Semen Šechovyč und der Transkarpatier Ivan Rakovs'kyj etwa (STUDYNS'KYJ 1905: CXVI–CXXX), verzichteten schon seit spätestens 1855 auf den Einsatz solcher ruthenisierender Elemente, die Abweichungen ihrer Sprache vom Russischen beschränkten sich dann auf unfreiwillige Interfereme. Eine Varietät des „Jazyčije“ ist nach dieser Interpretation fernerhin das Ukrainisch-Kirchenslavische, wenn es nicht in einer reinen

Form vorliegt, sondern von einigen ukrainischen, polnischen oder mitunter auch russischen Interferenzen durchsetzt ist – dies gilt freilich de facto für das gesamte ukrainisch-kirchenslavische Schrifttum dieser Periode mit Ausnahme der liturgischen Texte, in der sich die volkssprachlichen Interferenzen meist auf Schreibfehler, besonders häufig die Verwechslung von и und ы, beschränken.

Ist aber einmal fast das gesamte westukrainische Schrifttum mit Ausnahme der „Русалка Днѣстровая“ und des weitgehend reinen Kirchenslavischen als Domäne der liturgischen Texte als Domäne des „Jazyčije“ identifiziert, stößt bald auch das Textgut selbst auf breite Ablehnung, da nur noch das volkstümlich geprägte Schrifttum als erforschenswert erscheint. Einem entsprechend negativen Urteil unterzieht auch der sowjetukrainische „Курс історії української літературної мови“ das galizische Schrifttum zwischen 1772 und 1848/1849 (vgl. dazu die Kritik in MOSER 2001: 93–95):

В Галичині в цей час не постало нічого гідного уваги ні з погляду змісту, ні з погляду мови. Це були читанки, невеликі альманахи, пастирські листи, церковні проповіді, брошури, листи з-за кордону тощо. Мовою цих видань було „язичіє“ з намаганнями наблизитись то до російської, то до польської мови (KURS 1958: 187–188).

2. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass die Geschichte des Ukrainischen in Galizien aus der Zeit zwischen 1772 und 1848/1849 der zeitgenössischen Ukrainistik weitgehend unbekannt ist (vgl. zuletzt die spärlichen Angaben von RUSANIVS'KYJ 2001: 168; 204; 224–228), und dies, obwohl die galizischen Philologen – unter ihnen sind vor allem Omeljan Ohonovs'kyj, Ivan Levyc'kyj, Kyrylo Studyns'kyj, Mychajlo Voznjak, Mychajlo Teršakovec', Ostap Terlec'kyj, Osyp Makovej und Ivan Franko zu nennen – im Wesentlichen schon vor dem Ersten Weltkrieg ein in vielerlei Hinsicht abgerundetes Bild dieses Gegenstands erarbeitet haben, vor allem, was die äußere Sprachgeschichte anbelangt – besonders hervorzuheben sind hierbei die bis heute unübertroffenen Studien von Kyrylo STUDYNS'KYJ (1905, 1909), Mychajlo TERŠAKOVEC' (1907, 1908) und Mychajlo VOZNIJAK (v. a. 1911). Einiger Korrekturen und Schärfungen bedarf dieses Bild heute vor allem deswegen, weil manche der genannten Autoren – oft auch aus quasi strategischen Gründen im Zuge ihrer damals noch aktuellen Bemühungen um die Etablierung einer gesamtukrainischen Schriftsprache mit allen für deren Status unentbehrlichen Merkmalen – selbst den Grundstein dafür gelegt haben, dass die Leistungen im Sprachausbau des Ukrainischen in Galizien vor 1848/1849, ja bis zur Gründung des Volksbildungsvereins „Prosvita“ im Jahre 1868 und bis

zum Wirken des Schriftstellers Ivan Franko, des Historikers und Philologen Mychajlo Hruševs'kyj und des Metropoliten Andrij Šeptyc'kyj bald gering geschätzt wurden. Deren Generation nämlich hat den Begriff „Jazyčije“ vor allem geprägt, insbesondere Ivan Franko, der ihn auf die Sprache Ivan Naumovyčs anwandte (STAVYC'KA 2001).

War aber die Sprache des galizisch-ukrainischen Schrifttums mit Ausnahme der „Ruthenischen Triade“ – selbst in Galizien – einmal als „Jazyčije“ abgetan, so führte dies – abgesehen von einer allgemeinen Tabuisierung der westukrainischen Problematik während der Sowjetzeit – dazu, dass kaum ein Sprachhistoriker auf die älteren Forschungen, geschweige denn auf die Primärquellen zurückgriff, und man stellt mit Erstaunen fest, wie die Informationen über die Sprachgeschichte des Ukrainischen in Galizien seit dem Zweiten Weltkrieg zunehmend spärlicher und ungenauer, bisweilen sogar falsch wiedergegeben wurden.

Stimmt man mit diesem Befund überein, so ist deutlich, dass die Ukrainistik gegenwärtig dazu angehalten ist, das vor gut hundert Jahren erarbeitete Wissen über die Sprachgeschichte der Westukraine aufzuarbeiten, neu zu bewerten und nach Möglichkeit zu ergänzen. Voraussetzung dafür ist eine Sichtung der Primärquellen, die lange Zeit keine Aufmerksamkeit gefunden haben und erst in den letzten Jahren wieder durch einige verdienstvolle Veröffentlichungen ins Gedächtnis gerufen werden (LIRVAK 2001, DUCH I REVNIŠT' 2002, HOLOVNA RUS'KA RADA 2002). Die Ukrainistik muss sich wieder der Aufgabe stellen, die komplexen sprachgeschichtlichen Voraussetzungen dafür zu ergründen, dass die vitale Sprachenlandschaft Galiziens nicht nur als ein ukrainisches Piemont für die Geschichte des Ukrainischen zwischen 1863 bzw. 1876 und 1905 prägend war (SHEVELOV 1966), sondern auch für die Gegenwart der ukrainischen Schriftsprache eine grundlegende Rolle spielt, weil auch am Beginn des 21. Jahrhunderts nur hier das Ukrainische tatsächlich in sämtlichen Bereichen der Kommunikation bei allen Alters- und Bildungsschichten in Anwendung steht. Gerade das vitale Sprachleben des Ukrainischen in Galizien ist wohl, abgesehen von den unterschiedlichen sprachpolitischen Maßnahmen in den beiden Ländern, einer der entscheidenden Faktoren dafür, dass sich die aktuelle Sprachensituation der Ukraine heute in so positiver Hinsicht von jener in Weißrussland unterscheidet (vgl. MOSER 2000).

3. Der Begriff „Jazyčije“ hat in der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik bereits genügend Schaden angerichtet, und schon deswegen ist der Versuch, ohne ihn auszukommen, angebracht.

Doch das Problem reicht tiefer; es rührt an den Wurzeln: Der Ausdruck „Jazyčije“ ist nämlich in Wirklichkeit hinsichtlich seines Bedeutungsumfangs viel zu vage, als dass man ihn weiterhin als Terminus akzeptieren könnte. Eine Definition, die auf den ersten Blick wirklich befriedigen könnte, ist nämlich nur ex negativo möglich. Der kleinste gemeinsame Nenner aller Definitionen von „Jazyčije“, dass dieses eine künstliche Mischsprache aus ukrainischen, polnischen, russischen und kirchenslavischen Elementen mit jeweils unterschiedlicher Zusammensetzung sei, gilt schließlich in letzter Hinsicht auch für die moderne ukrainische Schriftsprache selbst, da diese einerseits wie alle anderen Schriftsprachen sui generis in einem bestimmten Maße künstlich ist und da sie andererseits sowohl genuin polnische als auch genuin kirchenslavische als auch genuin russische Lehnelemente aufweist.

Wie könnte man also den Begriff ex negativo umschreiben?

– Als „Jazyčije“ muss nach der üblichen Definition jegliche Sprachform aus der genannten Periode und den genannten westukrainischen Regionen gelten, die von den Verfassern der Texte als nationalsprachlich verstanden wurde, aber nicht rein ukrainisch ist. – Der (meist nur implizierte) Begriff „reines Ukrainisch“ ist jedoch ein Anachronismus, er wird gänzlich nach den Vorstellungen der Gegenwart im Sinne einer Bewertung a posteriori angewandt. Die Fiktion des „reinen Ukrainischen“ bezieht also durchaus all jene fremdsprachigen Elemente ein, die in die ukrainische Standardsprache als Entlehnungen integriert wurden, lehnt jedoch jene Kirchenslavismen, Polonismen und Russismen ab, die in die neuere Schriftsprache keinen Eingang gefunden haben. Sie fußt auf der unhaltbaren Annahme, dass die Entscheidung über die Übernahme bestimmter Kirchenslavismen, Polonismen oder Russismen in jedem Fall eine gleichsam von der Natur vorgegebene war und gar nicht anders hätte ausfallen können. Dabei ist naturgemäß auch das Sprachgut der ukrainischen Dialekte kein sicherer Maßstab für die „reine Ukrainizität“ eines sprachlichen Elements.

Abgesehen davon, dass Dialekte genau so entlehnen wie National- oder Schriftsprachen, wiesen und weisen die westlichsten Dialekte des Ukrainischen besonders zahlreiche Polonismen auf, die in der Standardsprache nicht vorhanden sind – sie können aber deswegen ebensowenig als „nicht ukrainisch“ gelten wie die ukrainische Schriftsprache selbst, in der das Lehngut aus dem Polnischen bekanntermaßen äußerst bedeutend ist.

Zahlreiche Elemente, die oft vorschnell als Russismen interpretiert werden, sind in Wirklichkeit Kirchenslavismen der ostslavischen Redaktion. In anderen Fällen handelt es sich häufig um russische Wortneubildungen des 18. oder 19. Jahrhunderts, die mit Mitteln des Kirchenslavischen erfolgt waren und daher in den westukrainischen Gebieten auch von den nicht-russophilen Schriftstellern und Philologen als problemlos entlehnbar aufgefasst wurden,

da wenn schon nicht das Wortgut selbst, so zumindest seine morphologischen Bestandteile aus den eigenen Traditionen bekannt waren und aus der Sicht der eigenen Buchsprache nicht als gänzlich fremd gelten mussten. Eine gemäßigte Übernahme von Russismen widerspricht verschiedenen alternativen Konzeptionen einer neuen Schriftsprache für die galizischen oder transkarpatischen Ukrainer nicht zwangsläufig. Schließlich war in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, als sich die Erneuerer vor allem gegen die Bewahrer des Kirchenslavischen durchzusetzen hatten, weder abzusehen, dass bald die Zeit kommen sollte, in der die galizischen und transkarpatischen Russophilen das Russische als Expansionssprache auf Kosten des Ukrainischen propagierten, noch war andererseits bereits eindeutig ausgemacht, dass die neue ukrainische Schriftsprache in fast allen funktionalstilistischen Varietäten auf einer derartig stark ausgeprägten volkssprachlichen Grundlage stehen würde, wie dies heute der Fall ist. Russisches und russisch-kirchenslavisches Wortgut haben im Übrigen auch andere Slavinen durchaus nachhaltig entlehnt, nicht nur die südslavischen Sprachen (THOMAS 1988, DAMERAU 1960), auch etwa das Tschechische (LILIČ 1982). Hinter der Übernahme von Russismen steht folglich – und auch nachweislich – nicht immer eine Sprachkonzeption, in der die Eigenständigkeit des Ruthenischen (Ukrainischen) gegenüber dem Russischen in Abrede gestellt worden wäre.

Eigentlich kirchenslavisches Wortgut wird schließlich aus heutiger Sicht in der Regel umgehend als veraltet betrachtet, wenn es in den neuen ukrainischen Standard keinen Eingang gefunden hat. An sich aber spielt diese Lehnwortschicht durchaus noch im modernen Standardukrainischen eine gar nicht unwichtige Rolle, und zwar insbesondere in der Sphäre des religiösen und konfessionellen Wortschatzes, der im vor 1848/1849 überwiegend kirchlichen Schrifttum der galizischen Ukrainer eine besonders breite Anwendung findet. Welche Kirchenslavismen aber später als ukrainisch gelten würden und welche nicht, konnten jene Vertreter der so genannten „Jazyčije“-Schriftsteller, die eigentlich um den Ausbau einer neuen ruthenischen Schriftsprache bemüht waren, noch nicht wissen.

– Als „Jazyčije“ wäre ferner nach der üblichen Definition jegliche westukrainische Sprachform aus der genannten Periode zu betrachten, die nicht „rein kirchenslavisch“ oder allenfalls „rein russisch“ ist. Solche Texte existieren aber, wie bereits angedeutet, faktisch nicht, wenn man vom rein liturgischen Schrifttum absieht, in das sich freilich ebenfalls so mancher interferenziell bedingter Schreibfehler eingeschlichen hat. Eine ganze Reihe von Texten, die per definitionem „Jazyčije“-Dokumente wären, zeigt jedoch eine Sprache, die dem reinen Kirchenslavischen bzw. dem reinen Russischen so nahe kommt, dass sie sinnvoller als interferenziell geprägtes Kirchenslavisch bzw. interferenziell geprägtes Russisch zu

beschreiben wäre denn als „Jazyčije“. Als „reines Kirchenslavisch“ und „reines Russisch“ sind dabei sämtliche in Grammatiken und Wörterbüchern kodifizierten sowie durch die buchsprachlichen Traditionen normierten Formen dieser Sprachen aufzufassen. Andere Texte können wiederum sinnvoll als späte Varietäten der älteren „Prosta mova“ beschrieben werden. Wie noch zu zeigen sein wird, kommt man damit auch einem Verständnis der sprachlichen Intention der Verfasser deutlich näher, als wenn man, wie dies bis heute großteils geschieht, diese Texte zusammen mit sprachlich völlig anders gearteten ohne weitere Differenzierung einer gemeinsamen Menge von „Jazyčije“-Dokumenten zuordnet.

4. In welcher Hinsicht könnte sich der Verzicht auf den Pseudoterminus „Jazyčije“ als vorteilhaft erweisen?

– Erstens eröffnet sich in der Folge die Möglichkeit, die kirchenslavischen Traditionen in Galizien auch außerhalb des rein liturgischen Schrifttums besser zu verstehen und entsprechend zu würdigen, und zwar unabhängig davon, in welcher Hinsicht deren Pflege der Entfaltung der neuen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage hinderlich gewesen sein mag oder nicht.

– Zweitens wird deutlicher, dass die „Prosta mova“ im Bereich der Katechetik und Homiletik insbesondere in Galizien im Wesentlichen bis 1848/1849 fortbesteht, auch wenn gerade im Umfeld des Bischofsstuhls Przemyśl Bestrebungen zu erkennen sind, die „Prosta mova“ sukzessive der Volkssprache anzunähern.

– Drittens wird das Wesen des sprachlichen Russophilentums in Galizien und Transkarpatien genauer erfasst, wenn man es von den traditionsverhafteten kirchenslavischen Texten abkoppelt und nach einer neuen Sichtung der Texte versteht, dass Russismen auch ohne russophilen Hintergrund auftreten konnten.

– Viertens fördert eine kritische Würdigung des so genannten „Jazyčije“-Schrifttums zu Tage, dass einige Texte aus diesem Bereich in Wirklichkeit als ernsthafte, wenn auch nicht immer ausreichend konsequente Versuche eines Beitrags zum Ausbau einer neuen Schriftsprache, mitunter durchaus einer neuen Schriftsprache auf vorwiegend volkssprachlicher Grundlage verstanden werden können. Eine überkritische Bewertung älterer ukrainischer Texte aus Galizien und Transkarpatien nach dem Kriterium der Volkssprachlichkeit verstellt den Blick auf wesentliche Entwicklungsschritte auf dem Weg zur neuen Schriftsprache, die von Interesse sein können und müssen.

– Fünftens lassen sich vor allem im galizischen Schrifttum schon aus der Zeit vor 1848/1849 und aus der Zeit vor 1868 außer der „Русалка Днѣстровая“ zahlreiche weitere

Texte entdecken, die keineswegs im „Jazyčije“ verfasst sind, sondern dem Almanach der „Ruthenischen“ Triade und dem übrigen ukrainischen Schrifttum im Grad ihrer Volkssprachlichkeit in nichts nachstehen. Selbst diese Texte sind sogar bei jenen, die nur das eindeutig volkssprachlich ausgerichtete ukrainische Schrifttum für untersuchenswert halten, weitgehend in Vergessenheit geraten.

Die Ukrainistik darf sich nicht weiterhin darauf beschränken, ihr Wissen über die ukrainische Sprachgeschichte in Galizien und Transkarpatien über verkürzte und verfälschte Zusammenfassungen von Studien aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zu tradieren. Es wird sich als nützlich erweisen, ein nuancierteres Bild der ukrainischen Sprachgeschichte in Galizien und Transkarpatien zu gewinnen. Ein Verzicht auf den Pseudotermine „Jazyčije“ ist eine unabdingbare Voraussetzung für einen Neuzugang zu den Quellen.

Literatur

- DAMERAU 1960 = DAMERAU N. Russische Lehnwörter in der neubulgarischen Literatursprache. (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Slavistische Veröffentlichungen, Bd. 24). Berlin, 1960.
- DUCH I REVNIŠŤ 2002 = Duch i revništ'. Vladyka Snihurs'kyj ta inši peremyšljany. Upor. V. Pylypovyč. Peremyšl'–L'viv, 2002.
- HOLOVNA RUS'KA RADA 2002 = Holovna Rus'ka Rada (1848–1851). Protokoly zasidan' i knyha korespondenciji. Red. O. Turij, U. Kryštalovyč, I. Svarnyk. L'viv, 2002.
- LILIČ 1982 = LILIČ G. A. Rol' ruskogo jazyka v razvitii slovarnogo sostava češkogo literaturnogo jazyka. Leningrad, 1982.
- LIRVAK 2001 = Lirvak z-nad Sjanu. Peremys'ki druky seredyny XIX stolittja. Upor. V. Pylypovyč. Peremyšl', 2001.
- MOSER 2000 = MOSER M. Koexistenz, Konvergenz und Kontamination ostslavischer Sprachen in Weißrußland und in der Ukraine. In: Zeitschrift für Slavistik 45, 2000/2, 185–199.
- MOSER 2001 = MOSER M. Zwei „ruthenische“ (ukrainische) Erstlesefibeln aus dem österreichischen Galizien und ihre sprachliche Konzeption. In: Wiener Slavistisches Jahrbuch 47, 2001, 93–122.
- MOSER 2002 = MOSER M. Ruthenisch oder Russisch? Die Sprache der galizischen Russophilen nach 1848. In: Wiener Slavistisches Jahrbuch 48, 2002, 99–115.
- MOSER 2002a = MOSER M. Čto takoe „próstaja mova“?. In: Studia Slavica Hung. 47, 2002/3–4, 221–260.

- MOSER 2003 = Rus'ko-slavens'kyj bukvar' 1847 r. – elementarz starorutenistóv i jeho koncepcja językowa, erscheint in: Słowianie Wschodni: Ukraina – między językiem a kulturą. Kraków, 2003. [Im Druck.]
- MUROMCEVA 2000 = MUROMCEVA O. H. Jazyčije. In: Ukrajins'ka mova. Encyklopedija. Hol. red. O. S. Mel'nyčuk. Kyjiv, 2000. 745.
- RUSANIVS'KYJ 2001 = RUSANIVS'KYJ V. M. Istorija ukrajins'koji literaturnoji movy. Pidručnyk dlja studentiv humanitarnych special'nostej vyščych navčal'nych zakladiv. Kyjiv, 2001.
- SHEVELOV 1966 = SHEVELOV G. Y. Die ukrainische Schriftsprache (1798–1965). Ihre Entwicklung unter dem Einfluß der Dialekte. Wiesbaden, 1966.
- STAVYC'KA 2001 = STAVYC'KA L. Krovozmisne dytja dvomovnosti. In: Krytyka 10, 2001, Internet-Veröffentlichung: <http://krytyka.kiev.ua/articles/s7-10-2001.html>.
- STUDYNS'KYJ 1905 = STUDYNS'KYJ K. (Hrsg.) Korespondencija Jakova Holovac'koho v ljitach 1850–62. (Zbirnyk fil'ologičnoji sekciji Naukovoho tovarystva imeny Ševčenko VIII + IX). L'viv, 1905.
- STUDYNS'KYJ 1909 = STUDYNS'KYJ K. (Hrsg.) Korespondencija Jakova Holovac'koho v ljitach 1835–49. (Zbirnyk fil'ologičnoji sekciji Naukovoho tovarystva imeny Ševčenko XI + XII). L'viv, 1909.
- TERŠAKOVEC' 1907 = TERŠAKOVEC' M. Materijaly i zamitky do istoriji nacional'noho vidrodžennja Halyc'koji Rusy v 1830 ta 1840 rr. (Ukrajins'ko-rus'kyj archyv III). Lemberg, 1907.
- TERŠAKOVEC' 1908 = TERŠAKOVEC' M. Halyc'ko-ruske ljiteraturne vidrodženje. Lemberg, 1908.
- THOMAS 1988 = THOMAS G. The impact of the Illyrian movement on the Croatian lexicon. (Slavistische Beiträge, Bd. 223.) München, 1988.
- VOZNJAK 1911 = VOZNJAK M. Halyc'ki hramatyky ukrajins'koji movy peršoji polovyny XIX st. (Studiji i materijaly do istoriji ukrajins'koji fil'ol'ogiji I). L'viv, 1911.
- ŽOVTOBRJUCH 1963 = ŽOVTOBRJUCH M. A. Mova ukrajins'koji presy (do seredy dev''janostych rokiv XIX st.). Kyjiv, 1963.

Hagyomány és beszédmód a pétervári diszkurzusban

1. Ha a diszkurzus sajátos nyelvhasználatot jelent, akkor joggal kérdezhetjük, létezik-e *pétervári diszkurzus*, vagy ez sem több, mint pusztán kutatói konstrukció. Ha viszont elfogadjuk, hogy van ilyen nyelv, illetve nyelvhasználat, amely egyrészt megfelel annak az élmény- és tapasztalatközösségnek, amely a Város spirituális kohézióját biztosítja, vagyis élteti a hagyományt, amely a pétervári kultúra jellegzetes mintáinak és értékeinek továbbadására hivatott, másrészt pedig ez a diszkurzus olyan nyelvi struktúrákat tartalmaz, amelyek sajátos típusú gondolkodásmódokat és értékrendszereket generálnak, tehát a nyelv egyidejűleg produktum és aktív teremtő erő, eredmény és eredő, akkor a nyelvhasználatnak kitüntetett szerepe van úgy a Város önazonosításához szükséges tapasztalat és új információk tárolásában, mint a kulturális „emlékezettár” újrainrásában.

A kultúraszociológia mindenkor aktuális kérdéseinek sorát – a város mint név, a város mint kulturális tér, a város mint idő – kiegészíthetjük azzal, hogy a város egyúttal *diszkurzív formáció*, illetve *narratív konstrukció* is. Ez utóbbi két esetben a nyelv felől való közelítés kitérít a problémátörténeti látókört. Ha a város nyelvét nem a hagyományos nyelvészeti aspektusból vizsgáljuk (ebben az esetben a városi nyelv sajátos „dialektusként” fogható fel), hanem arra törekszünk, hogy meghatározott gondolkodási stílust, a nyelv által kikényszerített és megformált magatartás- és beállítódásmintákat lássunk benne, akkor nem nehéz felismerni a gondolkodás és nyelv funkcionális beágyazottságát abba az egzisztenciális kontextusba, amely egyedül teszi lehetővé az egzisztenciális viszonyoknak megfelelő megértési viszonyokat. Ezt hívja a gondolkodássociológia a megismerés létezés felőli látásának

A nyelv tehát – Humboldt, Cassirer vagy Wittgenstein felfogását ismételve – életforma. Ereje abban van, hogy a szubjektív élettörténetbe (az egyénébe és a közösségébe egyaránt) rendet és értelmet visz. Mindent átfog és mindent magába zár, semmi sincs, ami a nyelven kívül lenne, illetve maradna. A nyelvnek ez a hatalma mint állandóan jelen lévő diszkurzív kényszer döntően meghatározza a pétervári beszédmód és nyelvhasználat „grammatikáját”, „szemantikáját” és „szintaxisát” egyaránt. A beszéd szubjektuma csak korlátozottan képes

kivonni magát hatalma alól, amennyiben a kulturális kompetencia működtetéséhez szükséges mozgásteret is ez a „nyelvi kényszer” jelöli ki.

Roland Barthes, akitől köztudottan nem állt távol a nyelv mint hatalom elmélete, illetve az a XX. században meglehetősen széles körben elterjedt vélemény, miszerint a mindennapi nyelv a legkevésbé tud ellenállni a nyelvi mítoszteremtésnek, arra hívja fel a figyelmet Roman Jakobson után, hogy a nyelvet nem az határozza meg alapvetően, hogy mit *enged* mondani, hanem az, hogy mit *ír elő*, mire *készítet*, hogy mondjuk. Következésképpen, minden szociolektusban, így a pétervári diszkurzusban is, olyan kötelező kategóriák, obligát szófordulatok, általánosító sztereotípiák és nyelvi közhelyek léteznek, amelyeken kívül az adott szociolektust beszélő egyén, a nyelv hordozója sem beszélni, sem gondolkodni (bizonyos fokig a kettő ugyanaz) – nem képes.

Bárki, aki Pétervárról mint Városról beszél, rendelkezik ezzel a kommunikatív kompetenciával. Természetesen, a született pétervári másként és más szinten sajátította el a Város kultúrájáról szóló beszédmodot, mint az a, tegyük fel, külföldi, aki útikönyvekből tanulta. Az a tapasztalatom, hogy a pétervári szociolektus egyesíti a péterváriakat, bárhová vesse is őket a sors: a beszélő ember hozzátartozik ehhez a diszkurzushoz, benne él.

Külön figyelmet érdemelnek azok a *retorikai alakzatok*, amelyeket a nyelvi hagyomány nagyon gyakran *aforizmákban* tárol és ad tovább, s melyek iránt különös vonzalmat mutat a mitikus beállítódás. A nyelvi mítoszteremtésben kitüntetett helye van az aforizmánknak, ugyanis a bennük foglalt „léttapasztalatot” a beszélő ember természetesnek és evidensnek tekinti, melyet nem szokás megkérdőjelezni. Olyan aforizma értékű megnyilatkozásokkal, mint – „Oroszországnak szüksége van Moszkvára, Pétervárnak szüksége van Oroszországra” (Gogol); Pétervár ablak Európára, amely az olasz Algoretti mondására megy vissza, hogy tudniillik „Pétervár ablak, melyen át Oroszország Európára néz”; vagy hogy Pétervárnak nincs történelme, következésképpen történelmi emlékezete, így jövője sem, Moszkva mögött viszont ott van Oroszország jövője; illetve Pétervár abban különbözik minden más európai várostól, hogy mindegyikre hasonlít, Moszkva pedig abban, hogy egyetlen európai városra sem hasonlít; vagy, Pétervár a legnyugatibb város az európai Keleten vagy a legkeletibb város az európai Nyugaton stb. – nincs mit kezdeni, ugyanis szemantikailag kiürültek, és sem a „kik vagyunk?” önismereti kérdésére, sem pedig a „hogyan tekint ránk a világ?” kérdésre nem képesek válaszolni. Talán nem éréktelen megemlíteni, hogy a fenti aforizmák szinte mindegyike a chiazmatikus gondolatalakzat retorikai szerkezetét mutatja, amelynek feltehetően mnemonikus funkciója van, s így bármikor készen áll arra, hogy az egyén előhívja az emlékezet tárházából.

Az a megközelítés, amely a pétervári diszkurzust a nyelvi kényszer felől fogja vallatóra, aligha tekinthet el azoknak a kollektív képzeteknek és egyén feletti ideológiai és nyelvi alakzatoknak a vizsgálatától, melyeket a pétervári intellektuális közösség a történelem során aktualizált.

Ilyenek a *retorikai toposzok*, mint pl. amikor a sokat szenvedett város túlélési esélyeit mérlegelő vélekedés hívei előszeretettel idézték a jól ismert bibliai szállóigét, miszerint „a pokol kapui sem tesznek túl rajta”, vagy „Leningrád a három forradalom bölcsője”, „Pétervárnak pusztaság a sorsa” „Pétervár mint Babilon”, azaz a bűn és a Gonosz központja, ahol minden mértéket felülmúl a szenvedés, amely kitörölhetetlenül bevésődött a nép tudatába, vagy az ugyancsak Gogoltól származó mondás, amelynek kétségkívül mitopoétikus implikációja is van: „Moszkva nőnemű. Pétervár hímnemű. Moszkvában mindenki menyasszony, Péterváron mindenki vőlegény”.

A *konceptuális kategóriák*, melyek többségében az utópia, valamint az eschatologikus és apokaliptikus gondolkodás, illetve létérzékelés mentén szerveződtek, és rájuk épült a pétervári történetfilozófiai mítosz. A Pétervár – Moszkva szembeállítás olyan ideológiai konstruktum, amelynek az a rendeltetése, hogy dialogikus formában tudatosítsa az orosz önismeret és nemzetkarakterológia főbb ismérveit. Olyan fordulatok, mint *Pétervár a megvalósult utópia*, *Pétervár a próbatétel városa*, *bűnös város*, *démoni város*, *zseniális dekoráció*, *fantasztikus kísértetváros*, *Péter zseniális tévedése* stb. ugyanúgy hozzátartoznak a pétervári bázisszótárhoz, mint a pozitív mítoszt éltető szavak és fogalmak, amelyeknek hasonlóan jelentős implikációs erejük van. A közös gyökerekre visszavezethető *eredetmítosz*, amelynek egyik állandósult motívuma, hogy a város emberi csontokra épült és nagy árat fizetett a létéért, valamint az ellenmítosz, a város pusztulását jövendőző *providenciális-eschatologikus mítosz* egyaránt a kétpólusú Pétervár-eszmét táplálta. Az eszmetörténeti tartalmú Pétervár – Moszkva szembenállás lényege, hogy a lélektelen, kincstári és kaszárnyaszellemű, hivatalos, természetellenesen túlszabályozott, absztrakt, kiagyalt-kitalált *nem orosz Pétervár* áll szemben a lélekmeleg, családiasan intim, patriarchális, otthonias, természetes, népi gyökerű és *orosz Moszkvával*. Egy más tartalmú szembenállásban az előjelek ellenkezőjükkre változtak: a pozitív előjelű város-központú szemlélet van az egyik oldalon, illetve a negatív jelzőkkel teleaggatott falucentrikus Moszkva-kép a másikon. Pétervár a civilizált, kulturált, tervszerűen szervezett, logikusan rendezett, harmonikus *európai város*, Moszkva a műveletlen, rendetlen, kaotikus, a logikának ellentmondó *félázsiai falu*.

Az *obligát irodalmi asszociációk* Puskintól, Gogoltól, Dosztojevszkijtől Andrej Belijig át- meg átszövik a pétervári diszkurzust. A pétervári szövegnek olyan evokatív ereje van,

hogy a pétervári témában megszólaló „laikus” és a nagy tudású szaktekintély ösztönösen is onnan merít. A következő Dosztojevszkijtől vett idézet (*A kamasz*) szinte megjelenése pillanatában az ún. *precedens szövegek* rangjára emelkedett, amely azt jelentette, hogy ha a diszkurzus tárgya a fantom-város problematikája volt, a szerző aligha kerülhette meg a regénynek az alábbi ominózus helyét, amely mintául szolgált és szolgál a mai napig egy sajátos intonációjú pétervári beszédmod számára: „Ha most eloszlik és felszáll a köd, vajon nem száll-e el vele együtt ez az egész latyakos, nyálkás város, eltűnik, mint a füst, s a helyén nem marad egyéb, mint a régi finn mocsár, s a közepén dísznek talán a bronzlovas agyonhajszolt, tüzes párát lehelő paripáján?”

2. Létezik azonban a diszkurzusnak egy másik felfogása is, amely nem a *nyelvi kényszer*, hanem a *nyelvi szabadság* oldaláról közelít a problémához. Elsősorban nyelvész körökben tartja magát az a vélemény, hogy a diszkurzus (beszédmod és nyelvhasználat) voltaképpen „*nyelv a nyelvben*”, s mint ilyen „*lehetséges (alternatív) világ*”, vagyis egy a lehetséges és létező beszédmodok közül, amely szépirodalmi szövegekben és kutatói metatextusokban létezik, s amely mögött – miként a nyelvtudós Ju. Sz. Sztjepanov hangsúlyozza – sajátos grammatika és lexikon, illetve szintaxis és intonáció áll. Ebből következik, hogy a Város felfogható úgy is, mint konjunktív élet- és tapasztalattér, amelyhez a hozzáférést a sajátos pétervári diszkurzus biztosítja.

Különösen akkor világlik ki a pétervári diszkurzus minden mástól elütő egyedi beszédjegye, ha összevetjük egyéb beszédmodokkal. Az orosz Nemzeti Elbeszéléshez, illetve az orosz Kultúra Narratívájához, valamint az európai elbeszélésekhez, például a prágaihoz vagy a bécsihez, viszonyítva jól vizsgálható a *pétervári narratíva*, amely életre hívja a kulturális emlékezetként funkcionáló legendákat és mítoszokat. Köztudott, hogy a „tények” csak az interpretáció révén lesznek a történeti értelemképzés részei. Az interpretáció „narratív konstrukciókkal” dolgozik, melyek jobban megfelelnek a történeti tudás narratív formájának, mint a „kognitív konstrukciók”. Tehát az emberek – a Város lakói – történeteket találnak ki és történeteket mondanak, hogy jobban megértsék azt, ami velük történik. Az elbeszélésben fontos szerepet játszik az identitásképzés topikus stratégiája, az a stratégia, amely tudatosan épít a közösség kollektív emlékezetében a történeti és retorikai toposzokra. A fentiekben ezeknek a toposzoknak ideologikus funkcióit és nyelvi státuszát vizsgáltam, vagyis azt, hogy mi a fogalmak és a nyelv szerepe a *konjunktív megismerésben* a közösség életére nézve (a kurzivált terminust Mannheim Károly kultúraszociológustól vettem át). A történetmondásnak azonban az *egyéni életgyakorlat* alakításában is döntő szerepe van, s ezt maximálisan kiaknázza az orosz irodalom pétervári szövege is, amely

– lévén *szépirodalom* – sajátos mítosztalanítást (Entmythisierung) hajt végre, azaz láthatóvá teszi és lebontja az elidegenedett emberi viszonyokat. Dosztojevszkij pétervári szövegeiben az olvasó a humánus eme katarzissal járó visszahódításának lehet élmény szintjén a tanúja. Dosztojevszkij szentimentális regényének, a *Fehér éjszakáknak* a hősei helyesen értik a történés és történetmondás narratív státusát, ugyanis ösztönösen érzik azt, amit „a történelem realitásáért” síkraszálló tudós így fogalmazott meg: „Nem arról a módról van szó, hogy életünket utólag miként *beszéljük el*, hanem legelőször arról, hogy miként éljük meg azt” (David Carr: *A történelem realitása*. Narratívák 3. A kultúra narratívái. Budapest, Kijárat Kiadó, 1999. 72.) Íme Nasztyenka és az elbeszélő párbeszéde a *Fehér éjszakákból*:

„Hát rajta – kezdje máris, mondja el a történetét.

– A történetemet! – kiáltottam ijedten. – A történetemet! Hát ki mondta magának, hogy nekem történetem van? Nincs nekem történetem...

– Hát hogyan élt, ha nincs története? – vágott szavamba a leány nevetve.

– Anélkül, hogy bármiféle történetem lett volna! Csak úgy éldegéltem magamban, mint mondani szokás, vagyis egyedül, teljesen egyedül... érti, mi az, hogy teljesen egyedül?

– Hogyhogy egyedül? Azt jelenti ez, hogy sosem találkozik senkivel?

– Dehogynem, találkozni találkozom, de mégis egyedül vagyok.

– Hogy lehet az, hát talán nem szokott beszélni senkivel?

– A szó szoros értelmében – senkivel.

– De hát miféle ember maga, beszéljen érthetően! Különben várjon, majd kitalálom.”

S ezen a ponton Nasztyenka a maga élettörténetét kezdi el mondani, amely azzal jár, hogy a másik embert is a saját történetén keresztül érti meg. Vagyis a legszemélyesebb élettörténet megértéséhez is az elbeszélésen, azaz a nyelven át vezet az út. E sorok írójához közelebb áll az egzisztenciális hermeneutikának az álláspontja, miszerint nemcsak utólag visszük be a történésekbe a megértést biztosító narratív struktúrákat, hanem, ha csírájában is, az már az életünkben jelen van. Ezt tanúsítja a gazdag pétervári városi folklór is (legendák, anekdoták, kitalált és valós történetek, apokrif önéletrajzok), melyek elégséges alapot szolgáltatnak a magas pétervári irodalomnak, a pétervári szövegnek arra, hogy halhatatlan alkotások szülessenek belőlük.

A *res gestae* és a *historia rerum gestarum* között organikus kapcsolat van, mert a történelem cselekvő embere és az elbeszélő történész ugyanahhoz az emberi kultúrához tartoznak. Ez is a pétervári szöveg tanulsága.

A német és orosz szomatikus frazeologizmusok stilisztikai minősítése különböző lexikográfiai forrásokban

1. A frazeologizmusok stiláris szerepe

„A frazeológiai szókapcsolatok stiláris értékeik folytán igen fontos szerepet töltenek be a különböző stílusokban. [...] Stilisztikai fontosságukat abból a forrásból merítik, hogy mint közismert szavak és kifejezések szinonimái, rendszerint szemléletesebben, nyomatékosabban, erősebb hangulati színezettel fejeznek ki egy-egy fogalmat, valamely tartalmat, mint az eredeti értelemben használt szavak” (TERESTYÉNI 1977: 61–62).

A stilisztikai konnotáció a frazeológiai jelentés elválaszthatatlan része. „Wir betrachten die Konnotation als emotionale, wertende, expressive und funktionalstilistische Komponente usuellen und okkasionellen Charakters, die als Teil der Bedeutung des sprachlichen Zeichens auftritt und die unzertrennlich mit seinem gegenständlichen logischen Inhalt verbunden ist (Melerović 1979: 16)” (ECKERT-GÜNTHER 1992: 126).

A frazeologizmusok túlnyomó többségükben a beszélt nyelv egységei, a szóbeli kommunikáció eszközei, az írott nyelvben főként stílusjelző funkciójuk van. „Стилистическая функция фразем в письменной речи в основном 'замкнута' на создание эффекта 'разговорности', непринужденности и сниженности – во всех вытекающих из этого модификациях” (МОКИЕНКО 1993: 74).

2. A szomatikus frazeologizmusok stíluszintek szerinti csoportosítása

2.1. Stiláris szempontból semleges frazeologizmusok

A stiláris érték tekintetében közömbös frazeologizmusokat a frazeológiai szótárak stílusjelzet nélkül adják meg:

ein Auge für etw. haben
etw. mit eigenen Augen gesehen haben
jmdm. zu Kopfe steigen
den Kopf verlieren
jmdm. etw. in den Mund legen
etw. zur Hand haben

от всего сердца
 ломать голову над чем
 бок о бок
 с головы до ног
 с пустыми руками
 из первых рук

2.2. Választékos stílusú frazeologizmusok

Az ide tartozó német frazeologizmusok stilisztikai minősítése: „gehoben” (Duden 1992).

<i>Auge</i>	<i>jmds. Augen brechen sehenden Auges ins Unglück rennen</i>
<i>Fuß</i>	<i>jmdm. den Fuß auf den Nacken setzen stehenden Fußes</i>
<i>Hand</i>	<i>die Hand gegen jmdn. erheben Hand an sich legen Hand an jmdn. legen die Hände rühren / regen jmdm. die Hand fürs Leben reichen eine offene Hand haben um jmds. Hand anhalten</i>
<i>Herz</i>	<i>jmdm. blutet das Herz jmdm. geht das Herz auf jmdm. das Herz abdrücken jmdm. das Herz ausschütten jmdm. das Herz brechen jmds. Herz, alle Herzen im Sturm erobern sein Herz an jmdn. / etw. hängen sein Herz in die Hand nehmen jmdm. das Herz schwermachen jmdm. das Herz zerreißen leichten Herzens schweren / blutenden Herzens sich in jmds. Herz stehlen jmdm. ans Herz gehen / greifen / rühren jmdm. ist leicht ums Herz jmdm. zu Herzen gehen mit jeder Faser seines Herzens</i>
<i>Knie</i>	<i>jmdn auf die Knie zwingen</i>
<i>Kopf</i>	<i>jmdm. / jmdn. den Kopf kosten</i>
<i>Ohr</i>	<i>vor jmdm. seine Ohren verschließen jmdm. sein Ohr leihen</i>

Az orosz frazeológiai szótárakban (МОЛОТКОВ 1978; ЖУКОВ 1987; МОКИЕНКО 1998) az írott nyelvben használatos frazeologizmusoknak „könyvnyelvi” („книжное”) stilisztikai minősítése van; az emelkedettebb stílusra a „высокое” minősítés utal.

Könyvnyelvi szomatikus frazeologizmusok („книжн.”):

<i>борода</i>	<i>синяя борода</i>
<i>глаз</i>	<i>глаза Аргуса у кого</i>
<i>голова</i>	<i>посыпать голову / главу пеплом</i> <i>преклонить голову где, куда</i>
<i>душа</i>	<i>(человек) большой души</i>
<i>пятя</i>	<i>ахиллесова пятя</i>
<i>рука</i>	<i>рука немезиды</i> <i>руки прочь от кого / от чего</i>
<i>уста</i>	<i>из уст в уста (передаваться)</i>
<i>ухо</i>	<i>имеющий уши да слышит</i>

Emelkedettebb stílusú könyvnyelvi szomatikus frazeologizmusok („книжн. высок.”):

<i>голова</i>	<i>положить / сложить голову</i>
<i>душа</i>	<i>вкладывать / вложить в душу кому что</i> <i>класть / положить (свою) душу за кого / за что</i>
<i>колени</i>	<i>преклонять / преклонить колена / колени</i> <i>перед кем / перед чем</i>
<i>кость</i>	<i>ложиться / лечь костями за что</i>

2.3. A társalgási stílushoz tartozó szomatikus frazeologizmusok

A mindennapi beszédben használt frazeologizmusoknak Molotkov frazeológiai szótárában nincs külön stilisztikai jelzete. „В массе своей фразеологизмы – явление разговорной речи” (МОЛОТКОВ 1977: 223). A „Duden 11” frazeológiai szótár „umgangssprachlich” stilisztikai minősítést használ:

<i>Bein</i>	<i>sich kein Bein ausreißen</i> <i>in die Beine gehen</i>
<i>Finger</i>	<i>jmdn. um den kleinen Finger wickeln können</i>
<i>Hals</i>	<i>jmdm. im Hals steckenbleiben</i>
<i>Knie</i>	<i>weiche Knie haben</i>
<i>Kopf</i>	<i>den Kopf hängen lassen</i>
<i>Mund</i>	<i>nicht auf den Mund gefallen sein</i>
<i>Nase</i>	<i>sich die Nase begießen</i> <i>jmdm. etw. auf die Nase binden</i>
<i>Ohr</i>	<i>jmdm. eins hinter die Ohren geben</i>

<i>глаз</i>	<i>искры из глаз посыпались у кого без царя в голове очертя голову</i>
<i>кость</i>	<i>до мозга костей</i>
<i>лоб</i>	<i>хоть пулю в лоб</i>
<i>нога</i>	<i>на широкую ногу (жить)</i>
<i>нос</i>	<i>под нос</i>
<i>рука</i>	<i>махнуть рукой на кого / на что нечист на руку носить на руках кого отбиваться от рук руки чешутся у кого</i>
<i>ухо</i>	<i>медведь на ухо наступил кому</i>
<i>шкура</i>	<i>делить шкуру неубитого медведя</i>
<i>язык</i>	<i>прикусить язык</i>

2.4. „Просторечие”

A társalgási stílushoz tartozó beszélt nyelvi frazeologizmusok mellett az oroszban külön csoportba sorolhatók az ún. „népnyelvi” frazeologizmusok („просторечные фразеологизмы”). A magyar „népnyelvi” stílusminősítés (PETE 1989: 73) nem egészen pontos, csak jobb híján használatos. A „просторечие” terminus ugyanis eredetileg a városlakóknak az irodalmi köznyelv normáitól eltérő, nem kodifikált szóbeli nyelvhasználatát jelöli (vö. KOESTER-ТНОМА 1996: 130). A legújabb orosz frazeológiai szótár (МОКИЕНКО 1998) előszavában a szerző a következőket írja ezzel a terminológiai problémával kapcsolatban: „хочется оговорить различие помет ‘прост.’ (просторечное) и ‘народн.’ (народное): если первая помета определяет стилистически сниженные элементы межрегиональной (преимущественно городской) речи, то вторая характеризует элементы традиционно-крестьянской (часто – смыкающейся с фольклорной) речи, выходящей за пределы одного диалекта” (МОКИЕНКО 1998: 8–9).

A német frazeográfiai forrásokban az ehhez a stílusréteghez tartozó orosz frazeologizmusoknál „salopp-umgangssprachlich / salopp” stilisztikai minősítés található.

„Нépnyelvi” orosz szomatikus frazeologizmusok („просторечные фразеологизмы”):

<i>брюхо</i>	<i>ползать на брюхе перед кем</i>
<i>глаз</i>	<i>протереть глаза денежкам пялить / таращить / пучить глаза на кого / на что есть / поедать / пожирать глазами кого</i>

<i>голова</i>	<i>бедовая голова</i> <i>шальная голова</i>
<i>губа</i>	<i>губа не дура у кого</i>
<i>живот</i>	<i>надрывать / надорвать животики</i>
<i>зуб</i>	<i>навязнуть в зубах у кого</i> <i>скалить / оскалить зубы (над кем)</i>
<i>кишка</i>	<i>кишка тонка у кого</i>
<i>нога</i>	<i>ноги протянуть</i>
<i>нос</i>	<i>совать свой нос куда / во что</i>
<i>палец</i>	<i>на большой палец (делать что-л.)</i>
<i>рука</i>	<i>руки не отваяются у кого</i> <i>пачкать / марать руки об кого / обо что</i>
<i>сердце</i>	<i>иметь сердце на кого</i> <i>сорвать сердце на ком</i>
<i>ухо</i>	<i>развешивать уши</i>
<i>шкура</i>	<i>влезть в чью шкуру</i> <i>испытывать на собственной шкуре</i>
<i>язык</i>	<i>высунув язык</i> <i>распускать / распустить язык</i> <i>укоротить язык</i>

Durva „népnyelvi” orosz szomatikus frazeologizmusok („грубо-просторечные фразеологизмы”):

<i>глаз</i>	<i>разуй глаза</i>
<i>глотка</i>	<i>затыкать / заткнуть глотку кому</i>
<i>голова</i>	<i>хрен в голову кому</i>
<i>кожа</i>	<i>ни кожи ни рожги у кого</i>
<i>мозг</i>	<i>вкручивать / вкрутить мозги кому</i>
<i>морда</i>	<i>отворачивать / отворотить рыло / морду</i> <i>от кого / от чего</i>
<i>шея</i>	<i>в шею (гнать кого)</i>

3. A szomatikus frazeologizmusok csoportosítása értékelést kifejező funkciójuk szerint

A legtöbb frazeologizmushoz „valami érzelmi, hangulati tartalom társul, s ennek révén használatuk elárulja a beszélőnek a tárgyhoz, illetőleg a hallgatóhoz való pozitív vagy negatív viszonyulását” (TERESTYÉNI 1977: 61). Az értékelést kifejező frazeologizmusokban a denotatív funkció és az értékelési funkció speciális kölcsönhatásban áll egymással: „...чем сильнее развито в том или ином фразеологизме модальное значение оценки, тем менее

способен такой фразеологизм выполнять собственно номинативную функцию, и наоборот. У многих фразеологизмов именного типа образования (белая ворона, бесструнная балалайка, кожа да кости, кровь с молоком, стреляный воробей и др.) назывная функция оттеснена и подменена оценочной” (ЖУКОВ 1978: 58).

3.1. Pozitív értékelést kifejező szomatikus frazeologizmusok

<i>Finger</i>	<i>etw. mit dem kleinen Finger machen</i>
<i>Fuß</i>	<i>gut zu Fuß sein</i>
<i>Hand</i>	<i>jmds. rechte Hand</i> <i>(für etw.) ein Händchen haben</i>
<i>Herz</i>	<i>ein Herz und eine Seele sein</i> <i>ein goldenes Herz haben</i>
<i>Kopf</i>	<i>ein heller / klarer Kopf</i> <i>nicht auf den Kopf gefallen sein</i> <i>Grütze im Kopf haben</i> <i>Köpfchen haben</i>
<i>Mund</i>	<i>mit einem goldenen / silbernen Löffel</i> <i>im Mund geboren sein</i>
<i>глаз</i>	<i>беречь пуще глаза</i> <i>не мочь / не в силах / нельзя оторвать глаз</i> <i>от кого / от чего</i> <i>хозяйский глаз у кого</i>
<i>голова</i>	<i>голова варит у кого</i> <i>иметь голову на плечах</i> <i>с головой</i> <i>с царем в голове</i> <i>светлая голова</i> <i>умная голова</i>
<i>душа</i>	<i>(человек) большой души</i>
<i>лоб</i>	<i>семи пядей во лбу</i>
<i>нога</i>	<i>легок на ногу</i>
<i>палец</i>	<i>на большой палец (делать что-л.)</i> <i>пальчики оближешь</i>
<i>плечо</i>	<i>косая сажень в плечах</i>
<i>рука</i>	<i>золотые руки у кого</i> <i>правая рука</i>
<i>сердце</i>	<i>большое сердце у кого</i>
<i>талия</i>	<i>талия в рюмочку у кого</i>

3.2. Negatív értékelést kifejező szomatikus frazeologizmusok

<i>Auge</i>	<i>das Auge beleidigen</i> <i>etw. ist jmdm. ein Dorn im Auge</i> <i>den Splitter in fremdem Auge, aber den Balken</i> <i>im eigenen nicht sehen</i> <i>jmdm. Sand in die Augen streuen</i>
<i>Bein</i>	<i>jmdm. ein Bein stellen</i>
<i>Busen</i>	<i>eine Schlange am Busen nähren</i>
<i>Faust</i>	<i>passen wie Faust aufs Auge</i>
<i>Finger</i>	<i>etw. aus den Fingern saugen</i>
<i>Fuß</i>	<i>ein Koloß auf tönernen Füßen</i> <i>mit einem Fuß im Grabe stehen</i>
<i>Haar</i>	<i>etw. an / bei den Haaren herbeiziehen</i>
<i>Hand</i>	<i>schmutzige Hände haben</i>
<i>Haut</i>	<i>nur noch / nichts als Haut und Knochen sein</i>
<i>Herz</i>	<i>ein Herz aus Stein haben</i>
<i>Kopf</i>	<i>einen Kopf wie ein Sieb haben</i> <i>auf jmds. Kopf kann man Pfähle anspitzen</i> <i>jmd. ist nicht ganz richtig im Kopf</i> <i>Stroh / Sägemehl im Kopf haben</i>
<i>Nase</i>	<i>nicht weiter sehen (können) als bis zur Nasenspitze</i>
<i>Ohr</i>	<i>das Ohr beleidigen</i> <i>tauben Ohren predigen</i> <i>nichts für zarte Ohren sein</i>
<i>Zunge</i>	<i>eine böse Zunge haben</i>
<i>волос</i>	<i>притягивать / притянуть за волосы что</i>
<i>глаз</i>	<i>в чужом глазу сучок видеть</i> <i>глаза Аргуса у кого</i> <i>колоть глаза кому</i> <i>моргать / моргнуть глазами</i> <i>нет стыда в глазах у кого</i> <i>отводить / отвести глаза кому</i> <i>пускать пыль в глаза</i> <i>пялить / выпялить глаза на кого</i> <i>резать глаза</i>
<i>голова</i>	<i>бедовая голова</i> <i>ветренная голова</i> <i>голова соломой набита у кого</i> <i>забубенная головушка</i> <i>иметь дырявую голову</i> <i>с головой не все в порядке у кого</i> <i>сваливать / свалить с больной головы на здоровую</i>

	<i>хоть кол на голове теши кому</i>
	<i>шалъная голова</i>
<i>горло</i>	<i>становиться / стать поперек горла у кого</i>
<i>грудь</i>	<i>отогреть змею на груди</i>
<i>кожа</i>	<i>кожа да кости</i>
	<i>ни кожи ни рожги</i>
<i>лицо</i>	<i>ни кровинки в лице нет / не осталось</i>
<i>лоб</i>	<i>медный лоб</i>
<i>нога</i>	<i>вертеться ногами</i>
	<i>едва ноги волочить / таскать / тянуть</i>
	<i>подставлять / подставить ножки кому / чему</i>
	<i>стоять одной ногой в могиле</i>
<i>нос</i>	<i>не видит дальше своего носа</i>
<i>палец</i>	<i>высосать из пальца</i>
	<i>показывать пальцем на кого</i>
<i>рука</i>	<i>из рук вон плохо</i>
	<i>нечист на руку</i>
	<i>пачкать / марать руки об кого / обо что</i>
	<i>сидеть сложа руки</i>
	<i>умывать / умыть руки</i>
<i>шея</i>	<i>навязаться на шею</i>
	<i>сидеть на шее у кого</i>
<i>шкура</i>	<i>дубленая шкура у кого</i>
<i>язык</i>	<i>злой язык у кого</i>
	<i>распустить язык</i>

4. A szomatikus frazeologizmusok stílusfestő képességük szerinti csoportosítása

A frazeologizmusok „használhatóságuk tekintetében a hozzájuk tapadó expresszivitás folytán erősen differenciáltak és különböző stílusfestésre alkalmasak (TERESTYÉNI 1977: 61). Az általam vizsgált szomatikus frazeologizmusok között a következő stílusfestésre utaló minősítésekkel találkoztam: tréfás (scherzhaft, шутливо); ironikus (ironisch, иронически); familiáris (familiär, фамильярно); durva (derb, грубо / вульгарно).

tréfás:

<i>Auge</i>	<i>das Auge des Gesetzes</i>
<i>Bein</i>	<i>der Storch beißt jmdn. ins Bein</i>
<i>Kehle</i>	<i>(immer) eine trockene Kehle haben</i>
<i>Kopf</i>	<i>jmdm. wächst der Kopf durch die Haare</i>
<i>Köpfchen</i>	<i>Köpfchen, Köpfchen</i>
<i>Rücken</i>	<i>der verlängerte Rücken</i>
<i>Zahn</i>	<i>dritte Zähne</i>

<i>бок</i>	<i>отправиться на боковую</i>
<i>глаз</i>	<i>глаза на затылке у кого</i> <i>глаза на мокром месте у кого</i> <i>продавать глаза</i>
<i>голова</i>	<i>дырявая голова</i> <i>садовая голова</i> <i>сам себе голова</i>
<i>горло</i>	<i>промочить горло</i>
<i>душа</i>	<i>душа в пятки ушла у кого</i>
<i>зуб</i>	<i>класть / положить зубы на полку</i>
<i>кулак</i>	<i>свистеть в кулак</i>
<i>нога</i>	<i>в ногах правды нет</i>
<i>нос</i>	<i>с гулькин нос</i>
<i>ухо</i>	<i>отсидеть уши</i>

ironikus:

<i>глаз</i>	<i>ради чьих прекрасных глаз</i>
<i>голова</i>	<i>на свою голову</i>
<i>губа</i>	<i>губа не дура у кого</i>
<i>ухо</i>	<i>сухо – по самое ухо</i>

familiáris:

<i>Auge</i>	<i>die Augen auf Null stellen</i> <i>auf seinen fünf/ sieben / elf/achtzehn Augen</i> <i>sitzenbleiben / beharren</i>
<i>Bauch</i>	<i>jmdm. ein Loch in den Bauch fragen</i>
<i>Nase</i>	<i>eine Nase haben</i>
<i>Ohr</i>	<i>sich aufs Ohr hauen</i>

durva:

<i>Arsch</i>	<i>Arsch mit Ohren</i> <i>jmdm. ein Loch in den Arsch fragen</i> <i>sich den Arsch ablaufen</i> <i>für die Augen zuwenig, für den Arsch zuviel</i>
<i>Bauch</i>	<i>einen dicken Bauch haben</i>
<i>Hals</i>	<i>jmdm. steht die Scheiße bis zum Hals</i>
<i>Knochen</i>	<i>du kannst dir die Knochen numerieren lassen</i>
<i>Kopf</i>	<i>mit jmdm. ein Kopf und ein Arsch sein</i> <i>an etw. keinen Kopf und keinen Arsch finden</i> <i>Scheiße im Kopf haben</i>
<i>Maul</i>	<i>das Maul aufsperrern</i> <i>ein schiefes Maul ziehen</i> <i>sich das Maul verbrennen</i> <i>jmdm. das Maul stopfen</i>

<i>жопо</i>	<i>видеть / увидеть жопу</i> кого <i>давать / дать по жопе</i> кому <i>жопо с ушами</i> <i>жопу себе отрастить</i> <i>намазать (себе) жопу скипидаром</i> <i>остаться с голой жопой</i> <i>прилипнуть как банный лист к жопе</i> к кому <i>темно как у негра в жопе</i>
<i>задница</i>	<i>одна извилина и та на заднице</i> у кого <i>руки из задницы растут</i> у кого

Irodalom

- Duden 11. Redewendungen und sprichwörtliche Redensarten. Idiomatisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Mannheim, 1992.
- ECKERT Rainer – GÜNTHER Kurt: Die Phraseologie der russischen Sprache. Leipzig, 1992.
- FÖLDES Csaba: Magyar–német–orosz beszédfordulatok. Budapest, 1987. 10–57.
- FRIEDERICH Wolf: Moderne deutsche Idiomatik. München, 1966.
- GRAF A. E. Idiomatic Redewendungen der russischen und der deutschen Sprache. Berlin, 1954.
- HESSKY Regina: Phraseologie. Linguistische Grundfragen und kontrastives Modell deutsch–ungarisch. Tübingen, 1987.
- IKER Bertalan: Zur Darstellung der Phraseologismen im zweisprachigen Wörterbuch. In: Lexikographie zwischen Theorie und Praxis. Das deutsch-ungarische Wörterbuchprojekt. Hrsg. von Regina Hessky. Tübingen, 1996. 49–58.
- KOESTER-THOMA Soia: Die Lexik der russischen Umgangssprache. Berlin, 1996.
- PAFFEN K. A. Deutsch–russisches Satzlexikon I–III. Über 10 000 Stichwörter mit über 43 000 Sätzen. Leipzig, 1966.
- PETE István: Az orosz nyelv szótana. Budapest, 1989.
- PETERMANN Jürgen – HANSEN-KOKORUS Renate – BILL Tamara: Russisch–deutsches phraseologisches Wörterbuch. München, 1995.
- TERESTYÉNI 1977 = FÁBIÁN Pál – SZATHMÁRI István – TERESTYÉNI Ferenc: A magyar stilsztika vázлата. Budapest, 1977.
- БЕЛЯНИН В. П., БУТЕНКО И. А. Толковый словарь современных разговорных фразеологизмов и присловий. Москва, 1993.
- БИРИХ А. К., МОКИЕНКО В. М., СТЕПАНОВА Л. И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. Санкт-Петербург, 1998.

- БОГУСЛАВСКИЙ В. М. Национальный образ внешности в русской фразеологии. // Русский язык за рубежом 1993/3: 96–104.
- БОЛДЫРЕВА Л. М. К вопросу о стилистических потенциях фразеологических единиц. // Сборник научных трудов. Выпуск 131. Вопросы фразеологии. МГПИИЯ им. Мориса Тореза. Москва, 1978. 173–181.
- ВОЙНОВА Л. А., ЖУКОВ В. П., МОЛОТКОВ А. И., ФЕДОРОВ А. И. Фразеологический словарь русского языка. (Под ред. А. И. Молоткова.) Москва, 1978.
- ДОБРОВОЛЬСКИЙ Д. О. Немецко-русский словарь живых идиом. Москва, 1997.
- ЕЛИСТРАТОВ В. С. Словарь московского арго (материалы 1980–1994 гг.). Москва, 1994.
- ЖУКОВ В. П. Семантика фразеологических оборотов. Москва, 1978.
- ЖУКОВ В. П., СИДОРЕНКО М. И., ШКЛЯРОВ В. Т. Словарь фразеологических синонимов русского языка. (Под ред. В. П. Жукова.) Москва, 1987.
- МОКИЕНКО В. М. Коммуникативно-прагматические потенции славянской фразеологии (синхрония и диахрония). // Русистика 1993/1: 72–79.
- МОКИЕНКО В. М. Словарь русской бранной лексики. (Матизмы, обцензизмы, эвфемизмы с историко-этимологическими комментариями.) Berlin, 1995.
- МОКИЕНКО В. М. От авось до ятя. Почему так говорят? Справочник по русской идиоматике. Санкт-Петербург, 1998.
- МОЛОТКОВ А. И. Основы фразеологии русского языка. Ленинград, 1977.
- ТАТАР БЕЛА: Стилистические особенности фразеологических единиц русского языка. // Annales Univ. Sci. Budapest. Sectio Linguistica VIII. Budapest, 1977.
- ТАТАР БЕЛА: Фразеология современного русского языка. Будапешт, 1992.
- ШКЛЯРОВ В. Т., ЭККЕРТ Р., ЭНГЕЛЬКЕ Х. Краткий русско-немецкий фразеологический словарь. Москва, 1977.

**Die zeitgenössische Übersetzung einer ungarischen Grammatik
aus dem Jahre 1793**

Die Grammatiken der mitteleuropäischen Sprachen können nicht voneinander abgetrennt untersucht werden. Die Zusammenhänge sind so im Mittelalter, als auch in der Epoche der nationalen Wiedergeburt bei den west- und mitteleuropäischen Völkern zu beobachten. Ab dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts wurde der vielseitige Einfluß der Wiener Schulgrammatik, *Anleitung zur deutschen Sprachlehre* (1774), später: *Verbesserte Anleitung zur deutschen Sprachlehre* (1779–) empfindbar (vgl. KEIPERT H. 1999, 2000, 2001). In meiner Monographie *Anyanyelvi ébredés nálunk és szomszédainknál* ('Nationale Wiedergeburt bei uns und bei unseren Nachbarn'. Budapest, 2002) habe ich mich mit dieser Frage ausführlich beschäftigt und aufgrund eines systematischen Vergleiches zeitgenössischer Grammatiken die gegenseitigen konkreten Beziehungen dargestellt. Die Abhängigkeit der ungarischen, kroatischen, slowakischen und slowenischen (wendischen) Grammatiken von der *Verbesserten Anleitung* zeigt sich besonders in der Struktur (Aufteilung) der Grammatiken der Objektsprachen, in den Definitionen einzelner Fachbegriffe, und nicht selten in den zur Illustration angeführten Beispielen, die mehrmals wörtliche Überstzungen des deutschen Vorbildes sind.

In diesem Beitrag möchte ich mich mit der serbischen Übersetzung einer, zu seiner Zeit populären ungarischen Grammatik beschäftigen, die in gewissem Maße auch unter dem Einfluß der erwähnten Wiener Grammatik steht. Die Rede ist über die *Ungarische Sprachlehre Lateinisch und Deutsch erklärt* von Georg Szaller (Szaller György). Diese Grammatik erschien im Jahre 1793 in Preßburg (ung. Pozsony). Der Autor war ein begeisterter Anhänger der deutschen grammatischen Tradition. Es läßt sich beweisen, daß er (wie auch andere ungarische Grammatiker jener Zeit) als Quelle und Muster auch die schon erwähnte deutsche Schulgrammatik konsultierte (vgl. NYOMÁRKAY 2002: 25–34). Darüber schreibt er in der Vorrede seines Werkes: „Hasznos és szükséges tehát, e' képpen a' gyarapodás és boldogság végett egy tökéletes Grammatika édes Hazánknak, valamint hasznos és szükséges volt e' végre egy Gottséd a Német Hazának” ('Zum Zweck des Zuwachses und des Glückes unserer Heimat ist eine vollkommene Grammatik so nötig, wie von demselben Zweck der Deutschen Heimat ein Gottsched nötig war'). Diese Worte bezeugen, daß Szaller sein Werk seinem

Vaterland widmet und als Vorbild der Vollkommenheit die Grammatiken von Gottsched, die auch die Hauptquellen der Wiener Grammatik waren, hält. Das Interesse für die ungarische Sprache in den Kreisen der serbischen Intelligenz wurde durch die Tätigkeit einer Gruppe serbischer Politiker gesteigert, die das Besserwerden der Lage des Serbentums in der Monarchie in der Kooperation mit den Magyaren sah (vgl. VESELINOV 1982: 84).

Die ungarische Grammatik von Georg Szaller, wie gesagt, war im Jahre 1793 in Preßburg (ung. Pozsony) erschienen, und ein Jahr später ins Slowakische unter dem Titel *Uherska grammatika jazycem slowenskym* übersetzt. Nach der Erscheinung seiner Grammatik wandte Szaller an den Metropolit Stefan Stratimirović mit dem Vorschlag, damit sein Werk ins Serbische übersetzt wird.. Stratimirović lehnte den Vorschlag ab. Ein Ofener Advokat, Georgije Petrović, der ein Anhänger der Zusammenarbeit mit den Magyaren und im Jahre 1797 zum Zensor der serbischen und rumänischen Bücher ernannt war, hatte Szallers Grammatik ins Serbische übersetzt und im Jahre 1795 veröffentlicht. Der ungarische Literaturhistoriker, József Szinnyei berichtet in seinem Werk *Magyar írók élete és munkái* ('Leben und Werke ungarischer Schriftsteller' Budapest, 1909. XIII. 354) auch über eine zweite Ausgabe Petrović's Übersetzung aus dem Jahre 1796, Šafařík (*Geschichte der slavischen Literatur 1865. III. 31*; zitiert VESELINOV a.a.O.) erwähnt eine Ausgabe aus 1831, unter dem Titel *Gramatika mađarska sočinjena za učaščujusja serbsku junost Georgijem Petrovičem*. Das Interesse, ungarisch zu lernen und darum eine kurze, verständliche und übersichtliche Grammatik zu haben, wurde einige Jahrzehnte später im Vorwort der serbischen Übersetzung des ungarischen Lehrbuches von Imre Szalay (*Mađarsko jazyko-učenje originalno G. Emerikom Salai...U Budimu, 1833*) durch den Übersetzer János Béríc (Jovan Berić) zum Ausdruck gebracht: „Ovym naměreniemъ Čestnejšegъ Gospodina Emerika Salai *Mađarsko Jazykoučenje*, koje je za kratko vreme 4 izdanja dočekalo, prevedemъ ja na Serbskij ezyкъ, u kojem preizrijadno, čudesno, i pogotovu nepodražaeemo narěčija Mađarskogъ svojstvo, lagko Grammatičesko povedenije, divnu kratkostъ, silno oštroomije, ...i skoro sve ezyke prevashodjašče sladko blagoglasije opisao...” (Béríc, Vorrede, ohne Pagination). Es ist auch interessant, daß Béríc fast Petrović's Worte über das Wohl des Vaterlandes wiederholt: „Još odъ slabe mladosti moje, u kojoj samъ se naukama žrtvovati počeo, najvećma samъ i onymъ predmetima upražnjavatise trudio, koji su se vozljublěnog Otečestva, koji su sa naroda Mađarskogъ, i koji su se roda moga Serbskogъ i procvětanija něgovogъ sve bliže i bliže doticali (Béríc a.a.O.).

Diese zwei Grammatiken unterscheiden sich in den Metasprachen, die nämlich bei Szaller Lateinisch und Deutsch sind, bei Szalay aber Ungarisch ist. Es wäre interessant, die

zwei Übersetzungen von dem Gesichtspunkt der Geltendmachung der Eigenschaften der Objektsprachen und der von der Objektsprachen erforderten Erklärungen zu vergleichen.

Szallers Metasprachen sind Lateinisch und Deutsch. Die einzelnen Regeln werden im Lateinischen ausführlich angeführt. Die deutschen Texte wiederholen dieselbe Regeln, aber ohne sprachliche Beispiele; in dieser Hinsicht wird es auf die Beispiele unter den betreffenden lateinischen Texten hingewiesen.

Szallers Grammatik besteht aus drei Teilen:

Pars I. Theoretica – Erster theoretischer Theil.

Pars II. Theoretica – Zweiter theoretischer Theil.

Pars Practica – Praktischer Theil.

Der erste Teil enthält einige Fragen der Phonetik und die ganze Morphologie, der zweite die Syntax der Wortarten, der dritte einige praktische Regeln aus dem Gebiet der Syntax und verschiedene Übungen. Dementsprechend enthält die Übersetzung die Teile:

I. Častъ – Umozritelnaja (Teoretičeskaja).

II. Častъ – O sočineniji.

III. Častъ – Děžstvitelnaja.

Petrović's Übersetzung beginnt mit drei Paragraphen, die im Original fehlen. Die sind:

1. O sricaniji i čteniji, 2. O sočineniji, 3. O čteniji.

Diese Paragraphen stammen aus der *Verbesserten Anleitung*, wo sie unter der Tabelle B (Tabelle von dem Buchstabiren, S. 8.) zu finden sind:

<i>Verbesserte Anleitung</i>	<i>Petrović's Übersetzung</i>
Was eine Sylbe ist. Einen Selbstlauter den man allein, oder mit andern Buchstaben auf einmal ausspricht, nennt man eine Sylbe.	Слогъ estъ pismja samoglasnoe, kotoroe samo soboju, ili съ pomoščiju bezglasnychъ na edanъ kratъ proiznositsja.
Was Wörter sind. Wörter sind Namen, wodurch man zu erkennen geben kann, was man denkt.	Rečenije jestъ vrazumitelnyj glasъ čelověka, kotoroe izъ edinago ili mnogichъ slogovъ sostavljaetsja.
Es gibt einfache Wörter... zusammengesetzte Wörter...	Rečenija sutъ suguba: 1) Prostaja..., 2) Složennaja...

Die Definitionen der Silbe und des Wortes sind fast identisch. Bei Popović finden wir auch Beispiele, in der deutschen Grammatik keine.

Der Paragraph *Pravila sricanija* stammt aus derselben Tabelle der Wiener Grammatik (*Besondere Regeln*, 8–9):

<i>Verbesserte Anleitung</i>	<i>Petrović's Übersetzung</i>
In einfachen Wörtern.	Въ реченијачъ простыхъ.
Wenn ein Mitlauter zwischen zween Selbstlauter steht, so nimmt man ihn zur folgenden Sylbe. Z.B. Fa-den, hö-ren.	Ašče samoglasnoe pismja meždu dvoma samoglasnoma nahoditsja, togda toje slědujuščimъ samoglasnymъ sricaetsja. N.pr. É-tel, I-tal...
Wenn zween oder mehrere trennbare Mitlauter zwischen zween Selbstlautern stehen, so nimmt man nur den letzten zur folgenden Sylbe. Z.B. fal-len, hal-ten.	Dva libo tri razdělimaja soglasnaja meždu dvoma samoglasnoma obrětajuščajasja razděljajutsja tako, da edino prediduščemu, a drugoe poslědujuščemu samoglasnomu vzimaetsja. N.pr. Il-lik, pristoitъ, Kotz-ka, žrebij i proč.
Die zusammengesetzten untrennbaren Mitlauter, die meistens im Anfange eines Wortes beisammen stehen, bleiben auch in der Mitte beisammen, und werden zur folgenden Sylbe genommen. Z.B. La-ster, wün-schen.	Bezglasnaja nerazdělimaja, jaže въ načalě rečenij nahodjatsja, въ sredě istychъ rečenij nerazdělima ostajutъ. N.pr. Pró-ba, iskusъ. A-pró, drobnyj, aja, oje. Tsá-szár, Сагъ, E-tset, četka.
In zusammengesetzten Wörtern. Wie ein Wort zusammengesetzt ist, so wird es auch getheilet. Z.B. Schreib-art, Sand-uhr.	Въ реченијачъ сложенныхъ. Rečenija složennaja tako razděljajutsja, jakože i slagajutsja. Láb-ikra, členъ nogi, Víz-özön, potopъ.

In der deutschen Grammatik setzen sich die hierher gehörenden Regeln fort, bei Petrović bricht aber die Aufzählung ab. Es wäre lehrreich, die anderen zeitgenössischen Grammatiken der ungarischen Sprache zu betrachten, um festzustellen, ob unser Übersetzer die *Verbesserte Anleitung* als direkte Quelle, oder durch Vermittlung anderer ungarischen (oder deutschen) Grammatiken benutzte.

Im dritten Paragraph (O čteniji) schreibt Popović nach dem Muster der deutschen Grammatik über die Intonation, weil – wie es in der *Verbesserten Anleitung* betont wird –

„man den Verstand der Rede durch...Ausdrückung der Leidenschaften begreiflich machen (muß)“ (12). Dieses Teilchen hat sicherlich direkten deutschen Muster, weil es außer dem Wiener Lehrbuch nur in dessen lateinischer Übersetzung von A. Schlögel und in Bernolák's *Grammatica slavica* zu finden ist (vgl. NYOMÁRKAY 2002: 44.). Die letzte Quelle ist natürlich Gottsched:

<i>Verbesserte Anleitung</i>	<i>Petrović's Übersetzung</i>
Man muß den Verstand der Rede... durch Ausdrückung der Leidenschaften begreiflich machen.	Strastemъ duši pristojnyj glasъ vъ čteniji do upotrebljaemъ, na priměť:
Der Zorn fordert eine erhabene, geschwinde, und nachdrückliche Stimme.	Gněvъ vzyskuetъ tjaškij, skorbnyj, čuvstvitelnyj glasъ.
Die Liebe fordert eine sanfte, und angenehme Stimme.	Ljubovъ prijatnyj, blagougodnyj, i něžnyj.
Der Furcht fordert eine schwache und zitternde Stimme.	Strachъ vzyskuetъ tihij i trepeščuščij glasъ.
Die Traurigkeit fordert eine matte, und schläfrige Stimme.	Smuščenje vzyskuetъ oslablennyj i dremlivyj glasъ.
Der Haß fordert eine rauhe und verdrüßliche Stimme.	Merznostъ vzyskuetъ merskij, i presěkatelnyj glasъ.
Die Fröhlichkeit fordert eine muntere lebhaftige Stimme.	Radostъ vzyskuetъ živyj, i veselij.
Das Mitleiden fordert eine langsame und klägliche Stimme.	Sažalenie mjagkij, i sokrušennyj.

Wie schon gesagt, sind auch die Definitionen der grammatischen Begriffe auf die Wiener Grammatik (und natürlich durch die auf die Gottsched'sche) zurückzuführen. Es soll hier als Beispiel die Bestimmung der Wortforschung (Etymologie) stehen:

<i>Verbesserte Anleitung</i>	<i>Szaller</i>	<i>Petrović's Übersetzung</i>
------------------------------	----------------	-------------------------------

Die Wortforschung lehret die verschiedenen Gattungen der Wörter kennen, richtig von einander unterscheiden, sie benennen und jene abändern, welche einer Abänderung fähig sind.	Die Wortforschung lehret die verschiedene (!) Gattungen der Wörter kennen, und sie richtig von einander unterscheiden; welche Stammwörter, oder abgeleitete, einfache oder zusammengesetzte sind.	Etymologia učítъ nasъ različnaja řečej raspoloženija poznati, edinu oтъ drugijja razlikovati, siřečъ: pervoobraznuju oтъ proizvonyja, prostuju oтъ složennyja, sklanjaemuju oтъ nesklanjaemyja i proč.
---	---	--

Bei dem Aufzählen der Wortarten ist es bei Szaller nach deutschem Muster auch das Geschlechtswort zu finden:

<i>Verbesserte Anleitung</i>	<i>Szaller</i>	<i>Petrović's Übersetzung</i>
Das Geschlechtswort ist ein abänderlicher Theil der Rede, welche den Nennwörtern vorgesetzt wird. Es zeigt zugleich aber auch, an wessen Geschlechtes ein Nennwort sei.	Das Geschlechtswort wird den Nennwörtern, Fürwörtern, und Mittelwörtern vorgesetzt, und mit denselben abgeändert.	Častica jestъ takovaja častъ slova, kotoraja imenemъ, Městoimeniemъ predpolağaetsja, i sъ nimi ovogda sklanjaetsja ovogdaže neprěmena ostaetъ.

Diese Bestimmungen beziehen sich in erster Linie auf die morphologischen Merkmale; in der Wiener Grammatik wird nur im zweiten Satz darauf hingewiesen, daß „es... zugleich aber auch an wessen Geschlechtes ein Nennwort sei (zeig)“. In Szallers Grammatik ist über die Funktion des Artikels zu lesen: „Beide, sowohl das bestimmte, als unbestimmte [d.h. Geschlechtswort – I. Ny.] wird zum Ausdrucke jeden Geschlechts ohne Unterschied gebraucht.“ In der Übersetzung des Lehrbuches von Imre Szalay bemerkt aber der Übersetzer, János Bérics: „Šta nam treba znati nuždno o časticy opredělenoj? 1) Da ona u Mađarskomъ jeziku nikakavъ rodъ ne označava, 2) da se sklanjati ne može.“

Es ist interessant zu erwähnen, daß in den früheren ungarischen Grammatiken seit dem 16. Jahrhundert an trennt sich der bestimmte Artikel von dem Demonstrativpronomen nicht ab“ (SZATHMÁRI 1968: 312). Viele Grammatiker behandeln das Demonstrativpronomen als Artikel (Geschlechtswort). Es soll bemerkt werden, daß schon die Römer erkannten, es gebe

in ihrer Sprache keinen Artikel, so gebrauchten sie, um die Bestimmtheit auszudrücken, das Demonstrativpronomen *hic*, *haec*, *hoc*. In Szaller's Grammatik der lateinischen Tradition entsprechend, wird das Demonstrativpronomen *ez*, *az* als Artikel behandelt, so kommt bei Petrović dasselbe Paradigma vor:

<i>Szaller</i>	<i>Petrović</i>
N. Ez az hic	Ez az Toj, taja, toje
G. Ezé az hujus	Ezé az Togo, toja, togo
D. Ennek az huic	Ennek az Tomu, toj, tomu
Ac. Ezt az hunc	Ezt az Togo, tuju, toje
V. Caret	
Abl. ettől az ab hoc	Ettől az oť togo, toja, togo

Die Beispiele in der Grammatik *Compendiosa Linguae Germanicae Grammatica in Usum Potissimum Ungarorum...* (Claudiopoli, 1769), die eine Gottsched-Adaptation für die Ungarn ist, steht das folgende Paradigma:

N.	Der Engel – Ez az angyal
G.	Des Engels – Ezé az Angyalé
D.	Dem Engel – Ennek az Angyalnak
Acc.	Den Engel – Ezt az Angyalt
V.	O du Engel – O te Angyal
Abl.	Von dem Engel – Ettől az Angyaltól

So wird es klar, daß *ez* ein Demonstrativpronomen, *az* aber der bestimmte Artikel ist. Popović kann nichts anderes tun, als die ungarische Struktur *Demonstrativpronomen + bestimmte Artikel* mit einem serbischen Demonstrativpronomen wiedergeben.

Im praktischen Teil der Grammatik befinden sich „gemeinnützige Gespräche“ und nach jedem Themenkreis typische Redensarten. In manchen Redensarten, wo Szaller die deutschen Äquivalent eines ungarischen Wortes fehlerhaft angibt, finden wir bei Popović die richtige, dem Kontext entsprechende Bedeutung, z.B. *fogadni*, *wetten*; aber *Szolgát fogadni* *servum conducere*, einen Diener aufnehmen (bei Szaller); *fogadni najati*, *najmiti*, *szolgát fogad*, *slugu vzjati*, *najmiti* (bei Petrović).

Der Einfluß des Deutschen ist bei Szaller eindeutig festzustellen. Das können wir z.B. in solchen Redensarten beobachten, wie *Jádzani*, ludere, spielen. *Hegedűn jádzani*, fidibus ludere, auf der Violin spielen. Statt *játszani* 'spielen' + *der Name des Musikinstruments* wird und war im Ungarischen das von dem Namen des Instruments mit dem Suffix *-l-* (oder *-z-*) abgeleitete Verb gebraucht, z.B. *hegedűlni*, *Violine spielen*; *zongorázni*, *Klavier spielen*. Die Umschreibung *hegedűn jádzani* ist die wörtliche Übersetzung des entsprechenden deutschen Ausdrucks.

Petrović's Buch enthält mehrere Gespräche als das von Szaller (vgl. PETROVIĆ, 201–209). Von der Seite 183 bei Szaller und von der Seite 220 bei Petrović ist ein Wörterbuch (Verzeichnis) „der gewöhnlichen einfachen, zusammengesetzten, und abgeleiteten Haupt- und Beiwörter (Rěčnikъ imenъ suščestvitelnychъ obščepotrebljaemychъ) zu finden, dem ein anderes Verzeichnis, nämlich das der „einfachen, zusammengesetzten und abgeleiteten Zeitwörter sammt einigen Redensarten“ folgt. Die Verben sind bei Szaller in der Form des Infinitivs, bei Petrović im Präs.Sing. 1. Pers. gegeben.

Der Grammatik, den Gesprächen und dem Wörterbuch folgt im Petrović's Werk erstens ein Abschnitt: *Svojszta, i Poslovice* (245–276), dann ein anderer: *Poslanija, pověsti, basni* (279–296). Der Teil über die Sprichwörter ist eine Art phraseologisches Wörterverzeichnis. Als Titelmörter stehen Verben, dann werden die Grundbedeutungen angegeben, denen einige abstrakte Wortverbindungen und Phraseologismen folgen, z.B. *aludni, alunni* spavati, spati. A' gyertya elalszik, svešča gasitsja, gasnetъ. *Aludtt tej*, kiseló mleko. *Aludtt vér*, usirenná krovъ. Mikor a' natska alszik, az egerek tántzolnak, kogda mačka spiť, miši igrajuť.

Es wäre nötig, Petrović's Übersetzung mit den zeitgenössischen ungarischen Lehrbüchern zu vergleichen, um die Quellen dieses letzten und einiger anderen Teile seiner Grammatik zu finden. Jedenfalls ist es festzustellen, daß Szaller's Grammatik und folglich auch Petrović's den Einfluß der *Verbesserten Anleitung* zeigen. Petrović hatte diese Quelle unmittelbar benutzt, wie das die ersten Paragraphen beweisen. Nichtsdestoweniger ist aber interessant, welche andere Grammatiken der Ofener Advokat konsultierte. Mit Sicherheit ist es anzunehmen, daß unser Übersetzer ungarisch ausgezeichnet konnte.

Abkürzungen

KEIPERT 1991 = KEIPERT Helmut: Die „Wiener Anleitung“ in der slavischen Grammatikographie des ausgehenden 18. Jahrhunderts. // ZSIPh 51: 21–59.

- KEIPERT 1992 = KEIPERT Helmut: Vuk Karadžić und Avram Mrazović. Zu den Quellen der *Pismenica serbskoga jezika*. // ZSIPh 52: 104–122.
- KEIPERT 1993 = KEIPERT Helmut: Anton Bernolák's Kodifikation des Slovakischen im Lichte der thesesianischen Schulschriften. In: Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongreß in Preßburg / Bratislava. Böhlau Verlag. Köln–Weimar–Wien, 1993.
- VESELINOV Ivanka: A szerbeknek írt első magyar nyelvtan. In: Délszláv-magyar irodalmi kapcsolatok I. Újvidék 1982. 83–88.
- SZATHMÁRI István: Régi nyelvtanaink és egységesülő irodalmi nyelvünk. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.

Az orosz megengedő mondatok és magyar megfelelőik

Az orosz megengedő mondatok az összetett alárendelő mondatok egyik figyelemre méltó típusa. Az orosz Akadémiai nyelvtan (Русская грамматика 1980) meghatározása szerint a megengedő mondatok olyan két tagmondatból álló összetett alárendelő mondatok, amelyek két szituáció sajátos viszonyát jellemzik: a mellékmondatban leírt szituáció nem szolgáltat elegendő okot arra, hogy a főmondatban leírt szituáció be ne következzen. Tehát a mellékmondatban olyan negatív körülményről, olyan kedvezőtlen feltételről, ellenévről van szó, amely cáfolja, akadályozza vagy korlátozza a főmondatban leírt szituáció létrejöttét, mégis mindennek ellenére az adott szituáció létrejön (Русская грамматика 1980: 585–586): *Несмотря на то, что идет дождь, концерт продолжается* ('*Annak ellenére, hogy esik az eső, a koncert folytatódik*').

A megengedő mondatok tagmondatai közötti viszonyt egyfajta kettősség jellemzi. Egyrészt a mondatban ábrázolt két szituáció sajátos jellegű kölcsönös belső függőségi viszonyban áll egymással, ez okozza a tagmondatok közötti alárendeltséget, másrészt a két szituáció ellentéte egymásnak, ez a tagmondatok között bizonyos mértékű mellérendeltséget okoz.

V. Ju. Apreszjan a megengedő mondatokkal kapcsolatban még egy nagyon fontos körülményre hívja fel a figyelmet, nevezetesen arra, hogy minden megengedő mondat valamilyen modális jelentéssel is bír, mivel a megengedő mondatok segítségével a beszélő nem pusztán bemutatja az adott szituációkat, azaz az adott valósághelyzetet, hanem véleményt is alkot róla, ki is fejezi a kialakult helyzethez való viszonyát (АПРЕСЯН 1999: 25).

Az orosz leíró nyelvészet képviselői többféle módon, különféle szempontok alapján osztályozták a megengedő mondatokat. Az osztályozások alapját általában a megengedő mondatok tagmondatai között lévő tartalmi kapcsolat jellemzői, illetve a mellékmondatokban előforduló kötőszók alkotják. V. Sz. Hrakovszkij felosztása (szóbeli közlés) szerint az orosz megengedő mondatoknak a következő három nagy típusát lehet megkülönböztetni: 1) az oksági megengedő mondatok (причинно-уступительные предложения); 2) a feltételes megengedő mondatok (условно-уступительные предложения); 3) az általánosító megengedő mondatok (обобщенно-уступительные предложения). Ez a felosztás részben

eltér a nyelvészeti szakirodalomban eddig megjelent felosztásoktól. Az eltérés egyrészt tartalmi-szemantikai jellegű, másrészt V. Sz. Hrakovszkij új szakkifejezést is használ, ugyanis a nála előforduló *причинно-уступительные предложения* ('okási megengedő mondatok') a szakirodalomban gyakran használatos *собственно-уступительные предложения* ('valódi megengedő mondatok') kifejezést váltja fel.

Az okási megengedő mondatok mellékmondata olyan szituációt ír le, amelynek tartalma ellentétes a főmondatban leírt szituációval. A beszélő tudja, hogy a mellékmondat ilyen tartalma általában megakadályozza a főmondatban bemutatott szituáció létrejöttét, de azt is tudja, hogy az adott esetben ez a szituáció mégis létrejön. Fontos megjegyezni, hogy a megengedő mondatok kapcsán nem beszélhetünk valódi ok – okozat kapcsolatról, hanem valójában, mint ahogy Haader Lea állítja, ok – fonák okozat kapcsolatról van szó (Magyar grammatika 2000: 520).

Az orosz okási megengedő mondatokban leggyakrabban használatos kötőszók: *несмотря на то, что; невзирая на то, что; вопреки тому, что; независимо от того, что; при том, что; хотя* stb.: *Несмотря на то, что шел дождь, я не взял с собой зонтик* ('Bár / Annak ellenére, hogy esett az eső, nem vittem magammal ernyőt'); *В доме утром было холодно вопреки тому, что всю ночь топили* ('A házban reggel hideg volt, habár / annak ellenére, hogy egész éjjel fűtöttek').

Ha ilyen típusú megengedő mondatokat akarunk magyarra fordítani, akkor a fordítás során nagyszámú magyar kötőszó közül választhatunk, olyanok közül, mint pl. a *bár, ámbár, habár, bárha, noha, jóllehet, holott, pedig, ám, mikor, ugyan, annak ellenére, hogy; annak dacára, hogy; azért, hogy*. A felsorolt kötőszók használatát a következő mondatokkal illusztrálhatjuk: *Elmegyek a találkozóra, bár nagyon fáradt leszek; Elmegyek a találkozóra, ámbár nagyon fáradt vagyok; Megvette a könyvet, habár a szülei nem engedték meg neki; Elolvasta a levelet, ámbár a húga megtiltotta; Eladta a könyveit, noha szeret olvasni; Mari is eljött a vendégségbe, jóllehet senki sem hívta; Itt még esik az eső, holott ott már süt a nap; Felemelte az a hatalmas ládát, pedig nem néz ki erősnek; Engem vádolnak, ám én ott sem voltam; Engem vádoltak, mikor én ott sem voltam; Éva volt Anna barátnője ugyan, de Mari segített neki a vásárlásban; Folytatta a sportolást annak ellenére, hogy az orvos megtiltotta; Nem vették fel az egyetemre annak dacára, hogy egy évet készült a felvételire; Évára, azért, hogy fiatal, rábízhatjuk azt a feladatot.*

Míg az orosz nyelvben a *хотя; несмотря на то, что; вопреки тому, что*, addig a magyarban a *bár; habár* a leggyakrabban előforduló kötőszó a hasonló típusú megengedő mondatokban. Mind az orosz, mind a magyar okási megengedő mondatokban a kötőszók a

mellékmondat elején található, bár előfordul, hogy az oroszban a *хотя, хоть* kötőszó más helyet foglal el: *Оля хоть страшно волновалась, сдала экзамен на пятерку* ('*Olja bár rettenetesen izgult, ötösre vizsgázott*'). A magyar *ugyan* kötőszó viszont, mindig a mellékmondat végén áll.

Az orosz oksági megengedő mondatokban a tagmondatok sorrendje szabad, tehát a mellékmondat állhat a főmondat előtt, a főmondat mögött, vagy beékelődhet a főmondatba. A magyar oksági megengedő mondatokban a tagmondatok sorrendjének kötött, illetve szabad volta a mondatokban használt kötőszók függvénye. A fent felsorolt magyar kötőszók többségének esetében a tagmondatok szabad sorrendjéről beszélhetünk. A *pedig, holott, ám, mikor* kötőszókkal kezdődő mellékmondatok viszont kötelező módon a főmondat után állnak. A *pedig* megengedő kötőszót illetően külön említést érdemel az a fontos tény, hogy ez a kötőszó a mellékmondatban az első helyen áll, ellentétben az ellentétes mellérendelő *pedig* kötőszóval, amely nem kezdőszava a mellérendelő tagmondatnak: *Jancsi már verseket ír, pedig még csak tíz éves – Jancsi apja tanár, az anyja pedig mérnök*. A magyar *ugyan* kötőszó használata esetén a mellékmondat kötelező módon a főmondat előtt áll: *A kirándulás István ötlete volt ugyan, de Sándor szervezte meg*. A ritkán használatos *azért, hogy* kötőszóval bevezetett mellékmondat beékelődik a főmondatba: *István, azért, hogy fiatal, megoldja ezt a problémát*.

A feltételes megengedő mondatok mellékmondata olyan szituációt ír le, amely megakadályozhatja a főmondatban leírt szituáció létrejöttét, de a beszélő tudja, hogy még abban az esetben is, ha valós lesz a mellékmondatban leírt szituáció, az adott esetben a főmondatban bemutatott szituáció fog megvalósulni. A feltételes megengedő mondatok két altípusát különböztetjük meg a szerint, hogy milyen mértékű a realitása a mellékmondatban bemutatott szituáció kialakulásának. Ezen az alapon a mellékmondatok a) potenciális lehetőséget: *Если и пойдет дождь, я не возьму с собой зонтик* ('*Ha el is ered az eső, akkor sem viszek magammal ernyőt*'), illetve b) nem reális lehetőséget fejezhetnek ki: *Если и пошел бы дождь, я не взял бы с собой зонтик* ('*Ha el is eredt volna az eső, akkor sem vittem volna magammal ernyőt*').

Az orosz feltételes megengedő mondatokban leggyakrabban a *хотя бы; хоть бы; если и; если бы; если даже; если даже и* kötőszók fordulnak elő: *Хоть бы я знала об этом, тебе бы не сказала* ('*Ha tudtam is volna róla, neked nem mondtam volna*'). A hasonló típusú magyar megengedő mondatokban leggyakrabban a következő kötőszókat használjuk: *ha; ha ... is; bárha ... is; akár ..., akár; ha ... is, ha ... is; ha ..., ha ...* – az utolsó három kötőszó alternatív jelentéssel rendelkező mondatokban fordul elő: *Ha esik, ha nem, elmegyek sétálni*.

Ilyen típusú megengedő mondatok az oroszban is vannak: *Плачь, или не плачь, не возьму тебя с собой. / Хоть плачь, хоть не плачь, не возьму тебя с собой* ('Akár sírsz, akár nem, nem viszlek magammal'). Az alternatív jelentéssel bővített orosz, illetve magyar megengedő mondatokban feltételes megengedő jelentésről csak az egyik mellékmondat és a főmondat viszonylatában beszélhetünk.

A magyar feltételes megengedő mondatokban a *ha* kötőszóhoz a főmondatban az *akkor is* ráutaló kifejezés kapcsolódik, amely megerősíti a megengedő jelentés: *Ha beteg leszel, akkor is el kell menned a vizsgára.*

Különös sajátossága a magyar nyelvnek, hogy kötőszó nélküli feltételes megengedő mondatokra is találhatunk példákat: *Semmid sem volna, mégis szeretnék; Akard, vagy ne akard, a feladatot el kell végezned.* Ezekben a mondatokban az ige általában feltételes vagy felszólító módú alakban áll (A mai magyar nyelv 1976: 420).

A feltételes megengedő mondatok tagmondatainak sorrendje mind az orosz, mind a magyar nyelvben szabad, tehát a mellékmondat állhat a főmondat előtt, mögött, vagy beékelődhet a főmondatba: *Если и поздно придет домой, бабушка испечет торт* ('Ha későn is jön haza, a nagymama megsüti a tortát'); *Бабушка испечет торт, если и поздно придет домой* ('A nagymama megsüti a tortát, ha későn is jön haza'); *Бабушка, если и поздно придет домой, испечет торт* ('A nagymama, ha későn is jön haza, megsüti a tortát').

Az általánosító megengedő mondatok mellékmondata olyan szituációt ír le, amelynek valamelyik tagja általános jelentéssel bír, azaz ennek a tagnak a jelentése minden variációs lehetőséget magába foglal. A beszélő viszont tudja, hogy mindennek ellenére, mégis a főmondatban bemutatott szituáció valósul meg.

Az ilyen típusú orosz megengedő mondatokban névmási eredetű kötőszókat találunk, amelyek általában kiegészülnek a *ни*, illetve a *бы ни* partikulákkal, pl.: *что ни, что бы ни, кто ни, кто бы ни, сколько ни, сколько бы ни, какой ни, какой бы ни* stb. és ezek ragozott alakjai, pl. *чему ни, чему бы ни, с кем ни, с кем бы ни...*; *а как ни, как бы ни, где ни, где бы ни, куда ни, куда бы ни* stb. Ha a névmási eredetű szavak csak a *ни* partikulával kapcsolódnak össze, akkor az állítmány kijelentő vagy felszólító módú, a *бы ни* partikula használata esetén az állítmány csak feltételes módú alakban állhat: *Где она ни проводит свой отпуск, везде себя хорошо чувствует* ('Bárhol tölti a szabadságát, mindenütt jól érzi magát'); *Что он ни скажи, никто его не слушает* ('Bármit mondjon, senki sem hallgat rá'); *Кто бы ни звонил, меня нет дома* ('Bárki is telefonálna, nem vagyok itthon').

Az orosz általánosító megengedő mondatok magyar megfelelőiben az *akár-, bár-* előtagú megengedő általános névmások alkotják a kötőszókészletet, pl.: *akárki, bárki, akármilyen, bármilyen, akármennyi, bármennyi, akárhol, bárhol, akármikor, bármikor* stb. Ezek az általános névmások gyakran kiegészülnek az *is* partikulával: *Akárhol is ünnepeljük a születésnapodat, őt is meghívjuk.*

Mind az orosz, mind a magyar általánosító megengedő mondatok főmondatában gyakran fordulnak elő gyűjtő, illetve tagadó általános névmások, melyek erősítik a mondat tartalmának általánosító jellegét: *все – mindenki, каждый – mindegyik, везде – mindenütt, всегда – mindig, никто – senki, нигде – sehol, никогда – semmikor* stb.: *К кому бы он ни обращался с этой просьбой, все отказывают ему* ('Bárkihez is fordul ezzel a kéréssel, mindenki elutasítja'); *К кому бы он ни обращался с этой просьбой, никто не отказывает ему* ('Bárkihez is fordul ezzel a kéréssel, senki sem utasítja el'); *Куда бы он ни ездил, везде ему хорошо* ('Akárhova utazik, mindenütt jól érzi magát').

Az általánosító megengedő mondatokban a tagmondatok sorrendje sem az orosz, sem a magyar nyelvben nem kötött, de azért meg kell jegyezni, hogy a mellékmondat legtöbbször megelőzi a főmondatot.

Minden típusú orosz, illetve magyar megengedő mondat főmondatában használhatunk utalószókat (pl. *все-таки, все равно, mégis, akkor is, mégsem* stb.), amelyek hangsúlyozottan utalnak a tagmondatok közötti ellentétes és megengedő jelentésre: *Если и идет дождь, я все таки пойду гулять* ('Ha esik is az eső, akkor is elmegyek sétálni').

Jelen munkánkban arra törekedtünk, hogy az orosz megengedő mondatok típusaiból és azok magyar megfelelőiből kiindulva megvizsgáljuk, milyen típusú megengedő mondatokat különböztethetünk meg a magyar nyelvben. Az elemzések eredményeképpen arra a következtetésre jutottunk, hogy a magyar megengedő mondatok is kifejezhetnek okságot (azaz fonák okságot), feltételt, illetve lehetnek általánosító érvényűek, miközben mindegyikre érvényesek a megengedés, a ráhagyás jelentések is. Az eredmények egyrészt igazolják azt a leírást, ami Magyar grammatika oldalain a magyar megengedő mondatokra vonatkozik (Magyar grammatika 2000: 517–518, 520–522), másrészt talán, bizonyos szempontból, ki is egészítik azt.

Az orosz és magyar megengedő mondatok leírását teljesebbé lehetne tenni, pl. a tagmondatokban szereplő szituációk időviszonyainak, az állítmányok szerepét betöltő igék igemódjainak a bemutatásával stb., tehát a megengedő mondatok teljes körű jellemzése további tanulmányozást igényel.

Irodalom

A mai magyar nyelv rendszere. Leíró nyelvtan. (Szerk. Tompa M.) II. kötet. Mondattan. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1962.

A mai magyar nyelv. (Szerk. Rácz Endre.) Tankönyvkiadó, Budapest, 1976.

Magyar grammatika. (Szerk. Keszler Borbála.) Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2000.

АПРЕСЯН В. Ю. Уступительность в языке и слова со значением уступки. // Вопросы языкознания 1999/5: 24–44.

Русская грамматика. (Ред. Н. Ю. Шведова.) Т. II. Москва, 1980.

ХРАКОВСКИЙ В. С. Универсальные уступительные конструкции. // Вопросы языкознания 1999/1: 103–122.

***Chrěň (Cochlearia armoracia) – avagy egy szó „karrierje”**

Habent sua fata verba – azaz hogy „A szavaknak is megvan a maguk sorsa” parafrázálhatnánk a Terentius Maurustól származó ismert mondást.¹ És itt most nemcsak olyan jól ismert szavakra és ezek történetére gondolunk mint a magyar *kocsi*, amely egészen az angol nyelvig, vö. *coach* ‘hintó’, ‘kocsi’, ‘távolsági autóbusz’ eljutott, de megtalálható a lengyelben, az olaszban, sőt a portugálban is (HOAD 1993: 81), vagy akár az orosz *быстро*, amely a franciában *bistro(t)* ‘bisztró’ csinált karriert,² hogy aztán hasonló jelentésben a magyar nyelv is átvegye. S persze ide kívánczik még az orosz *дрожки*-nak ‘könnyű négykerekű kocsi’ az európai nyelvekben történt szövevényes pályafutása is, amelyet a poroszok még a napóleoni háborúk idején kölcsönöztek az oroszból, s amely innen a lengyelbe *dorożka* (a teljeshangú, hiperkorrekciós alak Linde műve – erről bővebben lásd BAŃKOWSKI 2000: 288), később pedig (al)német közvetítéssel a skandináv nyelvekbe is bekerült, és amelyhez egy rövidke szócikk erejéig magunk is hozzászóltunk (PÁTROVICS 2002: 65).

Amint azt már maga a cím is anticipálja, e rövidke írásban mi most egy talán *kevésbé* ismert, de nem *kevésbé* érdekes szó, a **chrěň* < ie. **skroinos* ‘torma’ történetével és európai nyelvekben befutott sajátos „karrierjével” kívánunk foglalkozni.

Talán kezdjük mindjárt azzal, hogy a szó a szláv nyelvek mindegyikében már a korai időktől kezdve jelen van: vö. or. *хрен*, ukr. *хрін*, blr. *хрэн*, blg. *хрян*, sz. *xren*, *pen*, hv. *hren*, szln. *hren*, cs. *křen* < ócs. *křěn* / *chřěn*, szlk. *chren*, le. *chrzan*, felsősz. *chrěn*, alsósz. *kšěn*. A szó az oroszban például már az óoroszkorszaktól kezdve ismert, első előfordulása egy XIV. századi bibliában adatolt (ЧЕРНЫХ 1993: 356). A mai szláv nyelvekben a szó több kifejezésben is él: frazeológiai egységek, közmondások elemeként fordul elő. Elég, ha csak az orosz *старый хрен* ‘vén gazember’, a *хрен редьки не слаще* ‘az egyik kutya, a másik eb’ szó szerint tkp. „a torma nem édesebb a retekénél” vagy a lengyel *coś/ktoś jest do chrzanu* ‘fabatkát sem ér’ kifejezésekre gondolunk, mely utóbbi a köznyelvben ma is gyakran használatos (ANUSIEWICZ–SKAWIŃSKI 1996: 262). Még gyakoribb azonban a szó előfordulása az orosz szlengben. Fenyvesi István szótárában például több mint egy oldalt szentel neki

¹ „Habent sua fata libelli” = „A könyveknek is megvan a maguk sorsa” – mondta egykor Terentius a Kr. e. 185–155 között élt latin vígjátékíró.

² A szónak létezik más eredeztetése is (PICOCHET 1994: 51).

(FENYVESI 2001: 480–482), de az e szóból képzett, illetve a vele alkotott szavak / kifejezések más szlengszótárakban is oldalakat töltenek meg (ФЛЕГОН 1973: 364–367) vagy több szócikket tesznek ki (БАЛДАЕВ–БЕЛКО–ИСУПОВ 1992: 272), persze léteznek azért olyan szlengszótárak is, amelyek nem jegyzik (СКАЧИНСКИЙ 1982, ПОТАПОВ 1927).

A szó legtöbbször a vulgáris *хуй* ‘fasz’ eufemisztikus változataként jelenik meg: *ноль целых хрен десятых*, *хрен в сумку*, *хрен его знает*, *хрен ей в глаза*, *хрен с вами*, *хрен с кем бывало*, *хрен тебе*, *хрен тебе в глотку*, *хрен цена*, *старый хрен*, *на кой хрен?*, *на хрен к трепаной матери*, *на хрена*, *ни хрена*. Hasonlóképpen az orosz *хрен* lengyel nyelvi megfelelője a *chrzan* (pontosabban szólva a belőle képzett *chrzanić* ige) szintén jelen van a lengyel szlengben, bár közel sem olyan jelentős mértékben mint az oroszban. A *chrzanić* 1) ‘badarságokat beszél’, ‘össze-vissza fecseg’, ‘locsog’, 2) ‘kontárkodik’ az azonos jelentésben használt, de elkoptatott *pieprzyć* igét kezdte felváltani úgy az ötvenes évek elejétől (BAŃKOWSKI 2000: 155). Ide tartoznak még a *ja cię chrzanię* (eufemisztikus felkiáltás, az izgatottság vagy az elragadtatás/ csodálat kifejezésére kb. ‘mindjárt lehidalog’), illetve a *chrzanie w bambus* ‘zagyva locsogás’ kifejezések is (GROCHOWSKI 1995: 45).

Az, hogy a szláv nyelvekkel ellentétben a nyugat-európai nyelvekben nincsen a tormának eredeti elnevezése arról tanúskodik, hogy az Európában nem volt ismert, nem találkoztak vele tehát sem az ókori görögök, sem pedig a rómaiak vagy a germánok. A Plinius által használt *armoracea*, *armoracium* elnevezés is más növényre vonatkozhatott (BAŃKOWSKI 2000: 155). A nyugat-európai nyelvekben ma a tormára használatos szavak többségükben perifrasztikus elnevezések és jórészt a XV–XVII. századig terjedő időszakban keletkeztek (talán a már a X. sz.-ban előforduló n. *Meerrettich* < *mehr* [als] *Rettich* kivételével lásd DUDEN 1989: 449), tehát meglehetősen későiek: vö. fr. *raifort*, ol. *barba forte* / *radice forte*, sp. *rábano picante*, ang. *horse raddish*, holl. *mierikswortel*, sv. *pepparrot*. Több mint valószínű tehát, hogy a tormát a szlávok hozták magukkal Európába, valahonnan a messzi sztyeppékről. Az Európában beszélt nyelvek közül a szlávoktól függetlenül úgy tűnik csak a magyar és a török ismeri (vö. oszm. *acyrga* – ez a forrása talán az albán *rrikë* ‘torma’ szónak is). Bizonyíthatóan a szláv **chrěнь* azonban a forrása a rom. *hrean*, az újgör. *chrános*, *kréno*, a litv. *krienas* és az ol. *cren* szavaknak, melyek mindegyike ‘torma’ jelentéssel bír.

Legkomolyabb kariert azonban a közvetlenül a csehből származó *der Kren* ‘torma’ szó a délnémet-osztrák nyelvben futott be, ahol önnálló előfordulásán kívül több frazeológiai egység elemeként is megjelenik. A szó alapjelentése itt is ‘torma’: „*Ich dachte, sie würde einen Likör bestellen. Aber sie wünschte sich freilich Würstel mit Kren*” (J. Roth, *Die Kapuzinergruft*, 97). Az osztrák köznyelvben azonban létezik a szónak ‘olyan személy, aki

hagyja magát kihasználni’, ‘balek’, ‘palimadár’ jelentése is: *ich bin kein Kren!* (EBNER 1980: 114). Ritkábban említik a szó ‘fennhéjázás’, ‘góg’, de ‘nyomott hangulat’ jelentését is (ARTMANN 1995: 50). Összetétel elemeként a szó a *das Krenfleisch* kifejezésben szerepel, amely egyfajta főtt disznóhúst (a legtöbbször fejhúst) jelöl. Reszelt tormát fogyasztanak hozzá, innen a neve: „*Wart’ mein Lieber! Ich bin grad’ gut aufgelegt... Dich hau ich zu **Krenfleisch!***” (A. Schnitzler, Leutnant Gustl, 145). Ugyancsak használatosak az *Apfelkren* ‘almalekvárral kevert, reszelt torma’, amelyet főtt marhahúshoz, az ún. Tafelspitzhez fogyasztanak, *Semmelkren* ‘finomra reszelt torma virsli vagy más húsok mellé’, *Tafelkren* ‘asztali torma’, *Krenreiber* ‘tormareszelő’ összetételek (ÖWB 2002: 344). A *Kren* továbbá a következő frazeológiai egységeknek tagja: a) *Mandl mit Kren* ‘olyan személy, aki másnak imponálni akar a pénzével vagy azáltal, hogy erősnek mutatja magát’ [...] „*über dreißigtausend Taler sind da drin! Ich hab s’ in der Lotterie gewonnen, ich bin jetzt ein Mandl mit **Kren***” (J. Nestroy, Lumpazivagabundus, 36). Ez a jelentés különösen a bécsi városi zsargonra (Wienerisch) jellemző, amely a *Kren* szót előkelő vendég, aki szórja a pénzt „nobler Gast, der mit Geld um sich wirft” (vö. WEHLE 1980: 191) jelentésben is használja; b) *seinen Kren dazugeben* ‘hozzáteszi/-füzi a magáét’ itt a *Kren* szó a sztenderd német *Senf* ‘mustár’ szó helyett szerepel az osztrák köznyelvben. *Kren reiben/reißen* ‘fennhordja az orrát’, ‘fontoskodik’ – a kifejezés valószínűleg onnan ered, hogy a tormareszerésnél általában magasra igyekezünk felemelni a fejünket, hogy a szemünk kevésbé könnyezzen; c) *Kren auf jemanden haben* ‘valakit nagyon kedvel/szeret’ d) *etwas/jemand ist nur zum Krenreiben (zu brauchen)* ‘valaki/valami semmit se ér/sem mire se jó’ (MALYGIN 1996: 89–90, SCHIERER–ZAUNER 2002: 45).

Végezetül – mintegy rövid írásunk lezárásaképpen – említsük meg azt is, hogy az osztrák tormás virsli (*Würstel mit Kren*), amely az ún. „*Würstelstandok*” kínálatának egyik fő attrakciója ma is, Közép-Európa-szerte elterjedté vált, s ennek hatására képződött a horvát *hrenovka* ‘tormás virsli’ kifejezés. Így tehát végül visszajutottunk kiindulópontunkhoz, a szláv **chrěňb* szóhoz.

Irodalom

- ANUSIEWICZ J. – SKAWIŃSKI J. Słownik polszczyzny potocznej. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1996.
- ARTMANN H. C. Wörterbuch Österreichisch–Deutsch. Residenz Verlag, Salzburg und Wien, 1995.

- BAŃKOWSKI A. Etymologiczny słownik języka polskiego. T. 1. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2000.
- Duden. Das Herkunftswörterbuch. Band. 7. Dudenverlag, Mannheim–Leipzig–Wien–Zürich, 1989.
- EBNER J. Wie sagt man in Österreich? // Duden Taschenbücher Bd. 8. Bibliographisches Institut, Mannheim–Wien–Zürich, 1980.
- FENYVESI István: Orosz–magyar és magyar–oroszlengszótár. SYCA Kiadó, Budapest, 2001.
- GROCHOWSKI M.: Słownik polskich przekleństw i wulgaryzmów. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1995.
- HOAD T. F. English Etymology. Oxford University Press, Oxford – New York, 1993.
- MALYGIN Viktor T. Österreichische Redewendungen und Redensarten. ÖVB Pädagogischer Verlag, Wien, 1996.
- ÖWB = Österreichisches Wörterbuch. 39., neu bearb. Aufl. öbv et hpt, Verlag Jugend & Volk, Wien, 2002.
- PÁTRÓVICS Péter: Eastern Slavic – North Germanic Linguistic Contacts // Studia Slavica Hung. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002.
- PICOCHET J. Le Robert dictionnaire étymologique du français. Paris, 1994.
- SCHIERER A. – ZAUNER Th.: Sprechen Sie Österreichisch? Ueberreuter, Wien, 2002.
- WEHLE P. Sprechen Sie Wienerisch? Von Adaxl bis Zwutschkerl. Ueberreuter, Wien–Heidelberg, 1980.
- БАЛДАЕВ Д. С., БЕЛКО В. К., ИСУПОВ И. М. Словарь тюремно лагерно блатного жаргона. Издательство «Края Москвы», Москва, 1992.
- ПОТАПОВ С. М. Блатная музыка. Словарь жаргона преступников. НКВД, Москва, 1927.
- СКАЧИНСКИЙ А.: Словарь блатного жаргона в СССР. Нью-Йорк, 1982.
- ФЛЕГОН А.: За пределами русских словарей. Flegon Press, London, 1973.
- ЧЕРНЫХ П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 2. «Русский язык», Москва, 1993.

О неавторских поправках в тексте литературного произведения

*Аттиле Холлошу, зорчайшему и добрейшему редактору венгерских славистов
с благодарностью и дружеским чувством*

Внесение изменений в текст литературных произведений не автором, а другими лицами (редактором, издателем и др.) можно рассматривать как с правовой, так и с эстетической или литературно-теоретической точки зрения. В юридическом плане поправки «со стороны», если только они не сделаны с разрешения автора, оцениваются как нарушение авторского права (на неприкосновенность произведения) и могут повлечь за собой соответствующие санкции. В литературно-теоретическом плане дело обстоит более сложно. С одной стороны, следует вспомнить слова М. Бахтина о том, что «...понимание восполняет текст; оно активно и носит творческий характер. Творческое понимание продолжает творчество, умножает художественное богатство человечества» (БАХТИН 1986: 366). С другой стороны, нельзя забывать о том, что у Бахтина речь идет об активном и творческом характере *понимания* произведения, а не о возможности внесения поправок в текст на основании его «творческого понимания». Если бы мы понимали «сотворчество понимающих» (выражение М. Бахтина) как настоящее авторское сотворчество, то это могло бы привести (принципиально и в конечном счете) к атрофии авторского субъекта, к возвращению к состоянию первобытной поэзии, в которой еще не выделилась личность автора. При всем том, случаи неавторских поправок нуждаются в дифференцированном подходе. Ниже предлагаем три различных примера таких поправок.

1. Один из шедевров венгерской литературы XIX века, драматическое произведение Имре Мадача *Трагедия человека* было отредактировано классиком венгерской поэзии, Яношем Аранем. Ознакомившись с произведением, Арань открыл в нем «настоящий талант», который «...первым за Петефи показал вполне самостоятельное направление в венгерской литературе» (Войнович 1914: 168). Вместе с тем, Арань отметил некоторую корявость языка драмы, а также ритмические неровности в его пятистопных ямбах, и объявил свою готовность обозначать «от строчки до строчки»

неодобряемые им места, в ряде случаев предлагая вместо них свои варианты. Мадач с радостью согласился с предложением столь авторитетного редактора, и, как об этом свидетельствует второе издание драмы, он принял все поправки, которые предложил Арань. Прав был Г. Войнович, автор обширной монографии о *Трагедии человека*, когда он высказал мнение, что без этих поправок драма Мадача осталась бы произведением, высоко оцениваемым эстетам и литературными критиками, но мало популярным в среде широкой читательской публики; она оказалась бы «сосланной» на школьные уроки словесности (Войнович 1914: 173). Известно, что многие стихи драмы стали крылатыми выражениями именно в той форме, которую предложил Арань, как например слова Евы в начале второй сцены: «Ah, élni, élni: mily édes, mi szép!» (Ах, до чего великолепно жить!« перевод Леонида Мартынова). Первый, несколько неуклюжий вариант стиха звучал так: «Ah, millyen édes, millyen szép az élni» (Мадач 1924: 9). Подобные поправки, не изменяющие смысл оригинального текста, но улучшающие его языковую, стилевую и/или ритмическую фактуру, и – главное – принятые автором, не должны вызывать возражений в литературно-эстетическом отношении.

2. В одном из важных произведений философской лирики Пушкина, в *Стихах, сочиненных ночью во время бессонницы* (1830), лирический герой, измученной бессонницей и тревожными шорохами ночи, говорит:

...Жизни мышья беготня...
Что тревожишь ты меня?
Что ты значишь, скучный шопот?
Укоризна или ропот
Мной утраченного дня?
От меня чего ты хочешь?
Ты зовешь или порочишь?
Я понять тебя хочу, *Смысла я в тебе ищу...* [Курсив – М. П.]

Публикуя стихотворение в 1841 г., поэт Жуковский напечатал последний стих в таком виде: *Темный твой язык учу* (Благой 1967: 696).

Если бы сохранилась эта туманно-романтическая «поправка», не соответствующая общей тревожно-нервной тональности стихотворения, то она сняла бы драматическую напряженность текста, который столь лаконично выражает основной пафос пушкинской «поэзии действительности». Заключительные стихи этого стихотворения говорят о решимости и неустанном стремлении поэта проникать в тайны бытия, осмыслить окружающий нас мир; в них звучит та же настроенность, как в известной

формуле *Элегии* 1830 года: *Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать...* Противоречивость этой формулы только кажущаяся, так как для Пушкина «мышление, познание диалектически связана со страданием, но оно дает истинное содержание и смысл жизни человека...» (БЛАГОЙ 1967: 486). Таким образом «поправка» Жуковского должна быть отвержена не только из-за отсутствия авторского согласия, но главным образом потому, что она изменяет смысл и тональность оригинала.

3. Стихотворение Тютчева *Осенний вечер* (1830) является эмблематическим, так как оно построено в виде единого символического образа и на основе параллелизма между природой и духовной жизнью человека, что вообще характерно для философской лирики поэта (см. ГИНЗБУРГ 1974: 99). Особенностью же его является то, что параллелизм направлен в нем не в обычном направлении, т. е. от человека к природе (ср. *Сияй, сияй, прощальный свет / Любви последней, зари вечерней!* «Последняя любовь», 1852–1854), а наоборот, от природы к человеку:

Есть в светлости осенних вечеров
Умильная, таинственная прелесть:
Зловещий блеск и пестрота деревьев,
Багряных листьев томный, легкий шелест,
Туманная и тихая лазурь
Над грустно-сиротеющей землею,
И, как предчувствие сходящих бурь,
Порывистый, холодный ветер порою,
Ущерб, изнеможенье – и на всем
Та кроткая улыбка увяданья,
Что в существе разумном мы зовем
Божественной стыдливостью страданья.

Как указал К. В. Пигарев, в прижизненных и посмертных дореволюционных изданиях стихотворение перепечатывалось с поправкой Некрасова в последнем стихе: *Возвышенной стыдливостью страданья* (ТЮТЧЕВ 1957: 344). Неизвестно, была ли одобрена эта поправка Тютчевым для изданий в 1854 и 1868 гг. В полном собрании его стихотворений (Библиотека поэта. Большая серия. Ленинград, 1957) текст стихотворения напечатан по первой публикации (в журнале *Современник*, т. 6. 1837), без некрасовской поправки. Таким образом, вопрос о правовой допустимости поправки остается открытым. Но как же оценить некрасовское «вмешательство» с литературно-эстетической точки зрения? Нам кажется: положительно.

Стихотворение изображает осеннее увяданье природы в мастерски завуалированном виде умирающего человека. Скрытая за конкретными и яркими картинками антропоморфизация проявляется в словах и выражениях, употребляемых обычно

по отношению к человеку (*умильная, томный, грустно-сиротеющий, изнеможенье, кроткая улыбка*), и, в частности, в выражениях *зловещий блеск* и *предчувствие бурь*, имеющие прямое семантическое отношение к словосочетанию *в существе разумном*. Сквозь картину осеннего вечера просвечивает душевное состояние человека. В этом контексте выражение *божественной стыдливостью* нам кажется неподходящим. (Оно, пожалуй, могло бы вызвать ассоциацию страстей Христовых, но этому противоречили бы и смысл, и тональность стихотворения.) Эпитет же *возвышенный* – настоящая находка (*mot propre*) для обозначения того интеллектуального и эмоционального просветления, с которым человек способен встречать приближающийся конец своей жизни. Кстати, зять и первый биограф Тютчева, Иван Аксаков писал об этом стихотворении: «Впечатление, которое испытывает при чтении этих стихов, можно только сравнить с чувством, какое овладевает человеком у постели молодой умирающей женщины, в которую он был влюблен» (АКСАКОВ 1980 [1911]: 69). И так, некрасовская поправка не только не изменяет пафосу стихотворения Тютчева, но даже усиливает его.

Как показывают приведенные примеры, с литературно-эстетической точки зрения неавторские поправки могут быть отвергнуты или приняты, но в любом случае они приносят «герменевтическую пользу» для интерпретации произведения.

Литература

- АКСАКОВ И. Картины природы в стихотворениях Тютчева. // Федор Иванович Тютчев. Его жизнь и сочинения. Сборник историко-литературных статей. Составил В. Покровский. (Москва, 1911.) Willem A. Meeuws Publisher, Oxford, 1980.
- БАХТИН М. М. Эстетика словесного творчества. Москва, 1986.
- БЛАГОЙ Д. Д. Творческий путь Пушкина (1826–1830). Москва, 1967.
- ВОЙНОВИЧ 1914 = VOJNOVICH Géza: Madách Imre és *Az ember tragédiája*. Budapest, 1914.
- ГИНЗБУРГ Лидия. О лирике. Ленинград, 1974.
- МАДАЧ 1924 = MADÁCH Imre: *Az ember tragédiája*. Első kritikai szövegkiadás. Sajtó alá rendezte Tolnai Vilmos. Budapest, 1924.
- ТЮТЧЕВ Ф. И. Полное собрание стихотворений. Библиотека поэта. Большая серия. Ленинград, 1957.

A szlavisztikai oktatás kezdete a Bölcsészettudományi Karon

A szlavisztikai előadások a budapesti egyetemen a magyar szabadságharc leverése után 1849 decemberében kezdődtek, körülbelül egy időben a mai értelemben vett BTK létesítésével. A bölcsészeti kar addig tudniillik két évfolyammal működött a többi kar (hittudományi, jogi, orvosi) előkészítő iskolájaként. Ezt a tanfolyamot 1850-től a pesti gimnáziumhoz csatolták. „...a bölcsészeti karnak kötött és alárendelt állapotából való fel szabadulása nemcsak magának a karnak, hanem az egész magyar tudományosságunk javára szolgált” – írja Szentpétery Imre.¹

E pozitív, előremutató intézkedés a bécsi kormány vallás- és közoktatási minisztere, *Leopold Leo Thun* (1811–1888) gróf nevéhez fűződik, aki nagy érdemeket szerzett a közoktatásügy reformálásával, de rendelkezései az összbirodalom egysége elvének szellemében a germanizáció céljait szolgálták. Thun a modern nyelvek tanítását is felkarolta. A már régebben oktatott francia és olasz nyelven kívül 1849-ben bevezette az angol nyelv tanítását, s ugyanakkor megindult az egyetemen a szlavisztikai oktatás is. A szláv nyelvnek és irodalomnak 1849 óta helyettes tanára volt *Ferenc József* (1821–1878). 1865. november 2-án az illetékes hatóság (Minister Konferenz) jóváhagyta a szláv nyelv és irodalom tanszékének szervezését és Ferenc 1866-ban megkapta rendkívüli tanári kinevezését.²

Az egyetemi előadásokat az ötvenes években még latin nyelven hirdették meg. Ferenc az 1850/51-es tanév mindkét félévére a *Lingua et litteratura slavica* című előadást tartotta heti négy órában. Ekkor, úgy tűnik, még egy egységes szláv nyelvben gondolkodott. A későbbiekben ez persze megváltozott és óráin a szlavisztika legkülönbözőbb ágait ölelte fel. Irodalmi, nyelvészeti, néprajzi, régészeti órákat tartott. A tanrendben többször feltüntette előadásainak forrását, így pl. hivatkozik František Ladislav Čelakovský, Franz Miklosich, L'udovit Štur, Aleksandr Nikolaevič Pypin, Pavel Josef Šafárik műveire. Polihisztor volt, ahogyan őt Jakov Ignjatovič nevezte.³ Figyelemmel kísérte a szláv nemzetek kulturális és irodalmi fejlődését. Már az 1858/59-es tanévben foglalkozott Turgenyevvel és Tolsztojjal, valamint az 1862/63-as iskolai évben a horvát Ivan Mažuranič irodalmi munkásságával.

¹ Szentpétery Imre: A Bölcsészettudományi Kar története (1635–1935). Budapest, 1935. 400.

² Szentpétery I. i. m. 422.

³ Jakov Ignjatovič: Rapsodije iz prošlosti srpskog života. Memoari. Novi Sad, 1953. 421.

Természetesen előadott régi, illetve régebbi alkotókról is, mint pl. Cirill és Metód, Ivan Gundulič, Puskin és Lermontov.

A Bölcsészettudományi Kar tanrendje a hatvanas évektől kezdve már magyar nyelven jelent meg. Ferenc József néhány érdekesebb meghirdetett kollégiumát megemlíteném: *Egyetemes szláv nyelvészet Cselakovsky és Miklosich után; Egyetemes szláv népköltészet Stur után; Gundulich, Mazuranich, Utjesenovich és Szubotich, délszláv hősköltők érdemleg méltatva; „Az ember tragédiája” Madách Imrétől széptanilag méltatva orosz és szerb-horvát hasonméretű műfordításokban*⁴; *Orosz (vagy szerb) elméleti és gyakorlati nyelvtan; Sz. János evangélioma és Sz. Pál levelei ószláv, orosz, horvát-szerb, lengyel és cseh-tót nyelvjárásokban, a gyakorlati hasonlító szláv nyelvészet anyagával tárgyalva; A valódi horvát, szlovén és szerb nyelvek közti hang-, idom- és mondattani különbség; A tót és cseh nyelvek közti hang-idom és mondattani különbség; Szláv népek régiségei Saffárik után*⁵.

Ferenc József kollégiumainak változatossága (az 1874/75-ös tanév nyári félévére négyféle előadást hirdetett meg) arra utal, „hogy a tanulóknak... általában szabadságában áll annak megválasztása, hogy mily előadásokat... akarnak hallgatni. Ez természetesen csak a hallgatási, nem pedig az előadási tanszabadságot jelenti” – írja Szentpétery Imre.⁶

Az 1869-ben alapított miniszterelnökségi *Központi Fordító Osztály* vezetőjeként Ferenc József még egy igen fontos feladatot látott el. Erre a felelősségteljes állásra nemcsak a szláv nyelvek ismerete, hanem hihetetlen széles nyelvtudása is predesztinálta. Egyik róla írt nekrológban kiemelik, „írt és beszélt tizenöt nyelvet... Saját nyelvismereteiről ezt írja: magyarról, latinról, olaszról, oláhról, franciából, angolról, hollandról, németről, ó-bolgárról (ó-szláv), új-bolgárról, szlovénről, horvátról, szerbről, kis-oroszról, nagy-oroszról, lengyelről és csehről fordít latinra, olaszra, franciára, angolra, magyarra, németre, ó-bolgárra, szlovénre, horvátra, szerbre, kis-oroszra, nagy-oroszra, lengyelre, csehre és tóra”.⁷

Az egyetemi oktatói munkásságán és a Fordítói Osztály vezetésén kívül még elvállalta a különböző szláv lapokban megjelent politikai tartalmú cikkek ismertetését egyes pest-budai újságokban. Ezt a tevékenységet többnyire anonim módon végezte, de az *Ország* című napilapban 1863-ban külön rovata volt *Szláv lapok szemléje* címen.

Még szólhatunk arról is, hogy jó, mondhatnánk baráti kapcsolata volt hallgatóival. Jovan Skrelič, neves szerb irodalomtörténész írja: „Egy időben a szerbek a *Predonicában*

⁴ Mita Popovič szerb-magyar költő elveszett fordításáról van szó.

⁵ Egyetemi tanrendek az ELTE levéltárában.

⁶ Szentpétery I. i. m. 400.

⁷ A százesztendő Fordítóiroda. OFFI. é. n. 16.

(Élcsapat), a horvát hallgatókkal együtt, közös összejöveteleket tartottak Ferenc, a pesti egyetem szláv filológia professzorának elnöksége alatt, s egy közös egyesület megalakításán fáradoztak”.⁸

Említésre méltó az is: Ferenc 1863-ban megpályázta a *Tökölyánnum*, a szerb nemzetiségű egyetemi hallgatók kollégiumának igazgatói állását, de ezt nem ő, hanem a neves szerb költő Jovan Jovanovič Zmaj nyerte el, aki sok magyar irodalmi alkotást ültetett át anyanyelvére. Zmaj ezekben az években a pesti orvoskaron tanult, de közben Ferenc professzor előadásait is látogatta.⁹

A pest-budai szerbek kulturális rendezvényein is részt vett Ferenc József. A hatvanas években a szerb fiatalok, elsősorban egyetemi hallgatók, mindenekelőtt a professzor tanítványai *Beszédák*-nak nevezett műsoros esteket rendeztek, melyekre a magyar értelmiségi rétegek is felfigyeltek. Az újságok ezekről az eseményekről rendszeresen beszámoltak. Az 1864 novemberében a Lövöldében a „táncvigalommal összekapcsolt hangversenyéről” a *Fővárosi Lapok* (173. sz.) *A szerb ifjúság mulató estélye* címen tudósít és többek között megemlíti, hogy Jókai „Székács József, Jovanovič Zmaj, Ács Károly és a pesti egyetem szlavisztikai tanára, Ferenc József társaságában nézi, hallgatja a változatos műsorszámokat”.¹⁰ Maga a neves regényíró részletesen, elismerő szavakkal ír az általa szerkesztett *Hon* című lap 1864. 273. számában.

Ferenc József sokirányú elfoglaltsága és az a körülmény, hogy egy addig Magyarországon nem művelt sokrétű tudományág jelenségeiről, eredményeiről kellett előadnia az egyetemen, nem tette számára lehetővé a kutatómunkát. Ezzel magyarázható, hogy egyetlen egy tudományos publikációja sem maradt ránk. Halála után alkalmas oktatót a Szláv Tanszék vezetésére nem találtak egészen 1884-ig, amikor már az addig is órákat adó *Asbóth Oszkárt* (1852–1920) nevezték ki egyetemi magántanárrá. A következő évben megtörtént nyilvános rendkívüli, majd 1892-ben nyilvános rendes tanári kinevezése.¹¹ A magyar tudományos szlavisztika az ő munkásságával vette kezdetét. Számos tanulmánya hazai és külföldi folyóiratokban látott napvilágot. Könyvei közül kiemelkedő a *Szláv jövevényszavak* (1907) című műve, mert ezzel az alkotással arra a tudományos pályára lépett, amelyen utódai *Melich János*, *Kniezsa István* és *Hadrovics László* követték. Az említett kiváló tudósok tevékenységéről most nem szólok. Kutatási eredményeiket, tudományos vívmányaikat már

⁸ Jovan Skrelič: *Omladina i njena kničevnost*. Beograd, 1906. 102.

⁹ Vasa Stajič: *Jovan Jovanovič Zmaj*. Novi Sad, 1933. 53.

¹⁰ Székács József (1809–1876) és Ács Károly (1824–1894) a szerb népköltészet jeles fordítói.

¹¹ Szentpétery I. i. m. 538/539.

több szakavatott szlavista méltatta. Elsősorban Kiss Lajos nemrég megjelent monográfiái méltánylandók.

Meg kell még említeni, hogy 1894-ben önálló Horvát Tanszék létesült. Első oktatója *Margalits Ede* (1849–1940) volt. Működését rendkívüli, majd 1899-től rendes tanárként folytatta nyugdíjazásáig 1915-ben. Munkássága sokrétű volt, írt tanulmányokat a magyar–horvát irodalmi kapcsolatokról, fordított szépirodalmi műveket, készített kézi szótárakat. Hasznosak voltak kézikönyvei a *Horvát történelmi repertórium* I–II. (1900) és a *Szerb történelmi repertórium* (1918). A magyar irodalomban közmondásgyűjteményei fémjelzik nevét, mint a *Bácskai közmondások és szólásmondások* (1877) és *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások* (1896).

Utódja a Horvát Tanszéken *Szegedy Rezső* (1873–1922) lett, aki remek tanulmányaiban a horvát (kisebbségi mértékben szerb) népköltészet magyar vonatkozásaival foglalkozott és írásait a délszláv hősi énekek művészi fordításával illusztrálta. Nyelvészeti és néprajzi cikkeket is írt.

Szegedy halála után *Bajza József* (1885–1938) követte őt a Horvát Tanszék élén. Magyar–horvát irodalmi kapcsolatokkal foglalkozott. Említést érdemel könyve *Podmaniczky-Magyar Benigna a horvát költészetben* (1935). Tanulmányokat írt neves horvát írókról, mint Ivan Gundulič, August Šenoa és Ksaver Šandor Gjalski. Történelmi művei *A magyar-horvát unio felbomlása* (1925) és *Jugoszlávia* (1929). A napi sajtóban sok cikke jelent meg a horvát politikai életről. Ezeket összefoglalta *A horvát kérdés* (1941) című könyvben Tóth László.

E rövid referátummal talán sikerült a *Szláv Tanszék* múltja, tudós professzorainak munkássága iránti érdeklődést felkelteni.

Tolsztoj mint pedagógus értékeléséhez¹

Ebben az évben, az író születésének 175. évfordulóján, a *pedagógus Tolsztojnak* is méltán adózhatunk csodálattal, miközben – a pedagógusokkal szemben általa folyton alkalmazott kritikai értékelést vele szemben sem mellőzve – lerójuk hálánkat „az orosz föld nagy írója” előtt.

*

Tolsztoj világirodalmi nagysága a nevelésügy művelőiben is elnyomta a pedagógus Tolsztoj alakját. Elvi síkon fel sem vetődött még az a látszólag egészen természetes kérdés, mi indította az írot arra, hogy a neveléssel gyakorlatilag és elméletileg foglalkozzék. Hogyan lett Tolsztoj pedagógussá? Vajon valóban csak „úri kedvtelés” volt számára az iskola – ahogyan kortársai látták? Csakugyan nem több-e a pedagógiába merülése, mint a társadalmi filantropia egy neme, vagy, legjobb esetben, „a művészi alkotó tevékenység sajátos formája” – ahogyan egyes újabb szerzők vélik?

Fontos kérdés ez nemcsak a tartalmi indítékok felkutatása miatt, hanem módszertani szempontból is. Felelni rá ti. csak Tolsztoj, az ember belső fejlődésének vizsgálata alapján lehet. Pusztán az író életének külső menetét követve vagy a társadalmi viszonyok és történelmi körülmények hatását kutatva semmiféle perdöntő bizonyítékhoz nem jutunk.

1. Tolsztoj egyéniségének vizsgálatához a közzétett naplók, jegyzetfüzetek, levelek, továbbá a kortársak visszaemlékezései elegendő alapot nyújtanak.² Az eredeti források nyomán nem nehéz meggyőződnünk arról, mennyire tévednek azok, akik Tolsztojban csak a művészt hajlandók észrevenni, s akik számára a *Háború és béke*, a *Karenina Anna*, a *Feltámadás* monumentális benyomásai eltakarják magát Tolsztojt, az embert. Holott „enalkotásai” sorában ő az első monumentum. Természetesen nem szándékom Tolsztojt újra felfe-

¹ A „Tanulmányok a neveléstudomány köréből” c. kötetben (Akadémiai Kiadó, 1958) jelent meg először ez a cikk. A belőle hiányzó, ám akkor megkövetelt marxista ideológia miatt nem volt tudományosan korszerű, ill. elfogadható. Ma már kor- és egyben időszerű is.

² Különösen az 1928-ban megindított Полное собрание сочинений (ред. В. Г. Чертков) 46., 47. és 48-49. kötetei jöhetnek számításba, amelyek Tolsztoj 1847–1887 közötti naplóit és feljegyzéseit tartalmazzák. Levelezése a további kötetekben található. Németül a P. A. Sergejenkótól 1911-ben kiadott válogatást lehet használni. (Leo Tolstoj, Briefe 1848–1910.). Jó szolgálatot tesz az N. N. Guszev, V. Sz. Misin, K. N. Lomunov által Tolsztoj kortársainak visszaemlékezéseiből szerkesztett kétkötetes gyűjtemény: Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников. Москва, 1955.

dezni. De nyomatékosan rá kell mutatni arra, hogy az olyan szabadon, hivatásból lett pedagógus, mint ő, nem fogható fel másképp, mint valami eredeti nevelő hajlam alapján. Az ilyen hajlam gyökerei azonban abba a tudattalan és tudatos önformálási törekvésbe nyúlnak vissza, amely minden igazi pedagógus-hivatás termőtalaja – ha ez az adottság nem is nő ki belőle mindig.

Tolsztoj az „egzisztenciális” problémák, a belső viaskodások embere. Számára első az erkölcs: „Nem vagyok politikai ember. Erkölcs és művészet” – írja naplójába 1857-ben.³ Igen sok erkölcsi szabályt állít föl magának ifjúkorában s *Franklin* hibatáblázatának mintája szerint ellenőrzi javulását. Önmaga tökéletesítésén dolgozik egész életében. (Hogy az eredményt hogyan ítéljük meg és hogy egyáltalában megítéljük-e, az természetesen nem ide tartozik.) A művészetet sohasem tartotta elsőrendű életcéljának, sőt mint foglalkozást le is nézte. Művei kezdettől az erkölcs szolgálatában állnak. Ezt az öntökéletesítésre irányuló törekvését a másokért élés, a jót cselekvés etikai univerzalizmusa tartja egyensúlyban. Egyre tudatosabb ez az oldal is, keresi az önmegtagadással járó áldozat lehetőségeit.

A gyermekvilág iránti pedagógiai rokonszenvéről a *Gyermekkor* (1852) megírását alig valamivel megelőző első tanítói kísérletei tanúsodnak. Számára erkölcsi újjászületés a gyermekek közt lenni, az iskola felemelkedést, önmaga jobbá válását jelenti. De az önformálás individuális törekvése pedagógiai téren is kiegészül a szociális vonással: úgy érzi, részesítenie kell a nép gyermekeit tudásában és abban, amit ő magának vívódásaival kiharcolt. Tolsztoj belső indításból vált pedagógussá. Az viszont kétségtelen, hogy egyes konkrét „pedagógiai korszakai”-t külső körülmények váltották ki. Első pedagógiai korszakát (1859–1862) a haladásban, a Nyugatban, az írókban és a közönségben való csalódása vezette be, de komoly szerepet kellett játszania az ugyanakkor virágba boruló ún. „pedagógiai tavasz”-nak is, amelynek levegőjében nem is egy filantróp iskolaalapítás történt (F. F. Rezener, M. A. Koszinszkij iskolája stb.). Olvasmányai is befolyásolták, Rousseau-n kívül különösen Berthold Auerbach *Neues Leben* c. regénye.⁴ Auerbachról ő maga írja: „Ennek a szerzőnek köszönhetem, hogy iskolát nyitottam parasztjaimnak, és hogy egyáltalán annyira érdeklődöm a népoktatás iránt.”⁵ A második korszak (1870–1877) a *Háború és béke* befejeztével a pedagógiában való megpihenés vágyából és elvi és gyakorlati tapasztalatai leszűrésének

³ Полн. собр. соч. 47, 123.

⁴ Berth. Auerbach: *Neues Leben* I–III. Stuttgart–Augsburg, 1858. (B. Auerbach’s *Gesammelte Schriften*, Bd. 14–15.)

⁵ A német író Tolsztojra tett hatását nem szabad ugyan túlbecsülni, de szükséges az eddiginél jobban hangsúlyozni. Tolsztoj nagyon szerette és könyvtárában díszhelyen tartotta műveit, második külföldi útján meg is látogatta a szerzőt Berlinben.

igényéből született: ekkor írja meg nevezetes *Azbukáját* (1872, új alakban 1875), széles körű iskolaszervezésbe fog, tanítószeminárium alapítására is gondol. A harmadik korszakot (1898–1910) már leginkább csak magánlevelekben hozzá intézett kérdések hívták életre benne, és tartalmát főleg a vallásos élet egyes nevelési vonatkozásainak megvilágítása határozta meg.

Az írónak ez a három nagy pedagógiai korszaka igazolja, hogy a nevelés iránti érdeklődése nem tekinthető futó fellobbanásnak. A neveléssel való foglalkozás életének szerves része volt, amelyet a tudatosság igen magas színvonala jellemez: pedagógiailag művelte magát, olvasott, utazott, iskolákat és neves pedagógusokat látogatott, saját gyakorlatát cikksorozatban ismertette, s jelentős elméleti tanulmányokat írt és tett közzé külön e célra alapított folyóiratában. Saját, önnevelő-önművelő életéből fakadt koncepcióját valósította meg a nevelés szakterületén, s erről az állásponton nézett kritikusan az egész nevelésügyre. A korabeli iskolát és módszert érintő bírálata pszichologista túlzásai ellenére rendkívül értékes. Mindenesetre olyan elmélyülten és szeretettel foglalkozott a neveléssel, mint a hivatottak közül is kevesen. Mivel a nevelést nem tekintette foglalkozásnak, nem vált „iskolamester”-ré, de „tudós”-sá sem, hanem művész maradt, aki a maga irracionális szemléletmódját érvényesítette a pedagógiában. Bírálni lehet, sőt kell is őt, de nevelői hivatottságát kétségbevonni, laikusnak vagy dilettánsnak tartani – a szó elítélő értelmében – nem lehet.⁶

2. A Tolsztoj megértésére irányuló második kérdés az elsőből következik. Hogyan lett Tolsztoj olyan pedagógussá, amilyen: aki megtagadta a társadalom és kultúra szerepét és kizárólag csak a gyermeki személyiség jogait ismerte el a pedagógiában?

A hasonló álláspontot általában Rousseau alapelveire, a „természet” fogalmára támaszkodva „pedagógiai naturalizmus” címen szokás tárgyalni. A pedagógiai naturalizmus értelmében a leendő ember természete szabja meg a pedagógia teendőit, a nevelésnek „természetszerű”-nek kell lennie (ugyanígy már Ratke, Comenius, később Pestalozzi, sőt Kant). Tolsztoj azonban – bár Rousseau-t nagyon szerette s hatása élete végéig mély nyomot hagyott benne – nem Rousseau-utánzó. Ő a kultúra nevelő értékeivel, a társadalom által állítható követelményekkel szemben a gyermek egyéni szabadságának, igényeinek, önállóságának, vagyis a leendő ember „én”-jének ad kizárólagos jogot a pedagógiában: nem „természetszerű”, hanem „én-szerű” nevelést követel. Rousseau még egészen XVIII. század,

⁶ N. G. Csernisevszkij, aki Tolsztoj pedagógiai elveit igen éles nyilvános bírálatban részesítette (lásd Л. Н. Толстой в русской критике. Сборник статей, М. ²1952, 127–129), az egész Tolsztojt már nem láthatta, nem is érthette meg őt mint pedagógust a maga egészében. Sztruminszkij már utalt Csernisevszkij bírálatának túlzottságára.

Tolsztoj azonban már túljut a puszta természet fogalmán. Az ő pedagógiája az individuum jogainak XIX. századi megfogalmazására épül.⁷

Az emberre vonatkozó nézeteik alapelve persze közös. Tolsztojnak azt a meggyőződését, hogy az élet önmagától, mintegy automatikusan helyes irányba fejlődik, kétségtelenül ugyanaz az emberi természet jóságába vetett korlátlan hit sugallta, amely Rousseau-ra is jellemző. Tolsztoj szerint sem szabad az élet fejlődésébe erőszakkal beavatkozni. Számára az élet az első. Ahogyan az erkölcsben és a művészetben, úgy a nevelésében is csak a természeti humánus, a psziché érdekli őt, nem a történeti vagy a teoretikus. Sem történeti, sem teoretikus hagyományt nem fogad el, örök jelenben él és lát. Az „emberi” körében mozogva nem is jut túl önmagán és a konkrét emberin: az elvont fogalmakat, az objektív formákat, a létezőket nem tudja és nem is kívánja a maguk embertől független mivoltában érzékelni vagy értékelni. Megismerő objektivitása és ábrázoló realizmusa éppen ezért a művészé, aki mindig az emberit képviseli. Tolsztoj képtelen emberre vonatkozás nélkül szemlélni az embert. Minden értéket és célt az emberi életbe helyez vissza, megjobbításának rendel alá. Így válik az élet az ő számára értékfogalommá, illetve erkölcsi eszménnyé, az öntökéletesítő élet kategóriái pedig – az ő szociális étoszában – egyetemes normává. Ezt a keretet tartalmilag az egyszerű, differenciálatlan, természetes élet és magatartás iránti honvágya tölti meg eszménnyel. (Legalább annyira tolsztoji – és orosz –, mint amennyire rousseau-i ez az élmény!) Számára az „egyszerű”-ség eszményét meg nem haladó igények jelenvalósága az egyetlen kényszerítő „van”, minden egyéb, ami magasabb igényekből származik, az csak szervesetlen „kell”. A haladás ennek következtében nála pszichikai és etikai fogalom, belső jelenség, nem pedig a külső életkörülmények, a technika vagy a civilizáció fejlődése.

Tolsztoj számára a pedagógia területén is a természet, a gyermek, a nép jogai, a psziché eredeti sajátosságai a döntők. A kultúra, a társadalom, az intézmények, iskola, tantárgyak, külső fegyelem, egyszerűen a nevelés objektív meghatározói és meghatározottságai teljesen a szubjektumtól függő helyzetbe kerülnek. A nevelés nála csak a gyermek saját művelődési igényeit elégíti ki, objektív követelmények nincsenek, illetve csakis a gyermeki közösség saját

⁷ Georg Lunk *Kritik des pädagogischen Naturalismus* (1927) c. művében a szubjektivizmust is a naturalizmus irányai közé sorolja. Joggal mutat rá Ottomar Wichmann (*Eigengesetz und bildener Wert der Lehrfächer*, Halle S., 1930. 35.) a „szubjektivizmus” fogalmának a naturalizmusénál általánosabb – mondhatnók ebben az esetben: filozófiailag tisztázott, egyértelmű – jelentésére, amennyiben a szubjektivizmus az *én*-nel szemben minden *tárgyat* kizár. Pedagógiai szubjektivizmus – Wichmann meghatározása szerint – „jede Theorie, die als das eigentlich Massgebliche im Erziehungs- und Bildungsakt den werdenden Menschen selbst, seine Auffassungen, Neigungen, Bedürfnisse und

igényeiből keletkezhetnek. A pedagógia feladata a gyermeki igények szabad kialakulását és az igények kielégítésének lehetőségeit biztosítani. Minden kényszer, ami kívülről jön, természetellenes, életellenes, jogtalan. Tolsztoj szembeállítja a kényszerre épülő „nevelés” (воспитание, *Erziehung*) fogalmát a szabad „művelés”-sel (образование, *Bildung*), és csak ez utóbbit ismeri el jogosnak az iskolában is.

Ez a pedagógiai szubjektivizmus kétségtelenül az író hatalmas művészegyéniségének szülötte. Az erőszak súlyát mindig a teremtő lélek viseli a legfájdalmasabban, mert neki belső kényszer szabja meg, mit cselekedjék. Tolsztoj a művész és önnevelő saját, kozmikus szabadságigényét viszi át a pedagógia területére, mikor a gyermekben hatékony művelődő, önalakító törekvésnek ilyen feltétlen érvényesülést biztosít a külső körülményekkel – nota bene a Miklós-kori orosz nevelés kaszányastílusával – szemben. Álláspontjának helytelenségét aligha kell elvileg bizonyítani, hiszen világos, hogy a tárgyi kultúra és a társadalom képviselte követelmények elismerése nélkül a nevelésben – a „Tudás” és „Kell” sajátos területén – előbbre nem juthatunk. A személyinek és tárgyinak, az én-nek és a nem-én-nek pedagógiai korrelativitását éppoly kevésbé lehet elvileg felbontani, mint a kettő közti egyéb reális – biológiai, pszichológiai stb. – kapcsolatokat. Egyébként maguk a tények sem igazolják Tolsztoj elméletét. A gyermekek egyéniségét és a tárgyi kultúrát, a szabadságot és a kényszerítést egymással szembeállítani pszichológiailag helytelen. A gyermek újra meg újra az ő adott látókörét meghaladó érzékletes és értékes anyag nyújtását kívánja, s megérezve a tárgyi világhoz, a dolgok öntörvényszerűségeihez való alkalmazkodás szükségét, a tekintélyt és kényszert nemcsak természetesnek tartja és elfogadja, hanem egyenest igényli. Viszont önállóságának kultuszát értelmetlennek, üresnek érzi, mert őbenne a felnőttel – s annál inkább az iskolával – szemben természetes várakozás él a nagyok világának megismerését illetően. A korán neki tulajdonított önállóság gyakran nemhogy megkönnyítené, hanem inkább akadályozza fejlődését.⁸ A szubjektivizmus dogmatikus képviselése tehát – ami Tolsztoj első és második pedagógiai korszakára jellemző – megbukik azon a tényen, hogy a gyermek a tárgyi világ minél gyorsabb birtokbavételére törekedve a tekintélyt és a kényszert az iskolai munka magától értetődő, szükséges velejárójaként fogja fel és kívánja meg. Az már természetesen egészen más kérdés, hogy annak, amit Tolsztoj alapelvéleg, a nevelés egésze

Wertungen ansetzt” (*Der pädagogische Subjektivismus und seine Überwindung*, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Bd. 6. 1930. 154).

⁸ O. Wichmann i. h. 161.

szempontjából helytelenül előtérbe tolt, ti. a gyermeki egyéniségnek, a helyes módszer kialakítása szempontjából valóban igen nagy jelentősége van.⁹

3. Ha Tolsztoj egyéniségének és pedagógiája belső indítékainak vizsgálatát főleg a szovjet szerzők műveiben nélkülözzük, a nyugati kutatók viszont – egyes korábbi kivételektől eltekintve – egyáltalán nem tüntetik fel a Tolsztoj pedagógiájában megnyilatkozó sajátosan orosz vonásokat, mint ahogy rendszerint nem vállalják azt sem, hogy Tolsztojt a korabeli orosz nevelés viszonyai között mutassák be.¹⁰ Nemzeti jellegzetességeket kimutatni egy ember szellemi magatartásában persze rendkívül kényes és nehéz feladat. Egy-egy nép tulajdonságairól nem áll rendelkezésünkre statisztikai felmérés, következésképp hiányzik a nemzeti sajátosságok bármiféle kódexe is. Pedig bizonyos mértéktartó, pozitív állásfoglalásra e tekintetben feltétlenül szükség van: csak a néppel háttérben válik az egyén valósággá, szemlélhetően plasztikussá. Kísérletképpen pár ilyen vonásra szeretnék itt utalni. Egyikükre másikkra – Tolsztoj egyéni sajátosságaként könyvelve el őket – már mások is felhívták a figyelmet.

Jellemző orosz tulajdonságnak látszik Tolsztojnál mindenekelőtt a *gyakorlati szempontok* uralma. Őt mindig a valóság földközeli problémái érdeklik, a nevelés *hic et nunc* feladatai, amelyeket rögtön cselekvésre lehet és kell váltani. Iskolaszervezési törekvései is a praktikus, egyszerű, olcsó, spontán népi intézményekre összpontosulnak. A fő kérdés számára: hogyan lehetne az oktatáson javítani, az iskolai formalizmust megszüntetni, a nevelést életközellé tenni. Praktikus szemléletében odáig megy, hogy az orosz gyermek és az orosz nép művelődési szükségleteiből kiinduló, általa elképzelt új, szerves nemzeti kultúrát lényegében a jó népiskola megteremtésének kérdésével azonosítja. Ezzel persze önkéntelenül egy számára illetéktelen területre, a politika világába tévedt – ahol a pedagógiát a forradalmi demokraták (pl. Csernisevszkij, Dobroljubov) már sokkal több aktuális érzékkel képviselték. Tolsztoj, akinek gondolkodását tulajdonképpen mindig csak a pedagógia lélektani oldala foglalkoztatta, „aktuális”, politikai értelemben sohasem tudott lenni.

A gyakorlati érzékkel függ össze a *konkréthoz* való vonzódása is. Az általánosítás, ami tudvalevőleg a tudós ereje, neki gyenge oldala. A nevelés terén szemébe tűnő visszaéléseket a

⁹ Jellemző, hogy a pedagógiai szubjektivizmus XX. századi képviselői (Ellen Key, Berth. Otto, H. Gaudig, Fr. Karsen stb.) a *Gesamtunterricht*, a különböző reformiskolai kísérletek stb. hajlandók a nevelést már csupán a *módszer* kérdésének tekinteni. Ezzel a Rousseau-tól kiindult, Tolsztojon áthaladó szubjektivizmus bennük be is fejezte körét. A liberális nevelésnek el kellett jutnia ehhez a végponthoz.

¹⁰ Pl. G. Prox, Ch. Ruginis, S. Hessen is a kortól és az orosz viszonyoktól teljesen elszakítva tárgyalja Tolsztoj pedagógiai nézeteit. Hessennél, aki Tolsztoj pedagógiai gondolkodását főleg filo-

lényegtől nem tudta elválasztani, kész volt a hibák miatt az egész nevelést elítélni. Viszont művészi ábrázoló erejének, nemkülönben remek didaktikai érzékének titka éppen az orosz ember látásmódjának ebben a rendkívüli konkretizmusában rejlik. Elutasít magától mindent, aminek spekulatív íze van, a metafizika nem kenyere. Ez jellemzi vallási magatartását is.¹¹ Az igazi neveléstudományt szerinte nem filozófiai elmélkedések útján, hanem a kísérleti eljárások, módszerek révén, a tanításban gyakorlatilag felhalmozódó tapasztalat alapján kell kialakítani. Ez az orosz pedagógusok egyértelmű követelése mindmáig. Tolsztoj ezen az alapon az egész pedagógiát újramegteremtette. Megtagadja nemcsak az elméleti pedagógiai rendszereket, hanem annak a lehetőségét is, hogy az ember egyáltalán tudhatná, mit kell tudnia, elsajátítania a másik embernek. Mindent csak a gyermek és a nép szükségletei fognak megszabni: azt kell tanítani, amit ők kívánnak, és úgy, ahogy ők kívánják.

A tárgyi világot is a maga élő, emberi vonatkozásaiban szemlélte. A pedagógia éppen azért az ő birodalma, mert ezeknek a vonatkozásoknak még az írói alkotásnál is életteljesebb megformálását teszi lehetővé. Az oktatásnak az érdeklődés felkeltésében és lekötésében rejlő művészete nála nagyrészt a dolgok ilyen emberi, élő vonatkozásainak a gyermekek lelkébe sugároztatását szolgálta. Didaktikájára a feltétlen *életszerűség* jellemző. Ugyanezt a vonást kisebb-nagyobb mértékben meg lehet találni minden orosz pedagógusnál. Tolsztoj a korabeli oktatás hibáit is az életszerűség iránti ösztönös érzékével bírálta.

A XIX. század második felének didaktikája a természettudományok és általában a reáliák tanításának előtérbe nyomulásával párhuzamosan egyre inkább szenzualista-empirikus irányt vett. Megdönthetetlen alapelvnek látszott az, hogy az oktatásban az egyes jelenségből, a konkrétból, a szemléltethetőből kell mindig kiindulni, az érzékelhetőt kell bőséggben nyújtani és elemezni, mert az elvonás és az általánosítás csakis erre épülhet – amiként a természettudományokban, úgy a gyermeki agyban is. Ez a hit a gyermek felfogását az érzéketlen felől ragadta meg s ezt az oktatási módszer egyedüli alapjává téve dogmatikussá merevítette (pestalozziánusok, Ziller-iskola)¹² Tolsztoj a nyugati pedagógiát receptszerű formalizmusa és élettelen, analízáló didakticizmusa miatt mélyen elítélte. Az ő művésze csak a gyermeki lélek életszerű-egész voltának és életszerű-egész iránti igényének szerzett érvényt, mikor a pestalozziánusok unalmas elemző eljárását (*Fischbuch*) kigúnyolta, a tantárgyakba belevitte az életszerűség izalmát, és feloldotta az egyedül üdvözítő módszerbe vetett hitet. Szerinte a gyermek érdeklődése nem értelmi jellegű. „A gyermek nem

zófiai szempontból vizsgálja, feltűnő a lélektani és orosz gyökerek kimutatásának hiánya (Tolstoj als Pädagoge, „Die Erziehung”, 4. Jahrg. H. 1. 1928.)

¹¹ Vö. L. Ch. Baudouin: Tolstoï éducateur, Neuchatel, 1921. 12–13.

a megérthetőt követeli, hanem az élő, ami képzeletére erősen hat.” Az életszerűség jogán adott teljes szabadságot a tanuló és a tanító szubjektivitásának, viszont ezen a lényegében módszertani állásponton sohasem tudott túljutni.

Ő mint orosz a nyugati értelemben vett humanitásnak valami ösztönösebb, eredetibb változatát képviseli, amely inkább talán „*hominitás*”-nak volna nevezhető: az embernek férfivá és nővé, gyermekké és aggá differenciálódása, fajokra és nemzetekre bomlása előtti állapotában, az egyéni létnek az embermassza „test”-„vér”-i egységében való átélése ez.¹³ Jellemző vonása az orosz embernek történelme kezdetétől máig. Tolsztoj pedig a legösztönösebb oroszok egyike. Alapjában véve mindig fájdalmasnak érzi az emberközösségből való kiszakadását, „kiváltság”-át és kiváltságait. Írói dicsősége, családi boldogsága, a főúri életmód, egyszóval az individuálisba és konvencionális-társadalmiba kifutó életforma – amelyet tudvalevően önzésnek bélyegez – a hominitás természeti alapjaitól való eltávolodással fenyegeti. Neki meg kell térnie a gyermek és a nép világához, amelyből vétetett s amelyből Anteusként erejét meríti. Azt tartja, hogy az egyéni lét csak része az összesség létének. „Az igaz élet csak egy mindenkihez közös élet, nem pedig az egyén élete.”¹⁴ Élete derekán bekövetkezett lelki válságának igazi oka is az egyedi lét kínzó egyedülvalóságától, kétségeitől való megszabadulás vágya volt. Válsága után az orosz nép közösségének való alárendeltsége határozta meg egész gondolkodását, eszményeit. Nem volt képes többé legyőzni önmagában azt a tömegvonzást, amelyben egyediségének egzisztenciális létbizonytalanságaitól végre megszabadult.

Tolsztoj pedagógiája éppen hominitásából érthető meg teljesen. Belőle következik nála az életnek és az életszerű szempontoknak minden „termék”-et, kész formát, történeti alakzatot, intézményt és ezek kényszerítő követelményeit kizáró érvényesítése. Valósággal a bergsoni *élan vital* megtestesítője a pedagógiában, amelyet pusztán a tanító és a tanítvány közti személyes, élő viszonyra alapít s a differenciáló tárgyi mozzanatok kiküszöböli belőle. Így érthető, hogy a személyiségnek a nyugati pedagógia kidolgozta eszménye, a tárgyi valóságon mívelt belső kultúra gondolata tőle idegen. Neki a másokra való közvetlen és szuggesztív erkölcsi ráhatás – akár művészi ábrázolás, akár iskolai nevelőmunka alakjában – életének mélyen eredeti idnítása. A maga módján, az erkölcsi tökéletesedés elve szerint akarja a gyermekeket, az embereket befolyásolni, sőt a társadalmat átformálni. A rajta elhatalmasodott ősi közösségérzet – a hominitás hipertrófiája – teszi érthetővé azt

¹² Vö. O. Wichmann i. h. 158.

¹³ Németh László Tolsztoj e tulajdonságát „ősibb, általánosabb emberség”-nek mondja (*Tolsztoj inasaként*, Nagyvilág, 1956. 1. sz.)

a sajátos prófétikus-apostoli magatartását is, amely a XX. század küszöbén oly időszerűtlennek és hihetetlennek tűnik. Hiszen már XIX. századi kortársai, a nyugatosok, majd a forradalmi demokraták le tudták győzni magukban az orosz hominitásnak ezt a visszahúzó nehézkedési erejét, pedagógiai elképzeléseik is az övénél aktuálisabbak, politikaiak voltak. Igaz viszont: nekik nem is adatott meg ennek a természetszülte „ősöreg”-nek földbegyökerezett, megingathatatlan testi és szellemi ereje, világméretű tehetsége sem.

4. Tolsztoj a hominizmus méhében fogant orosz szociális étosz képviselőjeként került szembe a civilizációt gyors ütemben, kíméletlenül megvalósító korával és korának intézményeivel. Egy széteső liberális, polgári társadalomban a „haladás” hitével szemben az erkölcsi génusz őszinteségével követelte az erkölcsi elvek érvényesülését az élet és a nevelés területén. A kor intellektualizmusa az erkölcsi nevelést legfeljebb a „hitoktatók” ügyének tekintette. (A szó maga is jellemző!) A tantárgyakban megelégedett az ismeretegész összefüggéseire való elméleti utalással, de a tudással járó erkölcsi kötelezettségeket nem vette figyelembe. A századvég liberális nevelése csak a didaktikai *koncentráció* fogalmát ismerte. Tolsztoj a tantárgyak közti összefüggést nem a gyermekek értelmében, hanem erkölcsi érzületükben kívánta biztosítani. Szerinte az a szükséges, hogy minden ismeretüket az egyéni és társas élet megjobbításának szolgálatába állítsák. Különösen harmadik pedagógiai korszakában domborodik ki és válik uralkodóvá ez a nézete, amikor korábbi felfogásával ellentétben újra elismeri a nevelést, s ezt a tudatos műveléssel, oktatással szemben a felnőttek életmódjából, példájából fakadó „öntudatlan sugalmazás”-nak tartja. Sőt az erkölcsi koncentráció érdekében most már az oktandó tárgyakat – az embereket egyesítő „kozmpolita” tananyagot – is kész meghatározni, bár az órák látogatását továbbra is a gyermekek szabad belátására bízna.¹⁵

Kétségtelen, hogy a koncentrációnak elvileg olyan alapot kell vetni, amely a fejlődő léleknek az értéklehetőségek felé való nyitottságát, tárgyi irányban való szabadságát éppúgy biztosítja, mint azt az erkölcsi hivatásérzetét, hogy tudása az egyéni és társas élet megjavítása területén határozott kötelezettségeket jelent. Tolsztojnak tehát feltétlenül igaza volt, amikor az erkölcsi érzület kialakítását követelte a nevelésben. Ezzel a XIX. század végén elburjánzó didakticizmussal szemben szinte visszahelyezte a pedagógiát a maga jogaiba. De az ő szociális étosza hajlamos *mindent* az emberi együttélés szempontjai alá rendelni. Az egyéni erkölcs nála teljesen háttérbe szorul, illetve csupán a közösségi erkölcs függvényévé lesz.

¹⁴ Краткое изложение 4-х евангелий, bev.

¹⁵ Vö. levelével P. I. Birjukovhoz, 1901. III. 21. (Л. Н. Толстой, Педагогические сочинения. Сост. В. А. Вейкшан. 1953². 404–408.)

Pedagógiájából hiányoznak az egyéni erkölcs – és világnézet – kialakításának igazi feltételei, az akarat nevelését elhanyagolja, a jasznaja-poljanai iskolában nincsen a tanulóknak semmiféle kötelességük, nincsen házi feladat, felelés, vizsga. Az egyéni életmód, a személyes példaadás nagy sugalmazó erejének hangoztatásával sem mondott semmi sajátosan pedagógiait, ami az egyén erkölcsi érzületének szándékos formálását valóban elősegítő eljárás, módszer lenne – nem pedig „élet”.

Tolsztoj az erkölcsöt, mint ismeretes, a vallásos hitre alapozza, és a tantárgyak koncentrációját erre építi. „Akár tetszik nekünk, akár nem, értelmes művelés csak úgy lehetséges, ha alapjául a vallásról és erkölcsről való tanítást vesszük.”¹⁶ Csakhogy ezt a tanítást annak a történeti vallások és világnézetek fölött álló, mindenki számára elfogadható, közös „vallásos és erkölcsi tan”-nak a szellemében képzelte el, amelynek létrehozására ifjúkorától törekedett.¹⁷ Ebből a racionális tanból megint csak kimaradt minden tárgyi, objektív elem: a pozitív vallások hittételeinek, a hit tartalmának kényszere, az isteni kinyilatkoztatás emberfölötti tekintélye.¹⁸ Mint mindenütt, itt is, megkötötte szubjektívizmusa: csak a közös emberi psziché igényeit tekinti, a logos iránti érzék hiányzik belőle. Pedig az erkölcsi nevelés az értelménél is veszélyesebb helyzetbe kerül, ha közvetlenül a szubjektumra irányul, mert objektív lelkiismereti normák, pozitív tételek és szankciók nélkül az erkölcsi nevelés teljesen hatálytalan. Ebből kifolyólag természetes, hogy a tekintélynek és kényszernek is – lett legyen az magából a tárgyból kisugárzó, személyi-szuggesztív vagy adminisztratív jellegű – ezen a területen sokkal nagyobb szerepe van, mint a tudás területén.

De nem alapozható maga az oktatás kész világnézeti tételekre sem, mert ezeknek a gyermek hitét igénylő megföllebbezhetetlen konklúziói nem adnak lehetőséget a tudás tárgyainak elfogulatlan értelmi birtokbavételére. A világnézeti elvek alapján való koncentráció éppen azon a területen hagyja az érdeklődő gyermeki észnek a legkevesebb teret, amely a gyermek mindig egészre irányuló törekvésének a lényege: a világ értelmének és benne önmaga helyének feltalálásában. Ezt a törekvését csak a tárgyi oktatásnak a világnézeti elvektől való határozott elkülönítésével – nem összevegyítésével, de nem is szembeállításával – lehet biztosítani. Ha ugyanis a gyermek tudatos munkája, a tőle megkövetelt teljesítmény

¹⁶ Vö. levelével V. F. Bulgakovhoz, 1909. V. 1.

¹⁷ Hogy ez a közös „emberi vallás” Tolsztojnál mennyire a közös „emberi erkölcs” szükségleteiből fakadt s hogy valóban ennek hominiztikus gyökereiből táplálkozott, annak kimutatása igen érdekes feladat lenne.

¹⁸ Tolsztoj „evangéliumi kereszténysége” tudvalevően sem evangéliumi, sem kereszténység nem volt. Az evangéliumokat saját igazának érdekében alaposan megváltoztatta, fordítás helyett átdolgozta. A kereszténységtől – dogmatikailag – a kinyilatkoztatás tényének, a Szentháromságnak és

valami tisztán tárgyira irányul, csakis akkor marad kellő tér a személyes értelmi állásfoglalás és erkölcsi magatartás szabad kibontakozására.¹⁹ Ez pedig minden igazi nevelés előfeltétele. Másrészt viszont csak az egyes tantárgyak öntörvényszerűségeit nem érintő, de azokra támaszkodó világnézeti és erkölcsi nevelés felelhet meg a pedagógia valódi és jogos követelményeinek.

5. Nevelésfogalmának megváltoztatásával szemben Tolsztoj művelődésfogalma (*Bildung*) mindvégig azonos maradt. Szerinte a művelés (vagy művelődés) mindazoknak a befolyásoknak összessége, amelyek fejlesztik az embert, tágabb világnézetet és új ismereteket adnak neki. A művelés „az emberek szabad kapcsolata, amelynek alapja az egyiknek az ismeretszerzésre, a másinak a már megszerzett ismeretek közlésére irányuló szükséglete”.²⁰ Kezdeti racionalizmusában az egész pedagógiát a művelésben látta és a művelés tényéből akarta megmagyarázni. Miért tanítja egyik ember a másikat? – teszi fel a kérdést. Erre a művelés „két alaptörvényével” felel. Az egyik: a tudásbeli egyenlőség szükséglete, amely a tanítvány és a tanító részéről is érvényesül, a másik: a műveltség előrehaladásának törvénye, amely kb. azt jelenti – ezt nem fogalmazta meg világosan –, hogy a tanítvány, miután tudása a tanítóéval kiegyenlítődött, túl is megy rajta, és az övét is magában foglaló új tudásra és gondolkodásmódra tesz szert.

Igen jellemző ez a két törvény Tolsztojra. A művelést, amelyet elvileg lehetetlen művelő tárgyak, tárgyi kultúra nélkül elképzelni, ő pusztán a tanítvány és a tanító szubjektivitása között lejátszódó pszichológiai folyamatnak értelmezi. Számára a művelés tárgyi tényezői, a „kultúrjavak” csak ebben a folyamatban feloldva, mellékesen vannak jelen, nem számol önálló, objektív létükkel. De vajon a parasztgyermek valóban azért tanultak a jasnajapoljanai iskolában, hogy tudásuk kiegyenlítődjék Tolsztojéval? Egyébként logikailag sem lehet a művelés jelenségét ilyen biologico-mechanikus okokra visszavezetni. A két törvény ugyan lélektani tényekre épül, csak hogy a Tolsztoj feltette eredeti kérdésre – miért tanítja egyik ember a másikat? – ferde választ ad: az ismeretszerzés és -közlés okául, nyilvánvaló logikai csúsztatással, a jelenség pszichikai lefolyásának automatikáját tünteti fel. Mintha arra a kérdésre: miért eszünk? az lenne a válasz: hogy emésszünk. Ezek a művelődési „törvények” semmi esetre sem az okokra, hanem legjobb esetben a jelenség lefolyásának mechanizmusára világítanak rá.

Krisztus istenségének tagadása választja őt el. De Istent mindig megvallotta és szerette, az egyetemes humánus és a keresztény erkölcsi rend szelleméhez hű maradt.

¹⁹ O. Wichmann i. h. 163–164.

²⁰ „Воспитание и образование”, Пед. соч. (Вейкшан) 242–243.

6. A szubjektív pedagógiában, ahol a tanítás anyaga nem a társadalomtól, hanem a gyermektől nyeri szankcióját, a pedagógus – elvileg – kénytelen a gyermek igényeihez alkalmazkodni és személyi hatását, a példaadást, az érdekkeltést, a lendületes vezetést, a tervszerű adagolást stb. a gyermek igényei megszabta anyag átadásának szolgálatába állítani. Mivel azonban a tanító – Tolsztoj is – a gyermektől való kor- és műveltségi különbségei miatt a valóságban mindenkor a kultúra bizonyos értékeinek, illetve egy bizonyos társadalom aktuális követelményeinek a képviselője, a gyakorlatban két megoldás előtt áll. Vagy valóban aláveti magát a gyermek otthonról hozott, másoktól alakított, szeszélyesen formálódó kívánságainak, s ekkor – ha végiggondoljuk – teljesen mindegy, *hogyan* tanít, a gyermeket úgyis érdekli a tárgy, a személyes hatás szinte kikapcsolható – ez a megoldás azonban az iskola teljes megszűnésével volna egyenlő; vagy személyes hatását lesz kénytelen annyira fokozni, hogy a gyermek érdeklődésének kielégítésén kívül igényeinek megfelelő alakítását is elérje – ekkor meg mindegy, hogy *mit* tanít, hiszen személyes hatásával mindent közel tud hozni a gyermek érdeklődéséhez. A valóságban természetesen csak ez a lehetséges megoldás.

Tolsztoj is ezt az utat követte. Olyan tanítót képzelt el, akinek szerepe a gyermek szellemi igényeihez való alkalmazkodás folytán nemhogy csökkenne, hanem hatalmasan megnő: aki képes arra, hogy tanítványa spontán érdeklődését kielégítse, de egyben irányítsa, alakítsa is. Feltűnő ugyan, hogy milyen keveset beszél cikkeiben a tanítóról és feladatairól.²¹ Látszólag csakugyan a gyermek van nála előtérben, de ez megtévesztő. Az életszerű, dinamikus pedagógia sikere, különösen, ha nincsenek határozott tárgyi megkötöttségei, mindenestül a tanító művészetén múlik. A valóság az, hogy a tanítónak és eljárásainak, módszerének szerepét Tolsztoj annál nagyobbra becsüli, minél kisebb jelentőséget tulajdonít a nevelés objektív, tárgyi tényezőinek. Szerinte minden tárgyat lehet tanítani az iskolában, ha a módszer és a tanító jó.²² Az iskola szellemét – amit a legfontosabbnak tartott – szintén a tanító személyiségétől tette függővé.²³ A tanító feladata a módszer örökös keresése. Kísérletezések útján kell a legjobb módszert kialakítania, amely végső fokon nem is valamely egyszer s mindenkorra rögzített eljárás, „hanem művészet és tehetség” kérdése.²⁴

²¹ V. A. Vejksant bizonyára ez a tény indította arra s megállapításra, hogy Tolsztoj „csökkenti” a tanító szerepét (i. m. 74.). Ezzel szemben már G. Prox utalt az ellenkezőre (*Tolstoi als Pädagoge und seine Bildungsphilosophie*, Breslau, 1926. 147.)

²² „Воспитание и образование”, Пед. соч. (Вейкшан) 238–270.

²³ „Объявление об издании Ясной Поляны”, uo. 61.

²⁴ „О методах обучения грамоте”, uo. 10.

Tolsztoj egész pedagógiájának sugalmazója és legfontosabb előfeltétele: saját eredeti tanítói egyénisége. Gyakorlatában ezzel érte el ismert eredményeit. Annak, hogy a tanítóktól oly sokat várt, viszont kiképzésük lehetőségét mégis kétségbevonta, nyilván az az érzése szolgált alapul, hogy Tolsztojok, művészpédagógusok nélkül az igénypedagógia halálra van ítélve. Ennek a ténynek nyílt elismerése azonban kimaradt elméletéből, amivel egyszersmind igazolta azt, ami többé-kevésbé minden pedagógiai autodidaktára jellemző: hogy elméletét főleg saját gyakorlata, a személyi hatás túlbecsülését sugalmazó sikeres tanítói működése határozta meg. A szubjektív pedagógia kiindulópontja és végpontja is a pedagógus maga. Tolsztoj egyénisége híven tükröződik elméletében, de ezzel a ténnyel már nem nézett szembe.²⁵ Hiányzott belőle az objektív normákhoz való ragaszkodás, amely saját gyakorlatának és elméletének kritikus megítélését lehetővé tette volna.

*

Bármelyik szempontból tekintjük azonban Tolsztojt és járulunk hozzá mint pedagógusnak helyesebb értékeléséhez, semmiféle vizsgálattal nem méríthetjük ki saját szerű nagyságát. Hogy nyilvánvaló tárgyi egyoldalúságuk ellenére, miért hatnak cikkei ma, megírásuk után egy évszázaddal is éppoly frissen, a szenzáció erejével, mint megjelenésük idején, azt csak azzal lehet megmagyarázni, hogy bennük is a nagy művész örökké időszerű emberismerő és emberformáló tehetsége rejlik. Tolsztoj *ebben* volt és marad „aktuális”. Az eredeti, szabad, ösztönös művelődési igényekre épült, társadalmi követelményektől ment, emberies, hominikus pedagógia belső heve minden kor olvasóját megejti varázsával s mélységes együttérzést kelt. Ezekből a cikkekből a semmivel nem határolt eszmélkedés és kísérlet széles horizontjának szabad levegője csap meg. Vonz az ismeretlenbe való merész kilendülés kalandja – a nem szakdidakta, de zseniális művész okoskodásának nyomon követése.

²⁵ Vö. G. Prox i. m. 149.

SZŐKE GYÖRGY

Pillantás a gogoli köpönyeg mögé

Gogol *Köpönyegének* befejezése, midőn (a meghalt, de a szerző hívó szavára kísértetként mégiscsak visszatérő) Akakij Akakijevics a maga módján igazságot szolgáltat (a szerzőnek és hősének egyaránt) egybevág Gogol más műveinek befejezésével. Elég, ha a *Revizor* utolsó, „néma” jelentére gondolunk, amely jelen is van a drámában, meg nem is, történik is valami, meg nem is: az igazi, valóban rendet teremtő revizor meg is érkezik, meg nem is. Avagy a befejezetlenül befejezett *Holt lelkekre*, amelynek (nagyobbrészt elégetett) második kötetében a pozitív Oroszországot mutatta volna be. (Fantáziaszinten – nem minden nacionalista felhang nélkül – az első kötet zárójelenetében próbálta ezt felvázolni.)

Mindez óhatatlanul az ismert mesét idézi: Az kapja meg a királylány kezét, aki be is lép meg nem is, köszön is meg nem is, hoz is ajándékot meg nem is.

Ez a kvázi pozitív befejezés tűnik fel a *Pétervári elbeszélésekben*: az *Orrban*, és – messze nem utolsó sorban – *A köpönyegben*. Ahol is Gogol igazságot is szolgáltat Akakijnek (nem visz rá a lélek, hogy Akakijt hősnek nevezzem), de ez csak fantázia szinten lehetséges: a meghalt Akakij kísértete szedegeti le a köpönyeket Pétervár utcáin.

Az igazságba vetett hitét így menti át (ha tetszik, kompromisszummal) Gogol, s így ötvözi, látomásszerűen, a valóst az elképzelttel, az *ez van-t* az *ennek kellene lenni-vel*: a lebírhatatlan igazságtalanságot az igazságosság felvillantásával.

Így ötvöződik ideál és szkepszis *A köpöny* groteszkjében. („Герой героев Гоголя – сам Гоголь” – írta volt Andrej Belij.)

A köpöny számos interpretációja közül ki kell emelni két autentikus, de egymásnak szögesen ellentmondó nézetet: Eichenbaumét, aki a tragikust a komikussal ötvöző groteszkben („гротеск, в котором мимика смеха сменяется мимикой скорби”) – láttatja Akakij alakját, és Csizsevszkijét, aki az Eichenbaum által oly találóan és meggyőzően bevezetett gogoli *szkasz*t mintegy lehántva mutatja be a misztikus, vívódó Gogol által megrajzolt Akakij alakját.

Az alábbiakban – stílszerűen – az elbeszélésnek, Akakij alakjának egy mélyen tragikus aspektusát, majd, ezt követően, Akakij ábrázolásának egy nem felismert, illetve félreismert, nagyon is komikus mozzanatát mutatjuk be.

Gogol olyannyira eljátszik Akakij keresztnevének véletlenszerűségével, komikus mi-voltával, hogy az olvasó nem is gondol arra, hogy ez a névadás messze nem véletlen, s egyáltalán nem nevetséges.

A (Belgrádban 1961-ben kiadott, szerb nyelvű) *Ohridszkij prolog* sorolja fel a (pravoszláv) szenteket, írja le – a pravoszláv naptár szerint haladva – életüket. November 29-én emlékezik az egyház Prepodobnyj Akakijra. Akit vértanúhalála előtt azzal tettek nevetségessé, hogy megfosztottak ruháitól. Gogol egész biztosan ismerte Prepodobnyj Akakij történetét, mivel az szerepel Joann Lesztvicsnik *Lesztvicájában* (orosz kiadása: Сергиев Посад, 1908, újabb, facsimile kiadása: Jordanville, 1963.) A könyv (amelyet Gogol csaknem kívülről tudott) *Слово 4-ое* fejezetében (*О послушании*) található Prepodobnyj Akakij élettörténete. (Utalásszerűen említi: Driessen F. C. *Gogol as a Short-Story Writer. A Study of the Technique of Composition*. Hága, 1965, valamint – egy másik szent legendáját felidézve – Seemann K. C. *Eine Heiligenlegende als Vorbild von Gogols Mantel*. // ZSIPh, 1966.)

Maga az *Akakij* név ártatlant, jámbort, afféle lelki szegényt jelent, aki számára nyitva áll a mennyeknek országa. Említett viselőjét csúfolták, kinevették, majd a fentebb leírt módon végeztek vele.

Ez a kvázi véletlen, a véletlennek ábrázolt névadás (is) a groteszk egyik (elégé alapvető) megnyilvánulása az elbeszélésben.

Legalább ilyen kvázi véletlenszerű, rejtett az elbeszélés egyik nagyon is komikus részlete: egy nagyon is mulatságos, váratlan asszociáció. Az elbeszélés elején, az első bekezdésben olvashatjuk, Akakij Akakijejics külsejének (s amint mindjárt látni fogjuk, nem csupán külsejének) leírását: „...чиновник нельзя сказать, чтобы очень замечательный, низенького роста, несколько рябоват, несколько рыжеват, несколько даже на вид подслеповат, с небольшой лысиной на лбу, с морщинами по обеим сторонам щек и цветом лица что называется геморoidalным.” (Figyeljünk fel az – általam – kurzivált, kiemelt passzusra!)

Eichenbaum a következőképpen jellemzi, kommentálja az idézett, kiemelt részt: „Гоголь [...] включает прихотливый, поражающий подбор слов грандиозно-звучащим и почти обесмысленным словом: геморoidalный.” (Эйхенбаум В. М. Как сделана «Шинель» Гоголя? // Эйхенбаум В. М. Сквозь литературу. Репринт. Нага, 1962. 187.)

„Почти обесмысленный ...” Valóban csaknem értelmetlen (és értelmezhetetlen)? Milyen is lehet az ‘aranyeres arcszín’?

Úgy tűnik, ez a tömör jelző, lévén az aranyér nem a fej, hanem egy, a fejjel ellentétben elhelyezkedő testrész (esetleges) sajátja, e két, egymástól „földrajzilag” nagyon is távoli testrészt köti össze asszociatív módon: a felső, a fej az alsó, a fenék attribútumával van ellátva. Ezáltal a fej szellemi kapacitását legalább olyan jól jellemzi ez a szó, mint a nem kevésbé kifejező összetett magyar szó, amelyben ez a két, egymástól távol álló testrész váratlanul egymás mellé kerül. (Zárójelben két kis kommentár. Az első: a magyar anyanyelvű olvasó talán a fentiek okán előnyt is élvezhet az értelmezés során, mivel azonos szó az oroszban tudomásunk szerint nincsen. A második: valamikor az 1960-as években egy debreceni ruszisztikai konferencián az ünnepelt beszélt az alsóbb testrész szótári megjelenítéséről. Nevezetesen, hogy a Hadrovics–Gáldi nagyszótárban az ‘ülep’-nél gorombább jelentés nem szerepel.)

Két mozzanatát ragadtam meg Gogol elbeszélésének. Egy nagyon tragikusát, vallásilag determináltat, és egy nagyon komikusát. Úgy tűnik azonban, hogy a kettő jól megfér a vallási és világi elemeket oly groteszk módon ötvöző orosz *смеховой мип*-ben, s Gogol eme elemek által determinált vívódó világában nem kevésbé.

*

Многия лета, дорогой Атила!

SZÓKE LAJOS

A nyelvkeveredésről

Király Péter könyve kapcsán

A nyelvtudomány történetében valamennyi nyelvészeti irányzat jelentős figyelmet szentelt a nyelvi kontaktusok lingvisztikai következményeinek. Ez a magyarázata annak, hogy mindmáig számos tanulmány születik, amelyek az interferencia, a két- és többnyelvűség, a diglosszia, az átmeneti nyelvjárások és nyelvek valamint a nyelvváltás különböző aspektusait vizsgálják. Különösen a XIX. századtól kerültek a figyelem középpontjába a pidgin és kreol nyelvek különböző típusai, ezek kialakulása, funkcionálása (vö. HYMES 1985). Minden ilyen típusú vizsgálat kétféle megközelítést kínál attól függően, hogy az elemzés célja nyelv specifikus vagy általános nyelvészeti következtetéseket igyekszik megfogalmazni két (olykor több) nyelv egymásra hatásakor.

Az írott vagy irodalmi nyelvekben előforduló nyelvkeveredés problémáival itt nem foglalkozunk, mivel a magyarországi kisebbségi nyelvhasználatban Király sem ezt tárgyalja.

A szláv nyelvek esetében az interferencia, a nyelvjárás-, illetve nyelvkeveredés gyakori jelenség, mivel a tipológiailag egymáshoz igen közel álló nyelvek átmeneti nyelveket képeznek a kontakt-zónákban, ahol a nyelvhatárok elmosódnak (vö. KELLNER 1953: 214–229, HORÁLEK 1967: 49). Az itt keletkezett nyelvi sajátságok bejuthatnak az irodalmi nyelv normáiba, így közelítve egy adott nyelvterület tipológiai jellemzőit (többek között ezeket a jelenségeket vizsgálják az areális nyelvészet és a területi nyelvegységek kutatói).

Király Péter *Nyelvkeveredés* (Nyíregyháza, 2003) című könyve a Kárpát-medence sajátos nyelvi viszonyai között vizsgálja a különböző szláv, de elsősorban a szlovák és a ruszin nyelv egymásra hatását négy település nyelvének elemzése során. A XVII. század végén, amikor Magyarország felszabadult a hosszú török uralom alól, hatalmas területek váltak néptelenné a török pusztítás következtében. Még a XVIII. századi összeírások is számos települést jelölnek lakatlannak, kipusztultnak. Az új földesurak (akik gyakran nem magyarok voltak) elsődleges célja a jövedelem biztosítása volt, amelyet a kipusztult területek benépesítésével és a mezőgazdasági termelés beindításával kívántak elérni. Az ilyen típusú betelepítések megszervezésénél, de hasonlóképp a spontán betelepülések ösztönzésénél is, az etnikai, nyelvi megfontolások nem játszottak szerepet (legalábbis Északkelet-Magyarországon). Ennek a folyamatnak az eredményeként (amelyhez a Rákóczi-szabad-

ságharc következményei is hozzájárultak) egy településen belül többféle szlovák dialektus, de olykor szlovák – ruszin dialektusok kerültek egymás mellé. Bár a betelepülő etnikumok azonos privilégiumokat élveztek, az így találkozó dialektusok sohasem egyenrangú „félként” kerültek érintkezésbe. A dialektus domináns jellegét mindig valamilyen extralingvális körülmény határozta meg, így pl. a nyelvhasználók lélekszáma, gazdasági helyzetük, de a környező települések nyelve is, hiszen a későbbi betelepülések legtöbbször innen történtek. Éppen ennek a körülménynek köszönhetően a domináns dialektus elveszíthette korábbi pozícióját, ami még inkább bonyolította a település nyelvi képét. A tipológiailag egymáshoz közel álló nyelvek esetében az egymásra hatás igen dinamikus, de ilyenkor is csak számos generáció után állandósul a nyelvi norma. A sajátos fejlődés eredményeképp így kialakult, olykor meglehetősen heterogén elemeket tartalmazó nyelvi formációban olyan elemek is keletkeztek, amelyek sem a korábbi, sem a jelenlegi más szlovák vagy ruszin dialektusra nem jellemzőek. Király Végardó, Abaújszolnok, Rakaca és Abod községek nyelvét vizsgálta kérdőívek segítségével, amelyek a fonológia, a morfológia (szóképzés) és a lexikai-szemantikai jellemzőket voltak hivatottak feltárni. A szintaxis szándékosan maradt ki a vizsgálódásból, mivel a különböző dialektusok ezen a téren igen közel álltak egymáshoz, de a felhasznált nyelvi atlaszok sem jelölték a szintaktikai izomorfizmusokat (Atlas Slovenského jazyka. Bratislava, 1968; Dzendzelivskyj J. O. Linvističnyj atlas ukrajins'kykh narodnych hovoriv Zakarpats'koi oblasti USSR. I–II. Užhorod, 1958. 1960; Stieber Z. Atlas językowy dawnej Lemkowszczyzny. I–VII. Łódź, 1956–1963).

Az 1500 lexikai egységet tartalmazó kérdőív a fent említett nyelvi atlaszokra támaszkodott, így eredményei összevethetőek voltak a mai Szlovákia és Kárpátalja dialektusaival. Fonetikai téren a nyelvi leírás az általában alkalmazott módszer szerint az összsláv fonémák és hangkapcsolatok mai reflexeinek bemutatásával és összevetésével történik. A morfológiai összegzésekből kitűnik, hogy a névszói deklináció flexiói egy határozott szisztéma szerint alakultak, ami azt jelenti, hogy egy morféma realizálására a lehetséges parallel végzések száma lecsökkent. Mindez azt jelzi, hogy az elmúlt kétszáz év alatt a kontakt-dialektusok (nyelvek) morfológiai szinten nivellálódtak, deklinációs és konjugációs rendszerük többé-kevésbé megszilárdult.

A nyelvi elemzések eredményei azt mutatják, hogy a vizsgált települések közül Abaújszolnok nyelve az ukránhoz, míg Abod községé a szlovákhhoz áll közelebb. A nyelvi hovatartozás kérdése átmeneti nyelvjárások esetében azonban igen bonyolult összetevők eredménye. A szlovák–ukrán nyelvhatár megállapításának egyik fontos eleme a **tort*, **tolt* hangkapcsolatok mai reflexei, melyek teljeshangzós (polnoglaszije) alakjai alapján történik

az elkülönítés (ПАЊЬКЕВИЧ 1938: 163). A vizsgált területeken a reflexek előfordulása nem szisztematikus ezért az átmeneti nyelvjárásokban jelentős számban fordulnak elő ezzel el-
lentétes alakok, úgynevezett szlovakizmusok vagy kisebb mértékben polonizmusok. Olykor
nehéz eldönteni, hogy a nem teljeshangzós alakok fonológiai analógia alapján alakultak-e
ki vagy a szlovák anyagi műveltség dominanciájaként kölcsönszavak formájában kerültek
be a nyelvbe. Ezzel együtt felmerül az a kérdés is, hogy a fonológiai jellemzők alapján az
ukránhoz közelebb álló nyelvjárást hova kell besorolni. Lexikai síkon ezek a kevert nyelv-
járások ugyanis, a fent említett szlovák anyagi műveltség dominanciája révén, a szlovák-
hoz álltak jóval közelebb. A magyarországi ruszin–szlovák kevert nyelvjárásokra pedig
épp ez a kettősség jellemző, még az aránylag határozott ukrán fonológiai jegyekkel rendel-
kező dialektusok szókinca is elszlovákosodott. Ez a folyamat, valószínű, már a Hernád és
a Bodrog völgyébe való betelepülés előtt megkezdődött, hiszen a telepések zöme a lemák
vidékről jött, a kárpátukrán nyelvjárások nyugati, a szlováksággal szoros kapcsolatban álló
területének nyelvjárását beszélte.

Ez jellemző a Bácskába települt ruszinok nyelvére is. A mai irodalmi ruszin nyelv
kialakításában és kodifikálásában is ez jelent jelentős akadályt, hiszen az Eperjes környé-
kén kialakult ruszin irodalmi norma éppen gazdag szlovakizmusai miatt eltér a keleti terü-
letek ukránhoz közelebb formáitól (vö. Krajňak fordításában János Evangéliumának a nyelv-
vét: Євангеліє од святого Йоана, 2003).

A magyarországi nyelvi viszonyokra az volt a jellemző, hogy az újonnan betelepült
községekbe később is folyt a fokozatos beköltözés nagyrészt a közeli szlovák vagy vegye-
sen lakott községekből, ami még inkább fokozta a szlovák hatást. Ennek eredményeként
a genetikailag keleti szláv nyelv nyugati szláv (szlovák, olykor lengyel) elemekkel gazda-
godott. A keveredés módja minden nyelvi síkon igen bonyolult volt, emiatt Király fokoza-
tokat vezetett be: teljes, illetve részleges keveredés (ha a keveredés csak a szavak meghatá-
rozott csoportjára volt jellemző). Külön csoportot alkotnak a vegyes hangalakú szavak,
amikor egy szóalakon belül keleti és nyugati szláv fonológiai sajátosságok egyaránt előfor-
dulnak. Birnbaum a ruszin nyelvet (a bácskai ruszinokét) a tipológiai jellemzők alapján
(surface syntax, morphology, semantically classifiable vocabulary) a nyugati szláv nyelv-
vekhez közelebb állónak tartja akkor is, ha elismeri a fonológiailag keleti szláv jegyeket
(BIRNBAUM 1983: 1–23). A kérdés pragmatikai és nem nyelvi alapon történő megközelíté-
se alapján a nyelvi síkok hierarchiájának döntő jelentősége lehet az ilyen kevert nyelvek
esetében, ahol még felismerhető az egyes elemek eredete. Jellemző példa erre az is, hogy
az elmúlt évtizedekben Komlóskán, ahol a nyelvjárás még az abaújszolnokinál is számo-

sabb keleti szláv fonológiai jegyet mutat fel, szlovák nyelvű tanítókat kértek és nem ukránt (BALECZKY 1956: 345–364, CSICSVÁRI 1991). Ez a jelenség csak a fent említett szlovák lexikai elemek általános elterjedésének tudható be, amely döntően meghatározta a nyelvi értés fokát.

Mint ahogy általában a történelmi dialektológiában igen ritka az írott dokumentum, Király sem tudott olyan írásos emlékeket fellelni, amelyek tanúskodhattak volna a dialektusok történelmi alakulásának, fejlődésének különböző stádiumairól. Ez részben azzal magyarázható, hogy a vizsgált nyelvjárások funkcionális köre igen szűk volt, nem használták sem az iskolai oktatásban, sem az egyházban, ahol sokáig az egyházi szláv nyelv volt a liturgia nyelve. Király emiatt vizsgálta az egyházi szláv nyelv szerepét is, amely, ellentétben a XVIII–XIX. századi kárpátaljai állapotokkal, minimálisnak mondható. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy mind az oktatásban, mind az egyházi nyelvhasználatban a XX. század elején már magyar volt az általános, ami jelentősen befolyásolta a kérdezettek egyházi szláv (nem) ismeretét. Ilyen feltételek között valamelyest tájékozódást nyújtanak a földrajzi nevek, a dűlő- és személynevek, amelyek statisztikai vizsgálata az etnikai hátteret világítja meg. Jóllehet az ilyen funkcionálisan szűk keretek között használt nyelvek történetének írott dokumentációja kevés, a bácskai ruszinok esetében ezt a korábbi korok privát levelezésének felkutatásával kompenzálták (vö. ЖИРОШ 2002).

A nyelvjárás és nyelvkeveredés elméleti megállapításait támasztja alá a többi magyarországi példa is, amelyet Király a lengyel, középszlovák–nyugatszlovák, szerb és szlovén települések nyelvjárásainak elemzésével illusztrál. Ezek a vizsgálatok azonban már nem támaszkodnak részletes nyelvi elemzésre, ami annak is betudható, hogy itt a keveredés foka nem volt olyan intenzitású, mint a fent vizsgált ruszin–szlovák kölcsönhatás esetében.

Derenk, az egyedüli magyarországi lengyel (góral) község, amely a XVIII. században települt be a Kárpátok északi lejtőjéről. A település lengyel nyelvjárására, de nagy valószínűséggel már a betelepülők nyelvére is nagy hatással volt a környék szlovák falvainak nyelve. Ez a folyamat ugyanolyan vagy hasonló mechanizmuson alapult, mint a szlovák–ukrán kölcsönhatás a vizsgált községekben és itt is átmeneti nyelvjárás-típushoz vezetett. Jellemző a szlovák hatás intenzitására, amely itt is elsősorban a lexikai elemekben nyilvánult meg, hogy befolyásolta a lakosok nyelvi tudatát is, mivel saját nyelvüket „tónak” vélték (vö. KIRÁLY 2001: 183).

Király érinti a dél-magyarországi szlovák szórványok nyelvi helyzetét is (Sári, Tótkomlós), ahol különböző szlovák nyelvjárások egymásra hatásáról, kiegyenlítődéséről van szó. Mivel ezek a fejezetek jóval rövidebbek, mint a korábbiak, nem volt mód részletesebb

nyelvi elemzésekre, de a vizsgált dokumentumok azt támasztják alá, hogy Tótkomlós lakossága középszlovák területről. míg Sári lakói nyugatszlovák–középszlovák vidékről telepedtek be. Király röviden kitér a magyarországi délszlávok (szerbek, horvátok és szlovének) településeinek nyelvi helyzetére is. Itt főleg Ivić és Stepanović kutatásaira támaszkodik, amelyek szintén kiemelik a különböző nyelvjárási típusok „kereszteződését”.

A szlovének különleges helyet foglalnak el ebben a folyamatban és nyelvi helyzetük alakulására a fent említett extralingvális tényezők nem alkalmazhatók. A hét magyarországi szlovén település jóval régebbi múltra (XII. század) tekint vissza, s emiatt a nyelvjárássok kiegyenlítődése is jóval korábban ment végbe. A nyelvkeveredés szempontjából azonban érdekes adatokkal szolgálhat néhány község, ahol szlovén–horvát dialektusok keverednek (Urosevics és Mokuter tanulmányaira hivatkozva).

A nyelvi helyzet bemutatásán túl arra is választ kell adni, hogy hogyan ment végbe a nyelvjárássok egymásra hatása és mi okozhatta azt, hogy olyan nyelvi formák is megjelentek, amelyek nem jellemzőek az eredeti nyelvi kontinuumra. Király a választ részben a közelmúltban betelepültek nyelvi viselkedése alapján kívánja megadni. Arra a következtetésre jut, hogy a változások oka a nem tökéletes kétnyelvűség. Két, tipológiailag egymáshoz igen közel álló nyelv érintkezésekor nincs szükség arra, hogy a betelepülő tökéletesen elsajátítsa a másik nyelvet. A nyelvi egységek mint grammatikai és kommunikatív információhordozók (fonémák, morfémák, lexikai elemek) hierarchikus struktúrát képviselnek. A legkevesebb információt hordozó egységek kisebb torzítása ily módon nem zavarhatta a kommunikáció folyamatát, a megértést. A kisebb eltérések akkor is megmaradhattak, ha ezek nem okoztak félreértést és nem zavarták az információ értelmezését. Emiatt egy időben a közösségen belül két nyelvi norma is létezett és a felnövekvő új generáció nyelvét ezek befolyásolták, további változásokat előidézve. Az ilyen típusú nyelvi keveredés sohasem okoz nyelvi egyszerűsödést, mint ahogy ez a tipológiailag egymástól távol álló nyelvek esetében tapasztalható. Ennek előfeltétele azonban az is, hogy az érintkező nyelvek prozodiája is azonos legyen (az ukrán–szlovák viszonylatban mindkét nyelv magánhangzós típusú, azaz a hangsúlytalan szótagokban nincs redukálás).

Azt is fontos volt megvizsgálni, hogy mennyiben tértek el a nyelv fejlődésének feltételei Magyarországon a többi szláv kontakt-zónák feltételeitől, hiszen az ott leszűrt általánosítások csak voltak elfogadhatók, ha a feltételek is megegyeztek.

Bár a szláv nyelvek találkozási pontjainál számos hasonló jelenség figyelhető meg, s amelyet a szakirodalom hason részletességgel vizsgált (vö. KIRÁLY 2001: 225–228), a magyarországi helyzet több pontban is eltér ezektől. Amíg pl. fehérorosz–lengyel vagy

ukrán–fehérorosz viszonylatban két tipológiailag közel álló nyelv kölcsönhatásáról van szó, Magyarországon mindig jelen van harmadik nyelvként a magyar. Itt az oktatás révén nem jelent meg a dialektus irodalmi változata és a település nyelve sohasem funkcionálhatott szélesebb körben.

Király könyve a magyar szlavisztika számára egy igen fontos feladat megvalósítását jelenti. Az anyaggyűjtés és a vizsgálat az „utolsó pillanatban” történt, mivel a későbbi évtizedekben az asszimiláció folyamata annyira felgyorsult, hogy hasonló vizsgálat már nem volna lehetséges (Derenk község már nem létezik).

A könyv anyaga az 1973-as doktori disszertációra épül, amelyhez újabb, de már rövidebb fejezetek lettek csatolva. A szlovák–ruszin nyelvi kölcsönhatások elemzése emiatt csak a korabeli nyelvészeti irodalom eredményeire támaszkodhatott, az újabban csatolt fejezetek viszont már a lingvisztika mai eredményeit használják.

Kisebbségi nyelvkutatással foglalkozók eddig is használták a disszertáció kéziratát (MTA kéziratár), 2001-es megjelenése ezért nagyban megkönnyíti a kutatók helyzetét. A könyv a Nyíregyházi Főiskola Ukrán és Ruszin Tanszékének gondozásában a *Studia Ucrainica et Rusinica Nyíregyházaensia* sorozat 7. köteteként jelent meg.

Irodalom

- BIRNBAUM H. Language families, linguistic types and the position of the Rusin language within Slavic. // *Die Welt der Slaven XXVIII* (1983).
- CSICSVÁRI Katalin: *Pridavné mená v nářečí dediny Komlóška*. Budapest, 1991. [Kézirat.]
- HORÁLEK Karel: *Bevezetés a szláv nyelvtudományba*. Budapest, 1967.
- HYMES Dell (ed.) *Pidginization and creolization of languages*. CUP, Cambridge, 1985.
- KELLNER A. K problematice pomezních nářečí mezy jazyky slovanskými. // *Slavia* 21 (1953).
- KIRÁLY Péter: *A nyelvkeveredés. A magyarországi szláv nyelvjárások tanulságai*. Nyíregyháza, 2001.
- БАЛЕЦКИЙ Э. О языковой принадлежности и заселении села Комлошка в Венгрии. // *Studia Slavica Hung II*. (1956).
- ЖИРОШ Мирон: *Мили сину мой*. Нови Сад, 2002.
- ПАНЬКЕВИЧ Иван: *Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей. З приложеннями 5 діалектологічних мап. Ч. 1. Звучня і морфологія*. Прага, 1938.
- [Krajňak, František] *Свангеліє од святого Йоана*. Medzilaborci, 2003.

ЛАРЫСА СТАНКЕВІЧ

Устойлівыя адзінкі тэматычнай групы са значэннем асобы

На матэрыяле беларускай народнай казкі

Пэўнае месца ў характарыстыцы сэнсава-сістэмных адносінаў устойлівых адзінак беларускай народнай казкі належыць фразеалагізмам тэматычнай групы са значэннем асобы. Гэта ацэначныя фразеалагізмы, якія апісваюць чалавека (= казачнага героя), яго фізічныя і псіхічныя асаблівасці, стан і дзеянні.

Аналіз фактычнага матэрыялу дазваляе выдзеліць наступныя падгрупы дадзенай тэматычнай групы:

а) Знешнасць, узрост чалавека, асаблівасці яго паводзінаў

Прыгажосць, фізічнае здароўе героя характарызуюцца фразеалагізмамі *красная дзеўка (красавіца)* ‘прыгажуня’ (– Ну, *красная дзеўка*, я цябе вазьму, а дома гэтага жалка, як мы дом забярэм [БФ 70: 274]; – Дзеўка-дзявіца, *красная красавіца*, дай ложка кашы аблізаць [БФ 70: 293]), *добры малойца* ‘статны, моцнага складу малады чалавек’ (– Здрастуй, Ільюшка, *добры малойца!* Чаго ты сюды зайшоў? – Сам *добры малойца* ахвотаю зайшоў! [БФ 70: 481]), *бы (як) кроў з малаком* ‘вельмі прыгожы; звычайна пра жанчыну’ (А тут яшчэ баба гожая, рум’яная, *бы кроў з малаком* [СЕРЖ 1926: 58]; Там жывуць людзі ўсе гожыя: белыя да рум’яныя, *бы кроў з малаком* [СЕРЖ 1911: 115]) і ‘здоровы, моцны, у росквіце чалавек’ (Бачыце, як мене сагнуло ў сучок, а даўній была маладзіца, *як кроў з малаком...* [СЕРЖ 1926: 94]), *у саку* ‘чалавек у поўным росквіце фізічных сіл’ (Відамо, баба гожая, *у саку* – заўжды коле вочы тым людзям, у каторых ат гультайства шкура пукаецца [СЕРЖ 1926: 58]). Усе вышэй названыя фразеалагізмы ўтрымліваюць станоўчую ацэнку характарыстыкі казачнага героя.

Фразеалагізм *старая карзіна* ‘чалавек сталага ўзросту’ ўтрымлівае характарыстыку ўзраставага становішча героя: – Што ты, – кажуць, – *старая карзіна*, якія ў цябе гасці? (БФ 70: 282).

Частка фразеалагізмаў характарызуе асаблівасці паводзінаў чалавека, яго манеру трымацца на людзях: *так сабе* – пра непрыгляднага, няскладнага, няўкладнага, такога, што нічым асаблівым не вылучаецца чалавека (З выгляду *так сабе* – недалужны...

[БНК, 202]), *вады не замуціць* – пра вельмі ціхага, лагоднага, пакорлівага чалавека (Адзін вельмі ўпраўны да скупы, а другі такі ціхі, што й *вады не замуціць* [СЕРЖ 1926: 79]), *хоць (хаць) у вухо ўлажы* – пра вельмі спагадлівага, пакорлівага, мяккага характару, памяркоўнага чалавека (С тае пары стала Кавалиха мяккая, *хоць у вухо ўлажы* [СЕРЖ 1911: 112]; Стала жуонка мяккая, хаць ты яіе ў *вухо ўлажы* [СЕРЖ 1926: 28]), *хоць коль на голове цяши* – пра ўпартага, няўступчывага чалавека (Швагеркі часта на дурня голошили и били яго за гультайство, але ёнь такій быў убоина, што *хоць коль яму на голове цяши* [ШЭйн 1893: 229]).

б) Рысы характару чалавека

У гэтай падгрупе вылучаюцца фразеалагізмы, якія перадаюць пэўныя рысы характару героя праз якасна-характарыстычныя дзеянні: *напляваць у вочы* – ‘рэзка пагарджаць кім-н.’ (– *Наплюй яму ў вочы, сябрэ...* Трэ перш *жыўцом шкуру злупіць*, каб здзісятаму заказаў, як красьці коні [СЕРЖ 1926: 181]), *жыўцом скуру злупіць* – ‘караць, моцна б’ючы, лупцючы каго-н.’ (СЕРЖ 1926: 181), *паміраць са смеху, хватацца за бокі* – ‘гучна і нястрымана, да знямогі смяцца’ (Пляшивыя браты *со смеху помирали*, а ихь поховали [ШЭйн 1893: 62]; Змицер скажэ да прыскажэ, а паны толькі *за боки хватаютца* да аж пукаютца ат смеху [СЕРЖ 1911: 179]), *матаць на вус* – ‘цверда запамінаць, улічваць на будучае’ (Адны гамоняць, выдумляюць, а другіе слухаюць да *на вус матаюць* [СЕРЖ 1926: 2]), *не здымаць шапачку* – ‘паводзіць сябе незалежна’ (Дыкь тыя сыны растуць дыкь растуць и ни перады кимъ *шапочку не здымаюць* [ШЭйн 1893: 57]), *набірацца розуму* – ‘станавіцца разумнейшым, разумнець’ (От пачаў ён збірацца ў велікую дарогу, хадзіць па сьвіету да *розуму набірацца* [СЕРЖ 1926: 158]), *сядзець у дзеўках* – ‘не выходзіць замуж’ (*Сядзіць яна ў дзіеўках...* [СЕРЖ 1926: 25]), *разінькі прадаваць* – ‘зьяваць’ (Абмацаў Каваль каля сябе ў кішэні нож, дастаў яго скарэй ды чырых – адрэзаў руку, ды скарэй наўходала: некалі было ўжо *разінькі прадаваць* [БФ, 421]).

Большасць фразеалагізмаў утрымліваюць адмоўную ацэнку: *сесці на карак, ездзіць на карку* – ‘поўнасьцю падпарадкоўваць сабе, выкарыстоўваць каго-н. у сваіх інтарэсах’ (Перш жонка *ездзила на карку*, а цепер подгадаваў сына, дак той *сеў на карак* [СЕРЖ 1911: 20]), *садзіцца на карак* – ‘абцяжарваць каго-н., знаходзячыся на яго ўтрыманні’ (А тая ўпартая дачка асталаса *седзіць у бацькуоў на карку* [СЕРЖ 1926: 25]), *есці поедам* – ‘бесперастанку папракаць, дакараць, зневажаць’ (Ты ему годзиш, щыро робиш, а ён табе ўсе крычыць: не так шэльма, не так галган, не так пся крэў, – и *есь тебе поедам*, есь, зневажае, здзекуетца [СЕРЖ 1926: 104]), *язык пачасаць, малоць языком*

– ‘распаўсюджваць плёткі, абгаворваць каго-н.’ (От так сьвербіць у яго *язык*, бы ў каросьце, мусіць яго *пачасаць* [СЕРЖ 1926: 1]; – Ты пра мой розум не вельмі *языком мялі*. Я была разумнай і буду, а ты быў дурань, дурнем і застанешся [БНК, 17]), *зубы скаліць* – ‘абурацца, гневацца’ (А лисица наругаіцца – *зубы скаліць* [ШЭйн 1893: 29]), *выціскаць сокі* – ‘бязлітасна эксплуатаваць, даводзіць да беднасці’ (Жыў адзін кулак, ды такі быў скнара, што з батракоў *выціскаў* апошнія *сокі* [БФ 70: 331]); *смактаць кроў* – ‘мучыць каго-н., прычыняць пакуты’ (...Калі багацеі *смакталі* нашу *кроў*... [БФ 70: 332]), *лезці ў вочы, лезці сляпіцай ў вочы* – ‘назойліва прыставаць, дакучаць’ (– Адступіся, пракляты! Што ты *лезеш* ка мне *ў вочы*? Ты наеўся, а я яшчэ нічога не еў [БФ 85: 325]; ...Да й баба не ўцерпіць, *сляпіцаю ў вочы лізе*... [СЕРЖ 1926: 58]), *з’ехаць з глузду* – ‘дзеінічаць неразумна, рабіць глупства’ (– Што ты, гаспадар, з *глузду з’ехаў*, ці што? [БФ 70: 332]), *круціць хвостом* – ‘легкадумна паводзіць сябе, гуляць з многімі’ (...Куожная гожая жанчына заўжды *круціць хвостом*... [СЕРЖ 1926: 197]), *соваць (свае) рыла* – ‘умешвацца ў што-н.’ (А жыды цягаюцца па сьвіету да ўсюды *сваюць свае рыло*, дак яшчэ ліепш пануюў усе бачаць, усе чуюць [СЕРЖ 1926: 197]), *лезці ў вяроўку* – ‘заведама рызыкаваць жыццём’ (Ведама, заўжды многа знайдзецца дурных людзей, што ены гатовы самі *ў вяроўку лезці* [СЕРЖ 1911: 89]), *падняцца на (роднага) бацьку* – ‘уступіць у барацьбу са сваімі роднымі, са сваім народам’ (Наш брат цёмны, падневольны, гатоў за тых, або других паноў *и на роднага бацька падняцца* [СЕРЖ 1911: 137]).

в) Разумовыя здольнасці чалавека

Адмоўную ацэнку разумовых якасцей героя перадаюць устойлівыя адзінкі *дурны бы варона* ‘недалёкі, дурны чалавек’ і *дурны па-дурному і едзе*: Жыў сабіе адзін мужык да такі *дурны, бы варона* (СЕРЖ 1926: 52); – Глядзіце, – дзівяцца царскія слугі, – *дурны па-дурному і едзе!* (БНК, 160).

Разумовыя здольнасці чалавека праяўляюцца і праз маўленне. Станоўчая характарыстыка маўлення: *на язык бойкі, за словам у кішэнь не лезе* ‘знаходлівы ў размове’ (З выгляду так сабе – недалужны, затое *на язык бойкі: за словам у кішэнь не лезе* [БНК, 202], адмоўная – *лёгка на язык* ‘схільны да балбатлівасці, залішне гаваркі’, *сладкі на слова* ‘схільны да падхалімства’ (Бывь у него Алёшка – *легокъ на языкъ, сладокъ на слова* [ШЭйн 1893: 168]).

г) **Псіхічны стан чалавека** перадаюць наступныя фразеалагізмы: *як (бы) у ваду апушчаны* (у спалучэнні з дзеясловамі *хадзіць, сланяцца* і пад.) – ‘расстроены, засмучаны, прыгнечаны’ (Сланяецца, бы ў воду апушчаны... [СЕРЖ 1926: 116]), *як пад*

зямлёю (*хадзіць*) – ‘моцна ўсхваляваны, у стане разгубленасці’ (*Ходзіць багатыр, як у воду апушчаны, смутны, як пад зямлёю* [СЕРЖ 1911: 181]), *чуць жыў* – ‘страшэнна спалоханы’ (А каваль *чуць жыў* забіўся ў куточак ды й сядзіць моўчыкам [БФ 70: 297]), *й не лыс* – ‘ніяк не рэагуе, не звяртае ніякай увагі на што-н.’ (Падзівіліся людзі, думалі перш, што ведзьмар таго чалавека з свету зжыве, але бачаць, што той чалавек жыве сабе *й не лыс*, пачалі гавариць, што мабыць той чалавек мацнейшы ат ведзьмара, калі так з яго нахпіў [СЕРЖ 1911: 49]), *не чуць ног пад сабою, зямлі не чуць пад сабою* – ‘моцна хвалявацца, радавацца, быць у захапленні, у добрым настроі’ (Ён ідзе, аж лес гудзе; *пад сабою ног не чуе*, бо ў кишэні грошы чуе [СЕРЖ 1911: 109]; Падзівіўся хлапчук, думаў, што гэта яму прыснілася, але бачыць, што ў яго здаровыя ногі, што ён так ідзе, што *пад сабою зямлі не чуе* [БФ 70: 349]).

д) Матэрыяльнае становішча чалавека

Вельмі беднага чалавека характарызуе ў беларускіх народных казках фразеалагізм *голы, як бізун*: – Ты, кот, сватаў, сватаў, каб цябе бог са свету пратаў. На чым жа я паеду, калі я *голы, як бізун?* (БФ, 366).

Такім чынам, аналіз устойлівых адзінак тэматычнай групы са значэннем асобы сведчыць пра значнасць ўжывання іх ў беларускай народнай казцы і пра вобразнасць мовы фальклорных жанраў наогул.

Умоўныя скарачэнні

БФ 70 = Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. (Склад. К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік, І. К. Цішчанка. Пад рэд. П. Ф. Глебкі.) Мн., 1970.

БФ 77 = Беларускі фальклор. Хрэстаматыя. (Склад. К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік, І. К. Цішчанка. Нав. рэд. праф. М. Р. Ларчанка.) Мн., 1977.

БФ 85 = Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. (Склад. К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік, І. К. Цішчанка.) Мн., 1985.

СЕРЖ 1911 = СЕРЖПУТОВСКИЙ А. К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. Санкт-Петербург, 1911.

СЕРЖ 1926 = СЕРЖПУТОЎСКИ А. К. Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павета. Ленинград, 1926.

ШЭЙН 1893 = ШЭЙН П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. Санкт-Петербург, 1893.

TÉREN GYÖNGYI

Ivan Iljics alakjának lehetséges orosz folklór pretextusai

Egy korábbi tanulmányunkban Tolsztoj főhősének mind keresztnévét, mind apai nevét vizsgáltuk a Főnix-motívummal kapcsolatban: rávilágítottunk a Napkultuszhoz kötődő egyiptomi (görög) madár történetének a halál – újjászületés, illetve az agrártársadalmakban szereplő „meghaló és feltámadó” istenségekhez kapcsolódó mítoszaira. Rámutattunk az Európa-szerte elterjedt Szent Iván- (orosz: Iván Kupala), illetve az Illés-napi ünnepkör szokásrendje (tűzgyújtás, a hamu gyógyító, bajelhárító szerepe stb.) és a tolsztoji szöveg párhuzamaira (fény – sötétség bináris oppozíciójának, fizikai és lelki tisztaság ellentétpárjának tematizációira). Jelen dolgozatunkban az Iván és az Ilja név alapján a tolsztoji elbeszélés két lehetséges folklór pretextusát, illetve a főhős alakjának két „előhősét” idézzük fel: Ilja Muromecet és Bolond Ivanuskát, illetve annak egy hiposztázisát: Ivan Cárevicset. Azt vizsgáljuk, hogy Ivan Iljics alakjának motivikus felépítésével, cselekedeteivel, attribútumaival hogyan idézi meg a két folklór pretextust.

Tolsztoj életművében a folklór hagyományokat több szempontból vizsgálta a szakirodalom. Egyes Tolsztoj-meséket egybevetettek eredeti, népköltészeti alkotásokkal, vizsgálták a folklór szövegek stiláris hatását az író késői munkásságában: E. Kuprejanova a népi hősi eposz és a középkori irodalom motívumait elemzi, amelyek – véleménye szerint – poétikai inspirálóként működnek a 70-es évektől kezdve Tolsztoj munkásságában. A népköltészeti alkotások hatásának tekinti Kuprejanova a Tolsztoj-szövegek tömörségét, átvitt értelmét, egyszerűségét. Idézi Tolsztoj feleségének naplóját, mely szerint az író egyik kedvenc bilinai hőse Ilja Muromec volt, akiről külön regényt tervezett írni.

Tolsztoj intenzív érdeklődését a folklór művek iránt Miskovszkaja azzal magyarázza, hogy az íróban felvetődő égető társadalmi, etikai, politikai kérdésekre mindenki számára érthető módon próbált meg választ adni. Ez azt eredményezte, hogy a késői Tolsztoj-szövegek mentesek mindenfajta stiláris vagy kompozicionális bonyolultságtól, metaforikusságtól. Tolsztoj meséiben egyáltalán nem törekszik külső leírásokra, vagy a hősök belső átalakulásának részletezésére, szinte csak a csattanóra kihegyezettek ezek a művek.

Ilja Muromecnek, az orosz bilinák legnépszerűbb alakjának apai neve Ivanov, vagyis mintha az Ivan Iljics név inverz változata lenne. Ha kronológiai sorrendbe rendeznénk az Iljáról szóló bilinákat, az első történet, mely több variációban is fennmaradt, a hős csodálatos

gyógyulásáról, illetve természetfeletti erejének megszerzéséről szól. Az egyik variáns szerint Szvjatogor és Ilja a hegyekben jár, amikor találnak egy koporsót, amely Szvjatogor méretére készült. Az idős hős belefekszik, a vaspántok lezárulnak, és Szvjatogor nem képes kimenekülni. Szvjatogor megpróbálja leheletével átadni Iljának hatalmas erejét, ám ő csak két leheletet fogad el, a harmadikat, mely halálát okozná, már nem. Szvjatogor képviseli azt a hatalmas erőt, melyet nem lehet az emberek érdekében hasznosítani. (Nem véletlen, hogy Szvjatogornak csak a haláláról maradtak fenn történetek.) Ilja azonban a Szvjatogor leheletétől nyert erejét Kijev szolgálatának szenteli (bár első feladatának szülei megsegítését tekinti): alakjában a hatalmas, nyugvó erőt felváltja a társadalmilag felhasználható, mások szolgálatába állított erő.

Egy másik variáns szerint Ilja csodálatos erejét a következő módon szerzi: Ilja 30 évig bénán fekszik a kemencepadkán, miközben szülei parasztként dolgoznak. Egyszer vándor szerzetesek érkeznek Iljához és vizet kérnek. Először elutasítja a kérelmezőket, mondván, nem tud lábra állni, de az öregek tanácsára mégis megpróbálja, s a kért víztől (kvasztól, mézsörtől) Ilja meggyógyul, s csodálatos erővel bír. V. Ja. Propp szerint az Ilja csodás gyógyulásáról szóló történet később keletkezett, mint a hőstetteiről szóló bilinák, s az orosz népnek azon törekvését tükrözi, hogy Ilja történetét biografikusan teljessé tegye.

Ahogy Ivan Iljics neve megfordított változata Ilja Ivanovénak (Muromec), úgy életútjukban is több ponton találhatunk párhuzamos, illetve ellentétes momentumokat. Ilja első 30 évét fekvő helyzetben tölti, amikor sem kezét, sem lábát nem tudja mozgatni, s csak az „élet vizének” hatására nyeri el erejét s lesz aztán tagja a közösségnek. Ivan Iljics azonban életének első négy évtizedét életerőben éli, sokat halad előre a társadalmi ranglétrán (munkájában, magánéletében nagyon aktív), s csak a betegség kényszeríti a vertikális mozgás feladására és a fekvésre. Ahogy elhatalmasodik rajta a betegség, fizikálisan egyre gyengébb lesz (környezete szerint egyre inkább egy halottra emlékeztet), ugyanakkor lelkiekben megerősödik egyedül válva képessé szembenézni a halál elkerülhetlenségével (Pjotr Ivanovics elhessegeti magától a halál gondolatát, Schwarzot meg sem érinti a halál szele), s átértékelni egész addigi életét: „nem úgy éltem, ahogy kellett volna”.

Ivan Iljics számára a poétikailag érvényesített eszmélés eredményeképpen érdektelenné válik a köz által elfogadott renden belül megvalósítható megoldások keresése: többé már nem fontos a hivatali elismerés, az anyagi helyzetet is tükröző lakás berendezése. Míg a folklór-hős csak akkor válhat igazi hőssé, ha környezete elismeri (felismeri) tettei jelentőségét, addig Ivan Iljics esetében a köz (külvilág) szemében fontos tökéletesre törekvést felváltja az öntökéletesítés vágya.

Ilja Muromec gyógyulását követően – a bilinai hősökre általánosan jellemzően – mind fizikális, mind lelki erejét illetően kiemelkedik az átlagból. A dicső csatákban küzdő vitézt semmilyen egyéni indíték nem térítheti el kitűzött céljától, mely a köz érdekét szolgálja. A Fülemléle zsvánnyal, a tatárokkal folytatott győztes küzdelme megszabadítja Kijevet a külső ellenség támadásaitól. Az egyéni és a közösségi érdekek a bilinákban azonosak.

Amikor a vándorok, szerzetesek útjára bocsátják Ilja Muromecet, elmondják, hogy a harcban nem lelheti halálát („Смерть тебе на бою не писана”), amit Propp úgy értelmez, hogy a hősnek nincs halálfélelme. Ivan Iljicsnek azonban az orvosnál tett első látogatását követően halálfélelme egyre növekszik, s csak életének átértelmezésével kapja meg azt a lehetőséget, hogy ne rettegjen többé a haláltól. Ilja Muromec – mint az ún. „kijevi ciklus” többi hőse – kizárólag külső ellenséggel (tatárokkal) harcol, Ivan Iljicsnek harcát azonban elsősorban nem környezetével, hanem saját magával kell megvívnia. Tolsztoj hőse ebben a vonatkozásban értelmezhető úgy is, mint a legnépszerűbb bilinai hős parafrázisa, aki nem testben, hanem lélekben, nem a köz számára, hanem önmaga számára hajt végre hatalmas hőstetteket. Példájából ugyan okulhatna környezete, de az erre semmi fogékonyságot nem mutat.

Ilja Muromec történetében több mesei motívumot fedez fel Propp, amelyek alapján a bilinai hőst Bolond Ivanuskához hasonlítja: mindketten évekig ülnek a kemencepadkán, italtól gyógyulnak meg, s így a legelesettebből lesz a legnagyobb hős. (Igaz ugyan, hogy az alapvető különbség kettejük között az, hogy míg Bolond Ivanuska szerencsét próbálni indul, addig Ilja Muromec Kijevet szolgálja.) Bolond Ivanuska egész nap a kemencén fekszik, s céltalanul a hamut turkálja, környezete számára úgy tűnik, teljesen felesleges dolgot művel. Különböző próbatételeit a saját logikája szerint oldja meg (megeteti saját árnyékát; kinyomja a bárányok szemét, hogy azok ne kóboroljanak el arra, amerre „a szemük lát”; leállítja az asztalt, mert annak is van négy lába, akárcsak a lónak, így az is haza tud menni; sapkát tesz a köcsögre, hogy ne fázzon), mely ellentétes mindenki más logikájával, s valóban hasztalannak bizonyul. Más típusú feladatokat azonban úgy old meg Bolond Ivanuska, hogy eleinte úgy tűnik, mintha bolondságot művelne, a későbbiekben azonban kiderül, hogy neki van igaza: például atyai jussát egy macskára és egy kutyára cseréli, akik később sokkal nagyobb gazdagságot hoznak neki, mint az örökség.

Ivan Iljics és Bolond Ivanuska történetében több párhuzamos momentumot fedezhetünk fel. Mindketten a környezet elvárásától eltérően viselkednek, a saját logikájuk, belátásuk szerint. Betegségének elhatalmasodásával Ivan Iljics is egyre kevésbé figyel környezete elvárásaira, a „comme il faut”-nak való megfelelésre; elértéktelenedik számára a „kellemes,

illendő, megszokott” élet. Míg azonban Bolond Ivanuska esetében ez születésétől fogva így van, addig Ivan Iljics életében ugyanez csak a betegség hatására megvalósuló eszmélési folyamat eredménye. Ezt követően azonban már Ivan Iljics is a többiektől eltérő életet él.

Míg Bolond Ivanuska alacsony szociális státuszú: vagy paraszti származású, vagy szegény család harmadik, legkisebb gyermeke, addig Ivan Iljics karrierje a betegségéig meredeken ível felfelé: mind a társadalmi ranglétrán, mind a társasági életben egyre feljebb jut. S ez a tolsztoji hős csak akkor lesz képes szembenézni eddigi életével, illetve bekövetkező halálával, ha szakít a szociális státuszából adódó kötelezettségeivel, családtagjaival. Nem véletlen, hogy haláltusájakor Ivan Iljics egyedüli társa a paraszti származású Geraszim.

Mind Bolond Ivanuska, mind Ivan Iljics a betegsége követően az általánosan elfogadott elvárásokkal ellentétesen cselekszenek, s ezt környezetük teljes értetlenséggel fogadja. Bolond Ivanuska vagy sajátos logikájának, vagy varázseszközének köszönhetően sikeres próbatételei után elnyeri méltó jutalmát: legyőzi ellenfelét, elnyeri a királylány kezét, hírnévre és vagyonra tesz szert (nem ritkán a mese végére elnyeri Ivan Cäreviscs státuszát.). Ivan Iljics betegsége első tüneteinek jelentkezésével elindul az a belső folyamat, amely a megszokott, kellemes élettől való elszakadást eredményezi. A betegség a külső szemlélők szempontjából kudarcok sorozatát eredményezi (sem családtagjaival, sem kollégáival nincs szívesen együtt, egyedül, magányosan, a fal felé fordulva vívja küzdelmét a halállal), Ivan Iljics számára azonban ennek eredményeképpen adatik meg az a felismerés, hogy nem úgy élt, ahogy kellett volna. A külső helytől, csillogástól való elfordulással párhuzamosan kapja meg Ivan Iljics a tisztánlátás képességét.

Ahogy már említettük, Bolond Ivanuska nem a gyakorlatias józan ész elvárásainak megfelelően cselekszik, hanem saját logikája szerint, amely ennek gyakran ellent mond. A mesehősnek a nyelvhez való viszonya is sajátos: testvérei mindig hallgatnak, Bolond Ivanuska az egyedüli, aki beszél: megjósolja a jövőt, megfejtja a többiek számára érthetetlen beszédet. Jövendölései, magyarázatai érthetetlenek, paradoxonok a többiek számára. Bolond Ivanuska sajátos nyelvezetére jellemző, hogy gyakran megsérti a beszédalkotás általános szabályait: pl. metaforikus kifejezéseket konkrét értelemben használ és fordítja.

Ezzel párhuzamosan tekinthető az, hogy betegségének súlyosbodásakor megváltozik Ivan Iljics kommunikációs viszonya is. A külvilággal folytatott kommunikáció háttérbe szorul, megjelenik a „belső hang”, mely a világ és önmaga újraértelmezési igényének és képességének hangja. Megszűnik fontosnak lenni a külvilággal való kapcsolatfenntartás: a kommunikatív beszédformákat felváltja az autokommunikáció (magány, külvilággal szembeni közömbösség, sőt gyűlölet, ugyanakkor újradefiniálódik a „munka”, a „család”, az

„én”, az „élet” és a „halál” fogalma). Abban a mértékben, ahogy a hagyományos, verbális kommunikáció kiüresedik (a családtagok Sarah Bernard előadói képességéről beszélgetnek, miközben Ivan Iljics számára az egyedüli megválaszolendő kérdés: hogyan lehet szembenézni a halállal), felerősödik a beszéd önreflexív jellege. Ivan Iljics számára a krízishelyzet teremt meg az újrakódolás, átértelmezés lehetőségét és szükségességét, amikor kénytelen szembenézni környezetét és saját volt életének hazugságaival, hogy az egyetlen fontos kérdésre – hogyan éltem, milyen lesz a halál? – feleletet találjon. Tolsztoj hőse egészen más dolgokat tart fontosnak, s nyelvezetében is sajátos váltást figyelhetünk meg: a három napon keresztül „u” hangon üvöltés – amely a környezet számára szemantikailag teljesen üres jel – mindazonáltal a hősből lezajló eszmélési folyamat sorsdöntő fordulatainak jelölőjévé válik. Míg Bolond Ivanuska bármikor kész a halálra, nem riad vissza semmilyen feladattól, melyben életét vesztheti, addig Ivan Iljics csak lelki tusáit megvívva képes szembenézni az elkerülhetetlen véggel, a halállal.

Míg Ilja Muromec és Bolond Ivanuska esetében az igazi cselekmény a történetmondás mentén halad, addig Ivan Iljics történetében az utolsó fejezetekben a külvilág szempontjából szinte semmi sem történik, így a főhős ön(át)értelmezése válik cselekményszervező elvvé. Ennek során élesen elválik az „egyéni” és a „köz” érdeke, értékítélete, szempontja, amely oly egységes volt mind Ilja Muromec esetében, mind Bolond Ivanuska történeteinek záró jeleneteiben.

Tolsztoj *Ivan Iljics halála* című elbeszélésében tehát az Ilja Muromecről, illetve Bolond Ivanuskáról szóló folklór pretextusok nem pusztán felidéződnek, hanem számos szemantikai módosulással, sajátos poétikai hangsúlyokkal újraformálódnak.

Irodalom

- АСТАХОВА А. Илья Муромец в русском эпосе. // В кн.: Илья Муромец. Изд. Академии Наук СССР. Москва–Ленинград, 1958. 393–420.
- ЖИСЛИНА С. История одной сказки. // В сб.: Толстой – художник. Москва, 1961.
- ЗАЙДЕНШНУР Э. Русская народная сказка «Работник Емельян и пустой барабан» в обработке Л. Н. Толстого. // В сб.: Толстой – художник. Москва, 1961.
- КУПРЕЯНОВА Е. Мотивы народного эпоса и древней литературы в произведениях Толстого. // Русская литература 1963/2: 163–168.
- МЫШКОВСКАЯ Л. Мастерство Л. Н. Толстого. Москва, 1958. 369–420.
- ПРОПП В. Русский героический эпос. Москва, 1958.

Юдин Ю. Героические былины. Москва, 1975.

Мифологический словарь. Гл. редактор: Е. Мелетинский. Советская Энциклопедия, Москва, 1990. 225–226.

TÓTH SZILÁRD

Ungarisches im lettischen Wortschatz (mit besonderer Berücksichtigung des Wortes *tokajietis* ‘Tokajer’)

Die ungarischen (oder: über das Ungarische vermittelten) Elemente der lettischen Sprache sind im lexikologischen Handbuch des Lettischen weder bei der Schilderung der finnisch-ugrischen Lehnwortschicht (LAUA 1969: 117–118), noch bei den Internationalismen des Lettischen (LAUA 1969: 124–131) behandelt worden. Bei den geschilderten finnisch-ugrischen Entlehnungen geht es genauer um alte ostseefinnische (livische und estnische) Elemente, nicht um neuere, zu denen auch die ungarische Schicht gehört. Solche Forschungen sind m. W. weder in Ungarn, noch in Lettland noch anderswo durchgeführt worden.

Die Arbeit des Verf. wurde von der Monographie Attila Hollós’s über die ung. Lehnwörter des Russischen (HOLLÓS 1996) angeregt. Hier wird aus seinen – das vorliegende Thema behandelnden – Schriften lediglich dieses Werk zitiert.

Ein wesentliches Problem stellt das Fehlen eines sprachhistorischen Wörterbuches der lettischen Sprache dar, weshalb man sich auf alte lettische Angaben kaum stützen kann. Andererseits könnte ein solches Nachschlagewerk auch nicht immer von Hilfe sein, da diese Angaben zu meist nicht nur unsystematisiert sind, sondern ganz und gar nicht mehr überliefert sind.

Als Methode zur Aussonderung der Lexeme diente die Bearbeitung der bisherigen Forschungen auf dem Gebiet der ung. Lehnwörter anderer Sprachen. Meinen Angaben nach – wenn man auch die phonetischen Varianten und die Derivate mit einbezieht – beinhaltet die lettische Sprache ein wenig über 30 lexikalische Einheiten, die aus dem Ung. stammen oder in deren Vermittlung die ung. Sprache eine Rolle spielen konnte. Diese könnten ins Lettische hauptsächlich durch das Deutsche und das Russische vermittelt worden sein, wobei im Falle einiger Beispiele (*pālinka*, *fillers*, Personennamen) auch die Möglichkeit einer direkten Entlehnung besteht. Die Schilderung jeder Entlehnung bedürfte eines die möglichen Wege und die Datierung des Entlehnungsprozesses beschreibenden, eigenen Aufsatzes, hier werden aber lediglich die in Frage stehenden Lexeme und die möglichen ung. Etyma aneinandergereiht, wobei ein Zeichen einer indirekten Entlehnung (<<) immer durch ein Zeichen einer direkten (<) ersetzt wird.

Im Bereich der Gattungsnamen finden wir kulinarische Termini wie *paprika* ‘Paprika; *Capsicum annuum*’ (< ung. *paprika*), *gulašs* ‘Gulasch; Gericht aus (Rind)fleischwürfeln mit

gewürzter Soße' (< ung. *gulyás*), *lečo* 'Letscho; Gericht aus Paprikaschoten und Tomaten' (< ung. *lecsó*), *tokajietis* 'Tokajerwein, ung. naturreiner Süßwein' und *pālinka* 'ungarischer Schnaps, Branntwein' (< ung. *pálinka*). Es finden sich weiterhin eine Nationalität oder einen Beruf bezeichnende Wörter wie *maġārs*, *maġāriete* 'Ungar, Ungarin' (< ung. *magyar*), *haiduks* 'Heiduck; Bedienter, Söldner' (< ung. *hajdú*), *kučieris* 'Kutscher' (Der. *kučierēt* 'kutschen'; < dt. *Kutscher* Der. aus *Kutsche* < ung. *kocsi* 'Kutsche'), *huzārs* 'Husar; Angehöriger einer leichten Reitertruppe in ungarischer Uniform' (< ung. *huszár*; Der. *huzārisks* 'husarisch'), *ments* 'Milizionär, Polizist, Gefängniswächter' (< russ. Slangwort *мент* ? < ung. *mente* 'Husarenpelz, Dolman'). Zu den ethnographischen Termini können die Lexeme *pušta* 'Puszta; Steppe in Ungarn' (< ung. *puszta*), *čarda* 'Heideschenke' (< ung. *csárda*), *čardašs* 'Tschardasch; ungarischer Nationaltanz' (< ung. *csárdás*), *tabors* 'Zigeunerlager' (< ung. *tábor*), *mentiks* 'Husarenpelz, Dolman' zugeordnet werden, zu den Währungsnamen *forints* 'Forint; Ungarische Währungseinheit' (< ung. *forint*), *penge* ~ *pengo* 'Pengö; Ungarische Währungseinheit zwischen 1927 und 1946' (< ung. *pengő*) sowie *fillers* 'Filler; Wechselgeld in Ungarn (19.–20. Jh.)' (< ung. *fillér*). Folgende, aus dem Ungarischen stammende Eigennamen sind aus dem Lettischen auszusondern: der geographische Name *Maġārija* 'Ungarn' sowie Personennamen, darunter Männernamen wie *Ferencs* (< ung. *Ferenc*), *Ilons* (< ung. *Ilona*), *Imre* (< ung. *Imre*), *Kalmans* (< ung. *Kálmán*), *Silards* ~ *Silarts* (< ung. *Szilárd*), *Šandors* (< ung. *Sándor*) sowie Frauennamen wie *Ferēna* (< ung. *Ferenc*), *Ilona*, *Ilonda*, *Ilonija* (< ung. *Ilona*) und *Marica* ~ *Mārica* (< ung. *Marica*).

Ein Teil davon gehört zum Bereich der Fremdwörter (lett. *svešvārdi*), einen anderer Teil kann man schon als Lehnwörter (lett. *aizguvumi*) bestimmen.

Der Tokajer ist der bekannteste (und wahrscheinlich irre ich mich nicht, wenn ich sage, auch der beste) ungarische Wein. (Hier werde ich nicht detaillierter auf die verschiedenen Arten der Tokajer Weine eingehen.) In älteren lettischen Wörterbüchern kommt *tokajas wihns* (WIDIŅSCH s.a.: 829) bzw. *tokajeetis* (D(UCMANIS) 1921: 406) vor. Im heutigen Lettischen heißt es *tokajietis* (KLV 1959 II: 817; SV 1969: 651; SV ²1978:713; LVV 1980: 786; LKV 1981 II: 587 '(vīns) токай, токайское'; LLVV 7₂: 563; SV 1996: 755), die die moderne Schreibweise von *tokajeetis* darstellt.

Diese stellen die Übersetzung des dt. *Tokajer*, *Tokaier* (*Wein*) und/od. des russ. *мокайское*, †*мукайское* (*вино*) dar. Das lett. NomBSf. *-ietis* (Mask.) ist eine Entsprechung (Übersetzung) des dt. NomBSf. *-er* und des russ. AdjBSf. *-ское* (Neutr.). Sowohl dt. *Tokajer*, *Tokaier* (KISS 1973: 54–55; KISS–SCHLACHTER 1974: 461; DUDEN 1990: 479; HOLLÓS 1996: 60) als auch russ. *токайское*, †*мукайское* (HOLLÓS 1996: 59–60) sind Übersetzungen des

ung. *tokaji*, wo sowohl russ. AdjBSf. *-ское* als auch dt. NomBSf. *-er* direkte Entsprechungen der ung. AdjBSf. *-i* sind (HOLLÓS 1996: 60). Russ. *токай* < ung. *tokaji* od. vielleicht sogar direkt < *Tokaj* ‘Ort u. Weingebiet in Nordostungarn’. Das bei Hollós 1996 nicht vorkommende russ. †*токайеръ* (КУЗИКЪ²1914: 457) < dt. *Tokajer*.

Wie ich bereits anmerkte, ist der Tokajer der meist verbreitete ung. Wein. Im Litauischen heißt es *tokājus* (RLKŽ IV 1985: 300), im Estnischen, einer der Nachbarsprachen des Lett. *tokai* (KISS 1975: 336, ŌS 1999: 810, VS 1999: 572, VÄÄRI–KLEIS–SILVET⁶2000: 993, EKSS VI 2002: 274), in der Umgangssprache *tokaier* < dt. *Tokajer* od. russ. †*токайеръ*. Das Wort kann man wahrlich Internationalismus nennen, es kommt (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) in folgenden Sprachen vor: poln. *tokaj* (WOŁOSZ 1989: 312–313, OSJP 2000: 942); tschech. *tokaj, tokajské* (ASCS 2001: 765); serbokr. *tokaj, tokajac, tokajsko, tokajski* (HADROVICS 1985: 507); ukr. *токай, токайське*; белор. *такáй, такáйскае*; sln. *tokáj(ec)*; rum. *tocái* (HOLLÓS 1996: 60), engl. *Tokay* (ROOM 1999: 634); bulg. *токай* (РЧД 1982: 862); ital. *tokaj* (ZINGARELLI 1988: 2011); fr. *tokai, tokay; tokayer* (DUBOIS 1989: 1892); schwed. *tokajer* (PFO 1984: 509); finn. *tokaiji* (sic!; NS 1973: 416); dän. *tokayer* (AXELSEN¹²1995: 355).

Meist handelt es sich auch im Falle der anderen ung. Elemente des Lettischen um Lexeme, die ähnlich weit verbreitet sind. So kann man feststellen, dass diese auch dem Bereich der Wanderwörter oder Internationalismen (lettisch: *internacionālisti*, BUŠS 1983) zugeordnet werden können. Hier bilden die Personennamen eine Ausnahme, obwohl *Ilona* doch auch bei mehreren Völkern, z. B. Esten, Finnen, Russen, Deutschen (mehr oder weniger) gängig ist.

Während meiner diesbezüglichen Forschungen wandte ich mich mit meinen Fragen oft an Attila Hollós und lernte in ihm einen sehr hilfsbereiten Menschen kennen. Nun sei es mir gestattet, Dr. Attila Hollós mit diesem kleinen Aufsatz zu beglückwünschen! Ich hoffe mit ihm mit einem Glas (oder mehreren Gläsern) guten Tokajer (möglichst mit dem besten *aszú* ‘Ausbruchwein’) auch aus Anlass seiner nächsten Jubiläen anstoßen zu können.

Literatur

AXELSEN J. ¹²1995. *Dansk–engelsk Ordbog*. Copenhagen: Gyldendal.

[BUŠS O.] 1983. *Internacionālisti*. *Latvijas padomju enciklopēdija* 4. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija. 304.

DUBOIS J. 1989. *Dictionnaire de la langue française: lexis*. Paris: Librairie Larousse.

- D(UCMANIS) K. 1921. *Politiska un wispahreja Sweschwahrdu grahmata*. Pahlbojuschi un papil-dinajuschi K. Dehkens un W. Dermanis. Komanditsabeedribas «Daile un Darbs» apgahdibā.
- HADROVICS L. 1985. *Ungarische Elemente im Serbokroatischen*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HOLLÓS A. 1996. *Az orosz szókincs magyar elemei*. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 206).
- KISS J. 1973. Die ungarischen Lehnwörter der deutschen Schriftsprache. J. Kiss und H. G. Udally (ed.), *Festschrift für Wolfgang Schlachter zum 65. Geburtstag*. Göttingen: Georg-August-Universität. 49–56.
- KISS J. 1975. Magyar szavak a finnben és az észben. *Magyar Nyelv* LXXI. 335–337.
- KISS J. – SCHLACHTER W. 1974. A német nyelv magyar jövevényszavai és a *der, die, das*. *Magyar Nyelvőr* LXX. 458–462.
- LAUA A. 1969. *Latviešu leksikoloģija*. Rīga: Zvaigzne.
- ROOM A. 1999. *The Cassell Dictionary of Word Histories*. London: Cassell.
- VÄÄRI E. – KLEIS R. – SILVET J. 2000. *Võõrsõnade leksikon*. Tallinn: Valgus.
- WIDIŃSCH J. s.a. *Sweschwahrdu grahmata*. Rīgā: J. Roses grahmatu pahrdotawas isdewums.
- WOŁOZ R. 1989. Wyrazy węgierskie w języku polskim. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 35. 215–317.
- ZINGARELLI N. 1988. *Il Nuovo Zingarelli: Vocabularo della lingua italiana*. Bologna: Nicola Zanichelli S.p.A.
- КУЗИКЪ Т. (Т. КУУСИК) 1914. *Русско-эстонский словарь*. *Wene-Eesti sõnaraamat*. Tallinnas: G. Pihlaka raamatukaupluse kirjastus.

Abkürzungen

- ASCS 2001 = Petráčková V., Kraus J. (ed.), *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia.
- DUDEN 1990 = *Der Große Duden: Wörterbuch und Leitfaden der deutschen Rechtschreibung*. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut.
- EKSS I– 1988– = *Eesti kirjakeele seletussõnaraamat*. Tallinn: Valgus, Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut, Eesti Teaduste Akadeemia Eesti Keele Instituut, Eesti Keele Sihtasutus.
- KLV 1959 = *Krievu–latviešu vārdnīca* I–II. Rīgā: Latvijas valsts izdevniecība.
- LKV 1981 = *Latviešu–krievu vārdnīca* II. Rīga: Avots.
- LLVV 1–8, 1972–1996 = *Latviešu literārās valodas vārdnīca*, 1. sējums 1972, 2. sējums 1973, 3. sējums 1975, 4. sējums 1980, 5. sējums 1984, 6₁. sējums 1986, 6₂. sējums 1987, 7₁. sējums 1989, 7₂. sējums 1991, 8. sējums 1996. Rīgā: Zinātne.
- LVV 1980 = *Latviešu–vācu vārdnīca*. Rīga: Avots.

- NS 1973 = *Nykysuomen sivistyssanakirja: Vierasperäiset sanat*. Porvoo/Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura/Werner Söderström Osakeyhtiö.
- OSJP 2000 = Andrzej Markowski (ed.), *Ortograficzny słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo WILGA.
- ÕS 1999 = Ereht T. (ed.), *Eesti keele sõnaraamat ÕS 1999*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- PFO 1984 = *Prismas främmande ord: 25 000 ord med förklaringar och härledning*. Stockholm: Bokförlaget Prisma.
- RLKŽ 1–4, 1982–1985 = *Rusu–lietuvių kalbų žodynas*. Vilnius: Mokslas.
- SV 1969 = *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Izdevniecība Liesma.
- SV²1978 = *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Izdevniecība Liesma.
- SV 1996 = Guļevska D. (ed.), *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Norden.
- VS 1999 = Mägi R. (ed.), *Võõrsõnastik*. Tallinn: Tea.
- Рчд 1982 = *Речник на чуждите думи в българския език*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Рио-де-Жанейро – хрустальная мечта и ее крушение

Одним из важных средств создания речевой характеристики героя художественного произведения является присутствие в его речи устойчивых повторяющихся элементов. С одной стороны, в таких элементах находят свое отражение определенные черты характера персонажа, проявляется его ментальность. С другой стороны, такие элементы, именно благодаря их устойчивости и повторяемости, могут по-разному обыгрываться не только в речи данного персонажа, но, например, в авторской речи и речи других персонажей. Такими элементами могут быть как отдельные слова и словосочетания, так и развернутые высказывания.

В речевой характеристике главного героя дилогии Ильфа и Петрова Остапа Бендера мы наблюдаем присутствие целого ряда таких элементов.

Особую группу составляют, например, устойчиво присутствующие в речи Остапа Бендера слова и выражения, относящиеся к лексике судебно-правового характера: *господа присяжные заседатели, заседание продолжается* (это выражение имеет статус фразеологизма в речевой характеристике Остапа), *подзащитный* (в качестве обозначения одного из героев романа «Золотой теленок», Корейко) и т. д.

Повторяющимися являются в его речи и некоторые фразеологизмы (*лед тронулся*) и обозначения персонажей (*гигант мысли, отец русской демократии* в отношении Воробьянинова).

Следует сказать, что отмеченные выше элементы подвергаются различным способам обыгрывания, при этом внешняя форма их может подвергаться трансформации, а может оставаться неизменной, в последнем случае большую роль приобретает контекст.

Представляется интересным рассмотреть как особую категорию таких повторяющихся элементов несколько выражений, которые, не будучи фразеологизмами, имеют вместе с тем связанное, переносное значение и в образной форме выражают отношение Остапа ко всему окружающему, выявляя его систему ценностей. Вследствие этого они играют значительную роль не только в речевой характеристике Остапа, но и в создании всего его образа. Выражения эти имеют сквозной характер не только в речи Остапа, но и в ткани романов в целом. Отличительной чертой этих выражений является

то, что их по праву можно назвать крылатыми, поскольку они получили общеречевое распространение, не теряя при этом своей узнаваемости.

Это, например, выражения *знойная женщина*, *мечта поэта*; *ключ от квартиры, где деньги лежат*; *на блюдечке с голубой каемкой*; *Рио-де-Жанейро* в качестве оценочной характеристики.

Обратимся к последнему из них, которое является постоянным элементом речи Остапа в романе «Золотой теленок».

Говорить о названии города Рио-де-Жанейро как об образном выражении позволяет тот факт, что в речи Остапа оно служит оценочной характеристикой, за которой стоит его восприятие того или иного явления. Отметим наиболее интересные случаи его употребления. Впервые оно возникает, когда Остап появляется на страницах романа и вместе с тем в городе Арбатове, который является местом действия начала развития событий романа.

«– Нет, – сказал он с огорчением, – это не Рио-де-Жанейро, это гораздо хуже» (З. Т., 333).¹

Примечательно, что констатация того, казалось бы, очевидного факта, что город Арбатов не Рио-де-Жанейро, является здесь иронически оценочной характеристикой, вследствие чего сразу же становится ясно, что Рио-де-Жанейро это не просто географическое название, а определенный символ. Ирония Остапа по отношению к городу, куда занесла его судьба, подчеркнута и содержащимся в его фразе уточнением *это гораздо хуже*. Затем Остап использует это утверждение для дальнейших своих оценок происходящего в городе Арбатове и скудного материального положения городских властей.

«Приезжий, с интересом наблюдавший инцидент, постоял с минуту на опустевшей площади и убежденным тоном сказал:

– Нет, это не Рио-де-Жанейро» (З. Т., 335).

«А шкафчик-то типа „Гей, славяне!“ – подумал посетитель. – Тут много не возьмешь. Нет, это не Рио-де-Жанейро» (З. Т., 336).

После того как данная характеристика трижды фигурирует в речи Остапа Бендера, наконец, раскрывается ее смысл и символическое значение для Остапа. Происходит это в его разговоре с Шурой Балагановым (З. Т., 349). Сначала название этого

¹ Здесь и далее все цитаты по: И. Ильф и Е. Петров. Двенадцать стульев, Золотой теленок. М., 1956.

бразильского города употребляется в его прямом значении как цель назначения желаемого отъезда.

«Я хочу уехать, товарищ Шура, уехать очень далеко, в Рио-де-Жанейро».

Затем Остап чуть приоткрывает завесу над тем, почему назван именно Рио-де-Жанейро.

«Я с детства хочу уехать в Рио-де-Жанейро. Вы, конечно, не знаете о существовании этого города».

И, наконец, Остап, зачитывая Балаганову вырезку из энциклопедии, посвященную Рио-де-Жанейро, делает свои комментарии, из которых становится ясно, что означает для него этот город.

«...,1360 тысяч жителей...“ так... „значительное число мулатов... у обширной бухты Атлантического океана...“ ... Представляете себе, Шура?... Мулаты, бухта, экспорт кофе, так сказать, кофейный демпинг... о чем говорить! Вы сами видите, что происходит. *Полтора миллиона человек, и все поголовно в белых штанах.* Я хочу отсюда уехать. У меня с советской властью возникли за последний год серьезнейшие разногласия...».

В подчеркнутой мной фразе заслуживает внимания расхожий в то время советский штамп *все поголовно* (см. ЩЕГЛОВ 1991: 409, 597–599). Использование этого штампа в данном контексте звучит особенно гротескно, поскольку для Остапа в данном высказывании содержится символ недоступной жизни, абсолютно противоположной тому, что предлагает советская действительность того времени, представленная читателю городом Арбатовым, где «пиво отпускается только членам профсоюза», в церквях хранится картофель и существует конвенция детей лейтенанта Шмидта.

Выражение это, естественно, используется и Шурой Балагановым. Сначала это восхищенное недоверие: «*А где это Рио-де-Жанейро? Далеко? Не может того быть, чтобы все ходили в белых штанах*» (З. Т., 351), которое затем переходит в надежду: «*А как же Рио-де-Жанейро? Я тоже хочу в белых штанах*» (З. Т., 353). И тогда Остап открыто заявляет о том, что такое для него Рио-де-Жанейро.

«Рио-де-Жанейро – это хрустальная мечта моего детства, – строго ответил комбинатор, – не касайтесь ее своими лапами» (З. Т., 353).

Использование достаточно грубого *лапами* вместо *руками* свидетельствует не об отношении Остапа к Шуру (к которому он на протяжении всего романа, хоть и с оттенком превосходства, но искренне расположен), а об отношении к своей мечте, стремлении оградить ее от всей прозы окружающей его жизни.

Характерным свидетельством значимости этой мечты для Остапа является также следующий момент в его иронически-горьком рассказе о Вечном Жиде.

«Не так давно старик проживал в прекрасном городе Рио-де-Жанейро, пил прохладительные напитки, глядел на океанские пароходы и *разгуливал* под пальмами в белых штанах... И вдруг старик забеспокоился. Захотелось ему в Россию, на Днепр» (З. Т., 584–585).

В этом рассказе Остапа отнюдь не случайно, что последним местом беззаботной жизни старика перед его фатальной поездкой на Днепр, был именно Рио-де-Жанейро, как не случайна в нем и как бы вскользь упомянутая деталь о его одежде.

Упоминание Рио-де-Жанейро встречается и в самых бытовых, повседневных высказываниях Остапа, свидетельствуя о том, что образ этот подспудно присутствует в его мыслях независимо от ситуации. Так это происходит, например, при встрече с иностранцами на глухой проселочной дороге.

«– Скажите, – перебил он, – эти двое не из Рио-де-Жанейро?

– Нет, – ответил соотечественник, – они из Чикаго» (З. Т., 392).

Или при довольно циничном обосновании решения перекрасить «Антилопу».

«– Да, – сказал Остап, – в город на этой зеленой лоханке теперь не въедешь. Арестуют. Придется встать на путь наиболее передовых стран. В Рио-де-Жанейро, например, краденые автомобили перекрашивают в другой цвет. Делается это из чисто гуманных побуждений – дабы прежний хозяин не огорчился, видя, что на его машине разъезжает посторонний человек» (З. Т., 400).

Как это наблюдалось и в отношении других элементов речевой характеристики Остапа Бендера, это выражение также используется и в авторской речи.

«Вся жизнь Александра Ивановича Корейко лежала в папке, а вместе с ней находились там *пальмы*, девушки, синее море, белый пароход, голубые экспрессы, зеркальный автомобиль и *Рио-де-Жанейро*, волшебный город в глубине бухты, где живут добрые мулаты и подавляющее большинство граждан ходит в белых штанах» (З. Т., 520).

Мы видим, как в данном фрагменте авторского повествования для обозначения того, какие возможности кроет в себе «Дело» Корейко для Остапа используется образ его «хрустальной мечты». Рассмотрим, как это происходит. Авторы дают перечисление всех атрибутов красивой «заграничной» жизни, которое завершает Рио-де-Жанейро. Уточняющий комментарий соотносится с элементами первого рассказа Остапа Шуре Балаганову о Рио-де-Жанейро: зачитанными сведениями из энциклопедии

«значительной число мулатов... у обширной бухты Атлантического океана...» и восторженным повторением их Остапом «*Мулаты, бухта, экспорт кофе, так сказать, кофейный демпинг...*». Только в данном контексте изложение этих сведений лишено официальности справочника и захлебывающегося тона восторженного перечисления Остапа. В авторском повествовании эти элементы находятся в одной тональности с несколько ироничной поэтичностью перечисленных признаков красивой жизни. Интересна авторская перефразировка утверждения Бендера *и все поголовно в белых штанах*, в которой также употреблен советский штамп того времени *подавляющее большинство* (см. МЕЩЕРСКИЙ 1967, СЕЛИЩЕВ 1968), но в разнице значений этих двух штампов – признак проявления иронии авторов по отношению к представлениям Остапа.

В финале этой сцены одинокого торжества Остапа по поводу завершения «Дела» Корейко этот образ вновь возникает в авторском повествовании.

«Остап танцевал. Над его головой трещали *пальмы* и проносились цветные птички. Океанские пароходы терлись бортами о пристани Рио-де-Жанейро. *Сметливые бразильские купчины на глазах у всех занимались кофейным демпингом*, и в открытых ресторанах местные молодые люди развлекались спиртными напитками» (З. Т., 522).

В этом примере авторская ирония по отношению к символу мечты Остапа звучит более явно. Использование подчеркнуто русских разговорных слов (*сметливые*, увеличительное *купчины*) для обозначения реалий далекого «заграничного» Рио-де-Жанейро создает гротескно-комический эффект, а употребление заимствованного из первого рассказа Остапа экономического термина *демпинг* (там оно употреблялось опять же как символ деятельности, присущей лишь за границе) в разговорно-бытовом контексте усиливает этот эффект. Все это в совокупности с общим тоном авторского повествования в этом фрагменте подчеркивает его ироническое звучание.

В последний раз данное выражение фигурирует в авторском повествовании почти в самом финале романа при завершении описания всех тех богатств, в которые был реализован миллион и которые Остап уносил с собой, покидая страну.

«Весь этот чудесный груз должен был обеспечить командору легкую, безалаберную жизнь на берегу теплого океана, *в воображаемом городе детства, среди балконных пальм и фикусов Рио-де-Жанейро*» (З. Т., 649).

В данном случае интересно возникновение понятия нереальности этого символа лучшей жизни. Причем достигается это двумя противоположными способами. С одной

стороны, дается прямое указание на то, что это не реальный город – это *воображаемый город детства*. В этом образе звучит грустно-поэтическая нотка сожаления авторов о неосуществимости мечты Остапа. С другой стороны, нереальность Рио-де-Жанейро показана и в ироническом плане как что-то ненастоящее, поддельное. Это достигается следующим образом. Слово *пальма* уже в третий раз используется в речи авторов как неперменный атрибут Рио-де-Жанейро. И если до сих пор оно не имело, по крайней мере явно, иронического оттенка, то теперь, поставленное в один ряд со словом *фикус* (последнее, как известно, используется как обозначение избитого символа мещанского уюта), оно приобретает остросатирическое звучание. Эффект усиливает использование определения *балконный*. Благодаря всему этому Рио-де-Жанейро предстает не как «хрустальная мечта» и даже не как «волшебный город в глубине бухты», а всего-навсего как уголок квартиры обывателя, например, Васисуалия Лоханкина.

С произошедшим в авторском повествовании переосмыслением и разрушением этого символа мечты Остапа Бендера, соотносится случай использования этого образа самим Остапом в его последнем разговоре с Шурой Балагановым.

«– А как Рио-де-Жанейро, – возбужденно спросил Балаганов. – Поедем?

– Ну его к черту! – с неожиданной злостью сказал Остап. – Все это выдумка, *нет никакого Рио-де-Жанейро*, и Америки нет, и Европы нет, ничего нет. И вообще последний город – это Шепетовка, о которую разбиваются волны Атлантического океана» (З. Т., 621).

В данном случае знаменательно не только то, что Остап фактически отрицает существование своей «хрустальной мечты». Еще больший интерес представляет сопоставление этого диалога с его первым разговором с Шурой. Сравним:

«– ...Я с детства хочу в Рио-де-Жанейро. Вы, конечно, не знаете о существовании этого города.

Балаганов скорбно покачал головой. Из мировых очагов культуры он, кроме Москвы, знал только Киев, Мелитополь и Жмеринку. И вообще он был убежден, что земля плоская» (З. Т., 349).

Все крушение надежд Остапа, невозможность осуществления мечты даже при наличии денег приводят к тому, что он, как бы перефразируя Балаганова в первом их разговоре, приходит к тому же убеждению: для него в этой стране последний «мировой очаг культуры» Шепетовка, «о которую разбиваются волны Атлантического океана», и «нет никакого Рио-де-Жанейро».

Так казавшееся поначалу столь радужным определение «хрустальной мечты» приобретает трагическое звучание.

Рассмотрев, как возникает, используется и эволюционирует на протяжении романа «Золотой теленок» выражение *Рио-де-Жанейро* в качестве обозначения мечты Остапа Бендера о счастливой жизни, мы имели возможность убедиться в том, что данный сквозной элемент его речевой характеристики, как и наиболее характерные другие (*лед тронулся; командовать парадом буду я; заседание продолжается*), служит раскрытию не только образа главного героя, но и всего замысла дилогии.

Литература

МЕЩЕРСКИЙ Н. А. О некоторых закономерностях развития русского литературного языка в советский период. In: Развитие русского языка после Великой октябрьской социалистической революции. Л., 1967. 5–30.

СЕЛИЩЕВ А. М. Революция и язык. // Избранные труды. М., 1968. 141–146.

ЩЕГЛОВ Ю. К. Романы И. Ильфа и Е. Петрова. Т. 2. Wien, 1991.

UDVARI ISTVÁN

Emlékezés Csopey Lászlóra¹ (1856–1934)

A kárpátaljai Ramocsaháza (Romocsevicja) községben 1856-ban született Csopey László szótár- és tankönyvíró, fordító². Apja néptanító volt. Szülőfalujában végzett elemi iskolai tanulmányok után Munkácson és Sárospatakon járt gimnáziumba. A középiskola elvégzése után a budapesti egyetem matematika–fizika szakos hallgatója lett. 1883-ban tanári oklevelet szerzett. Szakjába vágó előadásokon kívül kora neves irodalmárainak, nyelvészeinek (Gyulai Pál, Greguss Ágost, Heinrich Gusztáv, Budenz József) előadásait is hallgatta. 1879-ben nyert alkalmazást a magyar miniszterelnöki hivatal fordító osztályán rutén–orosz fordítóként, ahol főállásban 1883 szeptemberéig dolgozott, bár a fordító osztálynak tovább-ra is külső munkatársa maradt. Életének e viszonylag rövid szakaszában intenzíven foglalkozott a ruszin nyelvvel és tankönyvírással. Ezt követően már csak korábbi tankönyvei, tankönyvfordításai újra kiadásával és nagyon ritkán könyvismertetéssel kapcsolódik a ruszin ügyekhez. 1883-tól nyugdíjba vonulásáig, 1929-ig különböző budapesti gimnáziumokban tanított. 1934-ben Budapesten hunyt el.

Csopey László több lap, illetve folyóirat szerkesztője is volt, 1885-ben a *Magyar Ifjúság* lapját szerkesztette, 1896-tól 1905-ig a *Természettudományi Közlöny* társszerkesztőjeként ismert. Közel négy évig volt munkatársa a *Nemzet* című lapnak, ahol főleg oroszországi állapotokat ismertető politikai és szépirodalmi cikkeket közölt. Kiemelkedő érdemei vannak az orosz irodalom magyar olvasókkal történő megismertetésében. Orosz irodalommal kapcsolatos cikkei többségükben fővárosi lapokban, így pl. a *Pesti Naplóban*, a *Budapesti Szemlében* jelentek meg. Első fordítása orosz nyelvből 1878-ban jelent meg az *Ellenőr* című lapban ahol Gogol *Szorocsineci vásár* című művét tolmácsolta. Jelentősek Gogol, Puskin, Dosztojevszkij és Turgenyev elbeszéléseinek átültetései, amelyek közül néhányat Almási László néven publikált³. Érdeklődésének középpontjában a természettudományok álltak. A Magyar Királyi Természettudományi Társulat másodtitkáraként több természettudományi

¹ Csopeyről alapvető könyvet írt Hollós Attila. Vö. Csopey László élete és művei. Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae. Nyíregyháza, 2003.

² Vö. P. R. Magocsi – I. Pop: Encyclopedia of Rusyn History and Culture. Toronto Buffalo London, 2002. 64.

³ Erről bővebben bibliográfiai adatokkal gazdagon illusztrálva ld. Hollós id. mű.

tárgyú cikket írt, számos természettudományi művet fordított németből magyarra. Úttörő jellegűek az elektromos elemekről és akkumulátorokról, valamint a világító növényekről írott művei⁴.

Csopey nyelvészeti munkássága tulajdonképpen a *Rutén–magyar szótár*-ból és az ennek melléktermékeként született *Magyar szók a rutén nyelvben* című dolgozatból áll. Figyelemre méltó továbbá tankönyvírói, tankönyvszerkesztői tevékenysége.

A *Rutén–magyar szótár* pályázati munkaként született. A Magyar Tudományos Akadémia 1878. március 19-én hirdetett pályázatot egy ruszin–magyar szótárra: „Készíttessék egy rutén–magyar szótár, amely a magyar szók és szólások értelmezésében leginkább a magyarországi rutén népnyelvre van tekintettel, s amely az ezen nyelvben elfogadott magyar szókat sem mellőzi.”⁵ A pályázaton nyertes szótárnak a Fekesházy-díjat tűzték ki⁶. A Magyar Tudományos Akadémia a szótárpályázat határidejét 1881. december 31-ben határozta meg. Csopey szótárának első változata erre az időre készült el. Csopeyen kívül még Mitrák Sándor nyújtott be pályaművet⁷. Csopey szótáráról a Budenz József, Ballagi Mór és Asbóth Oszkár alkotta bírálóbizottság megállapította, hogy az a pályázati szempontokat tekintve sikerültebb, mint a Mitrák Sándor nagyorosz szótára „habár a szótár nem teljes és nem hosszú, szorgos munka eredménye, de megfelel a gyakorlati követelményeknek. A szerző állandóan szem előtt tartja a népi nyelvet, nem orosz szótárt írt, hanem rutén szótárt, magyar nyelve tiszta és pontos⁸. Szótára előszava szerint Csopey eredetileg hármast tűzött maga elé: „1) a rutén szókból lehetőleg teljes gyűjteményt adni, 2) a templomi szláv nyelvből felvenni a leggyakrabban használt szókat, 3) több orosz szót is felvenni.”⁹ Tekintettel azonban Mitrák orosz–magyar szótárának Ungvárott megkezdett kiadására¹⁰, Csopey csak kevés orosz szót

⁴ Vö. Csopey László: Elektromos elemek és akkumulátorok. Bp. 1899; Csopey László: A világító növényekről. Természettudományi Közlöny. 1905. 138–157. Lásd még Keller Konrád: A tenger élete... Ford.: Csopey László. Bp., 1987; Krümmel Ottó: Az óceán. Ford.: Csopey László Bp. 1906. stb.

⁵ „Зготовити русько-мадярський словарь, у котрём? бы мадярскѣ слова и выражения найме у Мадярскѣй краинѣ поужитыми уськими словами толковали ся, той обы въ ньѣмъ были и тоты слова, што зъ мадярского перейшли у руський языкъ.” Ласловъ Чопей: Русько-мадярский словарь. Будапештъ, 1883. VIII.

⁶ Fekesházyról lásd Pallas Nagy Lexikona VII. 1. Bp. 1894. 1–2.

⁷ Балецкий Емил: Русское языкознание в Венгрии. // *Studia Slavica Hung.* I. (1955): 457–467.

⁸ Мокань А. А. Венгерские заимствования в Мараморошском украинском диалекте Закарпатской области. Рукопись канд. дисс. Тарту, 1966. 29–32.

⁹ „Колимъ бо почавъ словарь писати, державъ емъ ся трьох пунктовъ; 1) змагавъ емъ ся кòлько лемъ можъ, много руських слòвъ зобрати; 2) брати слова изъ церькòвного языка, котрѣ щоденное уживання мають и 3) зòбрати и дакòлько російськихъ слòвъ” (VIII).

¹⁰ Балецкий Емил: Краткий очерк русско-венгерской лексикографии. // *Studia Russica* I (1978): 15–20.

vett fel szótárába, s az előszóban megfogalmazott hármas feladatból csak az első kettő kidolgozására koncentrált. A magyarországi ruszin népnyelv szókincsének összegyűjtéséhez Holovackyj, Miklosich, Lutskay és mások művein kívül felhasználta a Vallás- és Közoktatási Minisztérium által a ruszin népiskolák számára kiadott tankönyveket és a munkácsi egyházmegye által kiadott katekizmust¹¹. Az egyházi szláv nyelv szavait a leggyakrabban használt szertartási könyvekből gyűjtötte¹².

Szótárában Csopey kora tudományos színvonalán álló felosztását adta a kárpátaljai ruszin nyelvjárásoknak. Utal arra is, hogy egyes fogalmakra négy-öt megnevezés, szó is él a ruszinok között. „Ha a hazai ruténjainkkal megértetni akarjuk magunkat, úgy kell írunk, hogy munkánkban a különböző vidékek azonos szavai jussanak érvényre, a nagyon is egyéni sajátságok pedig a közös sajátságoknak áldoztassanak fel”¹³. Csopey helyesen konstataálta, hogy Magyarországon tulajdonképpen ruszin nyelven, azaz népnyelven nem írnak, mivel az értelmiségiek egy olyan műnyelven írnak, amelyet az oroszsal azonosítanak. Közel 120 év távlatából is azt állapíthatjuk meg, hogy Magyarországon ő kezdett el írni először ruszinul, amikor 1881-től a ruszin nép által is érthető könyveket törekedett írni, illetve szerkeszteni¹⁴.

¹¹ A katekizmus szerzője Kutka János, a 15 kiadást megért mű első kiadása 1801-ben jelent meg Budán. Катехисісь малый или наука православно-хртіанская сокращенная во благочестное воспитаніе юношества дієцесіи Мункачовскія, составленная въ Оунгварѣ. Въ Будинѣ градѣ 1801. Az 1801-es katekizmust kulcsmű – fontosságára való tekintettel 1997-ben Nyíregyházán reprintben újra kiadtuk. A Kutka-féle katekizmusban a XVIII. századi egyházi vallásos írásbeliség nyelvezetének minden problémája tükröződik. Visszhangzanak benne De Camelis, Bizánczy püspökök óukrán irodalmi nyelvű munkáinak kifejezései, ugyanakkor lemérhető benne az is, hogy a ruszinok írásbeliségében a szláv-orosz nyelv szellemében mély archaizálódás ment végbe. Kifejeződik benne a XVIII. századi ruszin írásbeliség lemk színezete is. Ugyanakkor megmutatkozik benne az is, hogy a társadalmi művelődési viszonyok a XVIII. század végére a nyelvjárási különbségek kiegyenlítődése irányába hatottak. Bacsinszky András püspök 1802-ben elrendelte, hogy a kántoroknak kívülről meg kell tanulniuk, továbbá előírta, hogy a katekizmusból házasság előtt az ifjak vizsgát kötelesek tenni. A több kiadást megért, a nép nyelvétől eltérő nyelvezetű katekizmushoz a nép hozzászókkott. Вö. Балецкий Э. Церковнославянский язык и славянские диалекты (на основании карпатских украинских диалектов) // Studia Slavica Hung. XXV (1979): 31–36.

¹² „Слова церковно-славянского языка черпавъ емъ изъ обрядовыхъ книгъ, что майчасто хоснують ся; сякѣ суть: Евангелие, Апостоль и Псалтыря.” X.

¹³ У нас нема истого, еднакого руського языка, каждый видѣкъ указуе даякусь само-стойность во зложеню и выговорѣ слöвъ; через сесе можъ порозумѣти, ожъ нашъ языкъ на дакотры стямкѣ и пять слöвъ мае. Кедь хочеме обы нашѣ руснакы нас порозумѣти, такъ треба писати, обы тотожнѣ слова рожныхъ видѣковъ брали ся, а дуже частнѣ знакы пожертвовали ся на долю загальныхъ.” XXIV.

¹⁴ У мадярской краинѣ – правду повѣсти – не пишутъ поруськи... поруськи писати начавъ составитель сѣѣ книги во 1881 роцѣ и змагавъ ся такъ писати, обы ученики для нарöдныхъ школь зготовенѣ книги порозумѣти могли...” Рот А. М. Венгерско-восточно-славянские языковые контакты. Будапешт, 1973. 76–77; Лизанец П. Н. К истории исследования венгерских заимствований в украинских говорах Закарпатья. (На материале работ Л. Чопея.) Вопросы финно-угорского языкознания вып. 3 ред. К. Майтинская. Москва, 1965. 156–168; Lizanec P. M. Magyar–ukrán nyelvi kapcsolatok. Uzshorod, 1970. 44–53; Лизанец П. П. Венгерские

Szótára és annak bevezetője egyrészt e törekvése szerves folytatása, másrészt a magyar államnyelv elsajátításának elősegítését s ruszin társadalom modernizálását is szolgálni kívánta vele. A ruszinok nyelvi-kulturális orientálódásában más állásponton lévő moszkvofilek, közöttük Szilvay Iván, Fenczik Jevhen Csopey szótárát, tankönyveit élesen kritizálták.

Az irodalmi nyelv és a nemzetiségi hovatartozás kérdésében kialakított moszkvofil szemlélet károkat okozott a ruszin művelődésnek és iskoláztatásnak.

Csopey szótára a ruszin nyelvjárások szókincsének s az ebben a természetes ruszin-magyar népi érintkezés eredményeként bekerült hungarizmusok tanulmányozásának becses forrása lett¹⁵. A szótárírás során összegyűlt lexikai hungarizmusokat 1881-ben Csopey önálló cikkben tette közzé¹⁶, melyben Csopey elsőként elemezte a kárpátaljai ruszin nyelvjárások lexikai hungarizmusait. Az általa gyűjtött magyar jövevényszavakat tematikai-tárgyköri csoportokra osztotta, vizsgálta a ruszinban hiányzó magyar hangok szubsztitúcióját, ráirányította a figyelmet a kárpátaljai ruszin nyelvjárásokban meglévő magyar eredetű állatnevekre (zoonimákra)¹⁷. A kutatástörténetben előkelő helyet elfoglaló cikkről Kunos Ignác írt szakszerű ismertetést.

1881–84 között Csopey több tankönyvet írt, szerkesztett kárpátaljai ruszin nyelven, illetve fordított, átdolgozott ruszin népnyelvre. E tankönyvek nyelvi alapját Csopey beregi anyanyelvjárása képezi, azonban tekintetbe vette a korábbi ruszin irodalmi nyelvi hagyományokat is, amelyek nyugat-ruszin nyelvjárásokon alapultak. Ezzel magyarázzuk Csopey tankönyveiben található lemkiizmusokat, közöttük szlovakizmusokat, polonizmusokat. Csopey tankönyveinek későbbi kiadásaiban nyoma van annak, hogy az akkori szerkesztők a tankönyvek helyesírását, nyelvezetét közelíteni igyekeztek az orosz alapnyelvű irodalmi nyelvhez az ún. *jazicsije*-hez¹⁸. Szótárához hasonlóan Csopey népnyelvű tankönyveinek helyesírása: etimologiko-fonetikus: megőrzi a szóvégi *ь-t, i, ji* hangértékkel használja a *ѣ-t*, amelynek funkcióját jelentősen kibővíti; a zárt szótagú *o > i, ü, y, ы-t* *ò*-val jelöli; a szótagzáró óorosz *l-t* általában *ν*-el adja vissza; alkalmazza a *-r* grafémát; megőrzi az *и – ы*

заимствования в украинских говорах Закарпаття. Венгерско-украинские межъязыковые связи. Будапешт, 1976. 56–59.

¹⁵ Мушинка М. Листи Володимира Гнатюка до Івана Панькевича (1920–1926). Науковий збірник Музею української культури. Т. 3. Свидник. 1967. 147, 160, 162, 191, 192, 208.

¹⁶ Csopey László: Magyar szók a rutén nyelvben. Nyelvtudományi Közlemények XVI (1881): 270–295.

¹⁷ Чучка П. П. О венгерских антропонимах и зоонимах в украинских говорах Закарпаття. Вопросы финно-угорского языкознания. Вып. 3. Ред. К. Майтинская. Москва, 1965. 169–181.

¹⁸ Сабовъ Е. Христоматія церковно-славянскихъ и угрорусскихъ литературныхъ памятниковъ Въ Унгварѣ, 1893. 209; A jazicsijeről ld. Balezcky Emil: Szabó Eumén orosz nyelvtanának hangtana. Bp. 1943.

кárpáталjai ruszin nyelvjárásokban megléвó különbségét, valamint a *кы, зы, хы* кárpáталjai ruszin hangkapcsolatokat stb. A korabeli galíciai ukrán írásbeliség több helyesírási elemét átvette, de nem alkalmazta következetesen a fonetikus írásmódot, egyes könyveiben semmilyen helyzetben nem szerepel nála, pl. az *i* betű. Tankönyveiben arra törekedett, hogy azt ne csak a tanítók, de a tanulók is megértsék. Tudatában volt a jelentős кárpáталjai ruszin nyelvjárási különbségeknek. A hangtani különbségek feloldására törekedett az *ò* betűnek az etimologikus és fonetikus elv közötti kompromisszumot jelentő alkalmazásával¹⁹. A fonetikus elv alkalmazásában talán ő ment legmesszebb *Sztripszky* Hiador fellépéséig.

Csopey általában magyar, ritkábban szlovák nyelvből fordította, dolgozta át a ruszin népiskolai tankönyveket. Mivel a nyelvjárási ruszin szókinccsel nem minden esetben tudta visszaadni a fordított könyvek valóságtartalmát, egyfajta nyelvújítást vitt véghez. Az általa alkotott ruszin szavak között sok a tükörszó, tankönyvei szókincsének a műszaki élethez kapcsolódó tárgyköri-tematikai csoportjában pedig sok az idegen szó. A jegyzetekben szemléltetésül 3 részletet mutatok be, melyek a szótárból vett idézetekkel együtt bizonyos képet nyújtanak Csopey nyelvezetéről²⁰.

¹⁹ Слово переробителя. Переробитель усиловавъ съ до теперь нато, обы го не лемь панове учителѣ, ай и самѣ ученики (ошколошѣ) порозумѣти могли; на сесе буде ся змагати и надале. Зачимъ руснаки не говорятъ едновъ рѣчивъ, и въ беседѣ ихъ е розлука по вѣдѣкамъ, зато переробитель дуже просить пановъ учителѣвъ, най мають журу на тото, обы зъ дѣтьми все на домашньомъ языцѣ або такъ говорили, якъ у ѣхъ селѣ говорить ся. Дале най мѣркують на букву, у сѣй книзѣ сякъ позначену: ò, котра по вѣдѣкамъ атакъ выповѣдывае ся: ù, у, í, (ѣ); на пр. нарòдь, значить: нарùдь, нарудь, наридь и народь. Читанка 1883.

²⁰ Тогда ступивъ на тронъ П. Фердинандъ. П. Фердинандъ коханикъ иезутовъ, бивъ дуже великимъ фанатикомъ. Вòнь хотѣвъ изтерти протестанську вѣру зъ свѣта. Зато го чехы не хотѣли признати за короля, и мѣсто нього збрали собѣ V. Фридриха, пфалцскаго князя. Айбо Фридрихъ слабый, ничь невартный чоловѣкъ бивъ, и ниякъ ся не мòгъ побороти зъ Фердинандомъ. Чехы были побитѣ пиля Прагы окòвъ Бѣлоѣ Горы 1620. рока, загубили своѣ слободы. Розъяренный Фердинандъ роздеръ „корольске писмо”, занòсь иезуитовъ, протештанскихъ попòвъ прòгнавъ, и черезъ своѣ лютеѣ поступки 30. тысячь фамилий прòгнавъ изъ Чехиѣ. Водительна книга 1884. 341.

Калоидоскопъ Бруйстеръ (Brewster) англійский физикъ 1817. року вынайшовъ сю магичну цѣвку, у котрòй два або три зеркала суть пòдъ 60. градусомъ нагнуто. Черезъ нѣ повстане едень трикуть, у котрòмъ самѣ фарбленѣ мониста, або склянѣ дарабки суть, и кедь трубу потрясема, та все иншу и иншу фигуру показуе имъ. Дѣти барзь люблять сю забаву. Водительна книга 387

Годинка. Изпершу помочивъ сонця означовали часъ. Позаякъ на сонци тѣнь то росте то малѣе, та люде скоро научили ся сонцеву годинку правити. Айбо свѣтло сонцьове не все можъ раховати, та зато пакъ обернули ся дъ водянымъ и пѣсочнымъ годинкамъ. Се были сосуды, изъ котрыхъ упусчали воду або пѣсокъ, и если ся судно упорознило, та тогды ся минула една година. Годинки зъ колесами тай вѣсомъ уживали ся вже у XIV. столѣтѣ. У нашòмъ краю у Левочи (Lócse) 1526 року біла турнева годинка. Около 1650, року голландецъ Гайгенъ (Naughens) 1657 року. Водительна книга 1884. 381.

Вѣтровый млинь (Szélmalom). Тко го унайшовъ не знаеме; такъ думаютъ, же зъ всходу

Újra visszatérek Csopey értékeléséhez. Említettem, hogy a korabeli, jobbára az egyházi értelmiség köréből kikerülő moszkvofil ruszin értelmiség élesen támadta Csopey azon törekvését, hogy egy népnyelven alapuló irodalmi nyelvet teremtsen a kárpátaljai ruszinok számára. A fonetikus helyesíráshoz közelítő, népnyelvet érvényesítő Csopeynek a századfordulón, de főleg csak az államfordulat után, a Csehszlovákiához tartozó Kárpátalján voltak követői. Részben hozzájuk tartozott Volosin Ágoston is, aki pozitívan ítélte meg Csopey szótárát²¹. Kisorosz (rutén) nyelvtanában és az ehhez mellékelt viszonylag terjedelmes szójegyzékben felhasználta Csopey szótárát is²². Szabov (Szabó) Eumen a kárpátaljai ruszin nép szemszögéből károsnak tartotta, hogy Csopey és a *jazicsije*-ben író kortárs értelmiség nem találták meg a közös hangot. Éppen ezért kívánatosnak vélte, hogy nézeteik közeledjenek egymáshoz²³. A moszkvofilek szemszögéből igazságtalan, sértő kritikát fogalmazott meg Csopeyről és tevékenységéről Pavlovics Alekszander neves ruszin költő, aki egyébként számos költeményét népnyelven írta. Orosz nyelvű, kéziratban terjesztett versében Pavlovics Csopeynek nemcsak helyesírását, a népnyelvre irányuló orientálódását, hanem a hungarizmusok használatát is kritizálja²⁴. Pavlovics Alekszander verse jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy Csopey felhagyott a ruszinok nyelvére vonatkozó intenzív kutatásokkal és foglalkozásokkal.

Csopey két világháború közötti megítélése annak függvénye, hogy a róla és munkásságáról véleményt nyilvánító kutató milyen álláspontot foglalt el a ruszinok népi-nemzeti hovatarozásáról, irodalmi nyelvéről. A russzofilek lekicsinyelték vagy elítélték Csopey szótár- és tankönyvírói munkásságát²⁵, az ukránofilek üdvözölték, hogy Csopey kiadványai a

попавъ ся намъ. На всходу вже IX. столѣтїя суть вѣтровѣ млины, а найме на иранской верховинѣ. Римляне ничь не знаютъ про него. У Европу занесли го хрестоносцѣ 1040. року. Изъ Франциѣ розыйшовъ ся пакъ и по другимъ краямъ. Водительна книга 1884. 380.

²¹ Волошинъ А. О письменомъ языкѣ подкарпатскихъ русиновъ. Ужгородъ 1921. 28; Волошин А. За рідне слово: полемика з русофілами. Мукачево, 1937. 29; Корній Заклинський: Дещо про Михайла Врабеля (1866–1923). Науковий збірник Музею української культури. I. 3. Свидник 1969. 301.

²² Vö. Volosin Ágoston: Gyakorlati kisorosz (ruthén) nyelvtan. Ungvár 1907; Ungvár 1920².

²³ „Мы убѣждены, что если бѣ литераторы угро-русскихъ поразумѣли одинъ другаго, тѣмъ наибольше выигралъ бы самъ Угро-русскій народъ, желательно бы сближеніе Л. Чопея съ лучшими Угро-русскими писателями.” Сабовъ Е. Христоматія... 1893. 208–209.

²⁴ Vö. Александр Павлович: Избранные произведения. Под общей редакцией И. С. Шлепещкого. Пряшев, 1955. 51–52.

²⁵ Vö. Стрипский К. Языкъ литературной традиции Подкарпатской Руси. Ужгородъ, 1930. 8; Gerovskij G. Jazyk Podkarpatské Rusi. Ceskoslovenská vlastiveda. Díl III. Jazyk, Praha, 1934. 505–507; Bonkáló Sándor: A kárpátaljai rutén irodalom és művelődés. Pécs, 1935. 52–59; Magocsi Paul: The Language Question Among the Subcarpathian Rusyns. Carpatho-Rusyn Research Center Fairview, New Jersey, 1987. 12–14, 34; Марочи П.: Питанє языка медзи подкарпатскими Русинами. Творчосц Х. Нови Сад, 1984. 11–12.

нѣп nyelvѣн alapulnak²⁶. Ez ut6bbiakn6l nem szerepel a oroszofilek 6ltal hangoztatott abszurd 6llítás, hogy ruszin nѣpnyelv6 tank6nyveivel, a ruszin nѣpnyelv haszn6lat6ra buzdító sz6t6r6val Csopey a korabeli magyar uralkod6 oszt6lyok asszimil6ci6s politik6j6t szolg6lta. Moszkvofil 6s vulg6rmarxista 6ll6spontr6l 6rt6kelte Csopey tev6kenys6g6t K6rp6t6lja t6rt6netir6ja, Kolomijec szovjet t6rt6n6sz, aki a sz6t6rir6t a ruszinok magyarosítój6nak, „a magyar katolikus reakció k6rp6t6nt6li kiszolg6l6j6nak” min6síti²⁷. T6bb lexikogr6fia-t6rt6neti munka azt emeli ki, hogy Csopey sz6t6ra viszonylag j6l illusztr6lja a k6rp6t6ljai, s ezen bel6l f6leg a k6z6p-beregi nyelvj6r6sokat, 6s ez6rt 6rt6kes forr6sa a ruszin 6s az ukr6n t6rt6neti lexikogr6fi6nak²⁸.

Csopey ut66lete, 6letm6v6nek j6v6beni megít6l6se a k6rp6t6ljai ruszin irodalmi nyelv j6v6j6t6l is f6gg majd.²⁹

Bibliogr6fia

- АЛМАШІЙ Михайло – ПОП Димитрій – ДИМИТРІЙ О. (Сидор): Русинсько українсько-руський словарь. Ужгород, 2001.
- БЕНЕДЕК Ш. А. Русины, gens fidelissima. Ужгород, 2001.
- ЗАТЛОУКАЛ Ярослав: Земля. Европов зохабена. Убрані поезії в товмаченю Славка Слободона. Ужгород, 2002.
- КАЛИНИЧ І. Поетичні іскринки. Хуст, 2000.
- КАЛИНИЧ Іван: Сміється Верховина. Хуст, 1996.
- КАПРАЛЬ Михаїл: Подкарпатське Общество Наук Публікації (1941–1944). K6rp6t6lja Mih6ly: K6rp6t6ljai Tudom6nyos T6rsas6g. Kiadv6nyok. Ужгород, 2002. M6sodik kiad6s.
- КЕРЧА І., ПОПОВИЧ С. Материнський язык. Писемниця русинського языка. Мукачово, 1999.
- КЕРЧА Тамара: Бобалькы из попрѣм. Ужгород, 1997.
- КЕРЧА Тамара: Было ци не было. Казкы и гаданкы. Ужгород, 2003.
- КЕШЕЛЯ Дмитро: Госундрагоші. Всякоє-шліякоє. Ужгород, 1994.

²⁶ Бирчак В. Литературнѣ стремлѣня Подкарпатской Руси. Ужгород, 1921. 85–86.

²⁷ Коломиец Н. Г. Очерки по истории Закарпатья. Часть вторая. Томск 1959. 225, 233.

²⁸ Білодід І. К. (ред.): Курс історії української літературної мови. Т. І. (Дожовтневий період) 339–342; Грінченко Б. Огляд української лексикографії. ЗНТШ. Т. 66. 19–20; Москаленко Н. Н.: Нарис історії української лексикографії. Київ, 1961. 82; Горецький П. Н. Історія української лексикографії. Київ, 1963. 99–101; Штець Микола: Літературна мова українців Закарпаття і Східної Словаччини. Педагогічний збірник № І. Братислава, 1969. 6, 45; Булахов М. Г. Восточнославянские языковеды. Библиографический словарь. III. Минск.

²⁹ Az ut6bbi 6vekben megjelent, sz6momra is elérhető fontosabb k6rp6t6ljai ruszin k6nyvek adatait ld. a Bibliogr6fi6ban.

- КЕШЕЛЯ Дмитро: Державна копоня, або Листи до пана Президента. Ужгород, 1993.
- КРУДИЙ Дюла: Наші добрі Русини. З мадярського потовмачив: Ігорь Керча. Едіція Пудкарпатія 5. стишок. Ужгород, 2002.
- МЕДЕНЦІ Іван: Ты прекрасна, Верховино. Мукачево, 2002.
- ПЕТЕВФІЙ Шандор: Убрані поезії. Потовмачив Славко Слободан. Ужгород, 1998.
- ПЕТРОВЦІЙ Іван: Битангуські співанки. Русинський епос. Ужгород–Осій, 2001.
- ПЕТРОВЦІЙ Іван: Наші и нинаші співанки. Осій–Ужгород, 1999.
- ПЕТРОВЦІЙ Іван: Діалектарій або же мила книжочка русинської бисіды у віршах. Ужгород, 1993.
- ПЕТРОВЦІЙ Іван: Наші співанки. Русинська поезія. Осій–Берегово–Ужгород, 1996.
- ПИЩАЛЬНИК Роман: Молитва Русина. Стихи. Серія «Брости». кн. друга. Ужгород, 2002.
- ПОП Д. И., ПОП Д. Д. Подкарпатськы русини, їх історичні былины и легенды. Ужгород, 2001.
- ПОП Дмитрій, ПОП Дмитро: Русинський синонімічний словарь из украинськыма відповідниками. Ужгород, 2001.
- ПОПОВИЧ С., ЦИЦАК И. (ред.): Памяти А. Духновича. Мукачево, 1995.
- ПОПОВИЧ Степан: До 60-ліття од дня смерти Евменія Сабова – извісного общественного діятиля нашого краю та 100 ліття ёго Хрестоматії. Мукачево, 1994.
- ПОПОВИЧ Стефан: Поруналный русинсько-мадярсько-руско-украинський словарьчик. Ruszin–magyar–orosz–ukrán összehasonlító zsebszótár. Мукачово–Будапешт, 1999.
- СОЧКА-БОРЖАВИН В. Будителі подкарпатських русинов. Ужгород, 1995.
- СОЧКА-БОРЖАВИН В. В подбескидных долинах. Ужгород, 1996.
- СОЧКА-БОРЖАВИН В. Зазвонили в селѣ на вичурню. Проза и вершы. Ужгород, 1999.
- СОЧКА-БОРЖАВИН В. История Общества им. А. Духновича и народных домов Русинов. Ужгород, 1997.
- ТАНЧИНЕЦЬ Володимир: Тямте нас. Серія «Брости». Кн. Перва. Ужгород, 2002.
- ТУРЯНИЦЯ Іван: Рудна земле пудкарпатська. Ужгород, 1999.
- УДВАРІ Іштван: Образчыкы з історії пудкарпатських Русинув. XVIII столітіє. Изглядовання з історії культуры и языка. Ужгород, 2000.
- УТЦЮЗНИНА. Читанка про недільні школы. Зобрав, ушорив, грифично убрядив: Ігорь Керча. Уданя другое, росширеное. Ужгород, 2002.
- ФАНТИЧ Василь: Отцюзнино, русинська, християнська! Ужгород, 1997.
- ФАНТИЧ Василь: Фіглі от дохтора Василя Фантича. Ужгород, 1999.
- ФЕДЫНЫШЫНЕЦЬ Владымыр: Аванте, гарде модирны стихи на карпато-рутенському языкови. Ужгород, 2002.
- ФЕДЫНЫШЫНЕЦЬ Владымыр: Карпато-Рутены у XXI сторочі. 2-ое виданя.
- ФЕДЫНЫШЫНЕЦЬ Владымыр: Рутенійо моя, Рутенійо... Стихи на карпато-рутенському языкови. Ужгород, 2001.

ЧОРІ Юрій: И днись голя й завтра голя. (Обрядово-обичаєва поема.) Мукачево, 2002.

ЧОРІ Юрій: Словарь русинського языка. Т. I. Д–А. Ужгород, 2003.

ЧУЧКА Павло: Вичурки по баранинські. Закарпатська застільна книга у 2 томах. (Том перший і останній). Баранинці–Ужгород, 1992.

Kalendárium 1995 = Календарь Культурно-просвітительного Общества им. А. Духновича. Ред. С. Броди – В. Сочка-Боржавин. Ужгород, 1995.

Kalendárium 1996 = Календарь 1996 Общества им. А. Духновича. Ред. С. Броди. Ужгород, 1996.

Kalendárium 1996a = Наш русинсько-словацький календарь. Ред. И. Латко, В. Сочка. Ужгород, 1996.

Kalendárium 2000 = Календарь-Альманах. Мілленіум 2000. Ред. Антоній Лявинец. Будапешт, 2000.

Kalendárium 2001 = Наш чесько-русинський календар на 2001 рок. Ред. В. І. Падык. Ужгород, 2000.

KERCSA Igor: Mátyás a guszínok királya. Матяш, король Русинув. Ужгород, 2001. 2. kiadás.

VÁRNAI DOROTA

Język narodowy w służbie publicznej w dobie renesansu w Polsce i na Węgrzech

Człowiek renesansu świadomie zajmował swoje miejsce w świecie. Brał udział w tworzeniu rzeczywistości wokół siebie, był świadomy własnej mocy i wierzył w swoje nieograniczone możliwości. Z tego też względu prawdziwy humanista nie był obojętny na problemy społeczne i polityczne swojego kraju, poczuwał się do odpowiedzialności za jego losy. Pisarze renesansowi chętnie zabierali głos w sprawie idealnego kształtu państwa, idealnego władcy itp. (np. Machiawelli i jego *Il Principe*, Castiglione i *Il Cortegiano*, czy *Dworzanin polski* Łukasza Górnickiego). Polskich i węgierskich humanistów martwiły widoczne przejawy takich tendencji, które w ich mniemaniu prowadziły ku upadkowi państwa i swoją działalnością pisarską podnosili głos w obronie kraju przed katastrofą. W okresie postępującej reformacji, a potem kontrreformacji, głosy te w wielu przypadkach dotyczyły również instytucji Kościoła i spraw związanych z religią, jako podstawą moralności i cnoty obywateli państwa.

Rozważania na temat losów państwa znalazły wyraz w gatunkach publicystycznych, prozaicznych, takich jak mowy, traktaty, kazania, pisma polemiczne, które pisano w większości po łacinie, ale też i w językach narodowych. Głos w sprawach religii czy państwa zabierali również w swoich wierszach rozmaici poeci (m. in. Jan Kochanowski, Mikołaj Rej w Polsce, na Węgrzech Péter Bornemisza, Gáspár Heltai i inni). Biorąc pod uwagę pogląd Jerzego Ziomek (Ziomek 1997), że każdy utwór piśmienniczy mówiący o problemach społecznych, politycznych, obyczajowych czy religijnych jest publicystyką, trzeba stwierdzić, że znaczna część literatury polskiej i węgierskiej (polskiej może w większym stopniu), jeśli nawet nie można jej zaliczyć do czystej publicystyki, to przynajmniej pełniła funkcje publicystyczne.

Literatura renesansowa, jak wiemy, była dwujęzyczna. Łacina towarzyszyła piśmiennictwu przez całą epokę renesansu – Jan Kochanowski tworząc swe główne dzieła w języku polskim nie przestał pisać także i po łacinie – jednak z biegiem czasu coraz więcej pisarzy i coraz częściej sięgało po język narodowy. W ten sposób stopniowo wykształciła się w Polsce i na Węgrzech literatura narodowa, pisana w języku narodu, literatura będąca nośnikiem nie tylko spraw ogólnoludzkich, ale przede wszystkim narodowych, społecznych, specyficznych dla życia politycznego, społecznego i obyczajowego każdego kraju.

Jedną z form, której używali polscy i węgierscy pisarze renesansowi do wyrażenia swojego zaangażowania w sprawy państwa były gatunki prozaiczne: kazania, postylle oraz

traktaty polemiczne. Na Węgrzech w XVI wieku o sprawach państwa i religii polemizowali w swoich dziełach przede wszystkim pisarze związani z reformacją. Było ich bardzo wielu, o mniejszym i większym znaczeniu. Większość z nich, szczególnie w pierwszej połowie XVI wieku, studiowała w Krakowie. Najważniejsi spośród nich to Mátyás Bíró Dévai, Péter Juhász Meliusz czy Ferenc Dávid. Spośród wielu prozaicznych utworów i traktatów wartościami literackimi wyróżniają się dzieła Gáspára Károlyiego, autora m. in. pierwszego pełnego przekładu Biblii na język węgierski. W 1563 roku w Debreczynie, ośrodku reformacji na Węgrzech, ukazało się jego dzieło *Két könyv, minden országonak és királyoknak, jó és gonosz szerencséseknek okairól* (*Księgi dwoje o przyczynach dobrego i złego szczęścia wszystkich krajów i królów*). Podobnie, jak w Polsce Piotr Skarga Károlyi, choć nie jako katolik, a zwolennik reformacji, nawołuje naród węgierski do poprawy. Wskazuje, że przyczyną wszystkich nieszczęść jest niewłaściwy wybór wiary. Jego zdaniem sam Bóg nakłonił cesarza tureckiego do napaści na Węgry, Turcja jest Jego narzędziem, którym karze naród węgierski za to, że jego królowie nie wyznają prawdziwej wiary. „*Isten indítása nélkül még csak szivébe is nem jőne az török császárnak, hogy Magyarországot rontassa, ha... az Isten nem súgná az ő filébe, hogy felfegyverkezzék...*” (KLANICZAY 1964) (*Bez podszeptu Boga Turkowi w ogóle nie przyszłoby do głowy najeżdżać na Węgry, Bóg im szepnął by zbroili się*). Tak jak Skarga pokazuje Polakom upadek grzesznych Węgrów, którzy odwrócili się od jedynej prawdziwej wiary, tak Károlyi jako przykład przedstawia Węgom los narodu żydowskiego. Poza tym wskazuje na konieczność uznania nadrzędnej roli „książąt” w państwie, którym „lud” („község”) powinien się absolutnie podporządkować, jednocześnie jednak wylicza grzechy i winy tej nadrzędnej warstwy i nakłania „księżęta” do poprawy. Język Károlyiego jest pełen ekspresji i oratorskiego zaangażowania, dzięki czemu *Dwoje ksiąg...* można uznać za najlepsze dzieło prozaiczne literatury reformatorskiej na Węgrzech.

Myśli Károlyiego dalej rozwinął István Magyari (zm. ok. 1605) w traktacie polemicznym *Az országonban való romlásoknak okairól* (*O przyczynach upadku państw*), wydanym w 1602 roku. Na stawiane przez niego zarzuty odpowiedział wybitny przedstawiciel kontrreformacji, Péter Pázmány, na co z kolei Magyari zareagował kolejnym pismem polemicznym w 1604 roku.

Magyari wskazuje cztery grzechy, które są przyczyną upadku państwa: jednym z nich jest „bałwochwalstwo”, czyli wiara katolicka, drugim – prześladowania protestantów przez katolików, czyli agresja kontrreformacji, trzecim – „wiele okrutności” („sok gonoszság”), czyli grzechy i winy feudalnej warstwy panującej i wreszcie czwartym grzechem jest rozpущenie i zniszczenie szeregow rycerzy kresowych. Magyari nie tylko narzeka na zły

stan rzeczy, podobnie jak Andrzej Frycz Modrzewski wskazuje również program poprawy, którego niektóre punkty zgadzają się w zupełności z programem przedstawionym przez polskiego pisarza. W czwartej księdze dzieła daje wskazania, w jaki sposób mogliby Węgrzy zrzucić ze swoich karków twarde jarzmo pogańskich Turków („*a pogány törököknek kemény vas igájokat nyakunkról lerázhassuk*”). Nauki swoje wyjaśnia w trzech punktach: o małżeństwie (odnawiając ataki przedstawicieli reformacji przeciw celibatowi księży), o pokoju i o rycerstwie. Najbardziej poetycką częścią całego dzieła są wywody autora, idącego za myślami Erazma z Rotterdamu o pokoju, który jest największym dobrem ludzkiej cywilizacji. Najważniejsza wymowa księgi zawarta została w części o rycerstwie, w której, podobnie jak Andrzej Frycz Modrzewski, jest przeciwnikiem wojny, przynoszącej tylko zniszczenia i cierpienia, uznaje natomiast konieczność „sprawiedliwej wojny”, jeśli obca siła zagraża państwu. W przeciwieństwie do wcześniejszych pisarzy reformacji, którzy poprawę sytuacji Węgier widzieli w zwycięstwie reformacji, Magyari idzie dalej, dopatrując się możliwości zmiany losu narodu węgierskiego na lepsze w reformie wojska i sposobów wojowania. Dzieło swoje kończy silnie oddziałującą na wyobraźnię odbiorcy klątwą Mojżesza, ukazującą straszny los, oczekający Węgrów w przypadku, jeśli nie naprawią swoich grzechów.

Podobnie plastycznie i przekonująco, z niezwykle silnym emocjonalnym zaangażowaniem wprawnego mówcy napisane zostały *Kazania sejmowe* (Kraków, 1597) Piotra Skargi, z tą tylko różnicą, że w Polsce końca XVI wieku coraz szersze kręgi określa postępująca kontrreformacja i Piotr Skarga – jezuita – występuje o poprawę sytuacji politycznej, społecznej, religijnej i moralnej z pozycji zaangażowanego kontrreformatora. Skarga był także autorem *Kazań przygodnych* i *Kazań na niedziele i święta...* Kazania te, w zasadzie homilie, objaśniały teksty biblijne, ale znalazły się tu również kazania tematyczne (zwane także przygodnymi), które w odróżnieniu od homilii i postylli zajmowały się problemami teologicznymi, moralnymi, a także politycznymi, wskutek czego zacierała się granica między kaznodziejstwem a publicystyką polityczną. W *Kazaniach sejmowych* Skarga, podobnie jak Magyari, wymienia główne choroby trawiące organizm Rzeczypospolitej, którymi są: brak miłości do ojczyzny, „niezgoda domowa”, wyznawanie innych wyznań, zamiast religii katolickiej, brak silnej, centralnej władzy królewskiej, brak sprawiedliwych praw oraz bezkarność panująca w państwie polskim. Skarga wykorzystuje konwencję proroctwa i gromkim głosem proroków zwraca się do senatu, który jest adresatem kazań. Tak jak Magyari, pokazuje, że każde odstępstwo ludu Izraela od prawdziwej wiary ukarane było upadkiem państwa. Jako przykład przytacza również Węgry, które za heretyzm ukarał Bóg

okupacją turecką. W ukazaniu wizji upadku państwa Skarga posługuje się typowym w okresie renesansu toposem tonącego statku, który można uratować odkładając na bok własne interesy i prywatę.

Kazania tworzyło wielu polskich pisarzy. Szesnastowieczni propagatorzy reformacji (w Polsce i na Węgrzech również) często sięgali po ten sposób wypowiedzi, który w formie postylli stał się gatunkiem uprawianym nie tylko przez duchownych, ale także przez świeckich pisarzy. *Post illa verba* – po onych słowach, czyli po słowach Ewangelii – kładły silny nacisk na komentarz do Ewangelii. Spośród polskich autorów postylli wymienić należy przede wszystkim Mikołaja Reja (1505–1569); przed nim tłumaczyli i pisali postylle Bernard Wojewódka, Grzegorz Orszak czy Jan Seklucjan. Postylle Reja pt. *Świętych słów a spraw Pańskich... Kronika albo Postylla, polskim językiem a prostym wykładem też dla prostaków krótcie uczyniona...* ukazały się w Krakowie w 1557 roku, w okresie zaostrzonego ruchu egzekucyjnego i kształtowania się polskich zborów innowierczych. W *Postylli* Rej wyjaśnia istotę protestantyzmu, a także występuje przeciw kościelnym ceremoniom, obrządkom ludowym, czarom i zabobonom, uważając, że zwyczaje ludowe związane są z katolicyzmem. Rzecz ciekawa, że podobnie jak w innych utworach Reja, również i w *Postylli* pisarz ujawnia swój niezwykły dar obserwacji. Nie musiał sięgać po egzemplza, wystarczyło mu opisywać zdarzenia zaczerpnięte z polskiego dnia powszedniego. *Postylla* Mikołaja Reja cieszyła się wielkim powodzeniem, na co wskazuje fakt, że była jeszcze kilkakrotnie drukowana (1560, 1566, 1571, 1594).

Literatura węgierska epoki renesansu jest równie bogata w teksty kaznodziejskie, których autorami są przede wszystkim pisarze kalwiniści lub protestanci. Traktują one głównie o problemach teologiczno-moralnych, ale i tu znajdujemy wyraz niepokoju o losy kraju. Najwybitniejsi przedstawiciele prozy religijnej, mającej także wymiar publicystyczny to wybitni prozaicy XVI wieku: Gáspár Heltai i Péter Bornemisza.

Péter Bornemisza (1535–1584), rówieśnik Jana Kochanowskiego, to typowy przedstawiciel epoki pełnej sprzeczności, jeden z najwybitniejszych pisarzy węgierskiej reformacji. Twórczość jego, łącząca w sobie zdobycze reformacji i węgierskiego humanizmu szlacheckiego, uitorowała drogę węgierskiej literaturze renesansowej, która rozkwitła w pełni w ostatnim ćwierćwieczu XVI wieku.

Bornemisza pochodził z rodziny szlacheckiej, kształcił się za granicą, później pracował w kancelarii królewskiej, był wychowawcą na dworach szlacheckich. W 1564 roku natomiast porzucił świeckie zajęcia i wybrał powołanie kaznodziei. Spośród bogatej twórczości Bornemiszy tutaj wspomnijmy tylko o kazaniach. Pisał je przez dwanaście lat i wydał w

pięciu tomach (1573, 1574, 1576, 1578, 1579): *Ötkötetes Prédikációskönyv (Pięciotomowa księga kazań)*, a w 1584 roku wydał *Foliopostillę*. Jedna z części pięciotomowego zbioru przerosła ramy postylli i została wydana oddzielnie pt. *Ördögi kisértetek (Diable pokusy)*. Kazania i postylle Bornemiszy pełne są osobistych obserwacji oraz wyznań o sobie samym. Podobnie jak Mikołaj Rej, zamiast uciekania się do tradycyjnych przykładów, obserwuje i opisuje otaczający go świat: przed czytelnikiem otwiera się codzienny świat ówczesnych miast węgierskich, targów, pałaców, dworów szlacheckich. Odbiorca ma wgląd na całe społeczeństwo węgierskie XVI wieku. Wskutek tego autor znacznie oddalił się od tradycyjnej formy kazania, zdawał sobie sprawę, że teksty jego należy czytać, a nie wygłaszać jako kazania: „*nem mint prédikációt, hanem mint magában olvashatót úgy tarstad*” – radzi czytelnikowi, który w opisanych przez niego historiach znajdzie wiele nauk, pocieszenia, a także i zabawy (KLANICZAY 1964).

Gáspár Heltai (ok. 1500–1574) to w dziejach literatury węgierskiej jedna z najwybitniejszych postaci, chociaż z pochodzenia Sas siedmiogrodzki, a nie Węgier, a więc jego językiem ojczystym był język niemiecki. Mimo to, zapisał się w historii literatury węgierskiej jako pisarz narodowy, piszący po węgiersku. Heltai swoją twórczością literacką w niemałym stopniu przyczynił się do rozwoju węgierskiego języka literackiego oraz m. in. do rozwoju prozy fabularnej, pisanej w tym języku.

W przypadku Heltaiego widoczny jest wyraźnie wpływ reformacji na rozwój literatury pięknej w języku ojczystym. Gdyby nie reformacja, prawdopodobnie Heltai nigdy nie nauczyłby się języka węgierskiego, a literatura węgierska byłaby znacznie uboższa. Z początku ksiądz katolicki, skłonił się ku naukom Marcina Lutra, zgodnie z którymi lud należy nauczać w jego własnym języku. Heltai został plebanem w mieście, w którym większość mieszkańców mówiła po węgiersku, tak więc – chcąc być w zgodzie z naukami Lutra – mając trzydzieści sześć lat nauczył się języka węgierskiego. W ten sposób, przyjmując idee reformacji, z katolickiego księdza stał się węgierskim pisarzem. W 1543 roku wyjechał na studia do Wittenbergi. Po powrocie do Kolozsváru do śmierci działał tam jako pastor protestancki. Poza tym na szeroką skalę prowadził również działalność drukarską. Warto podkreślić, iż saskiego pochodzenia Heltai, rozpoznał zapotrzebowanie miejscowego rynku na książki węgierskie. Potrzeby czytelnicze żyjących tu Sasów były bowiem zaspokajane przez drukarnie w Niemczech, tak więc Heltai w pierwszym rzędzie skupił swoją działalność na zaspokojeniu zapotrzebowania Węgrów. Jego drukarnia stała się najbardziej produktywną oficyną węgierską XVI wieku. Książki, które wychodziły z jego warsztatu pisane były lub tłumaczone i redagowane głównie przez niego. We wszystkich tych dziełach w dodatku

stosował konsekwentne zasady ortograficzne, co dzięki rozpowszechnieniu jego prac odniosło niemały wpływ na regulację ortografii węgierskiej.

Pracę literacką, podobnie do innych pisarzy protestanckich tego okresu, rozpoczął od napisania katechizmu (1550). Poza tym był autorem modlitewnika oraz innych prac religijnych. Talent pisarski Heltaiego natomiast przejawiał się przede wszystkim w jego traktatach społeczno-obyczajowych oraz w prozie fabularnej, a także w pracach o charakterze historycznym.

Heltaï jest autorem dwóch traktatów dydaktycznych i polemicznych, w których wychodzi poza ścisłe ramy tego gatunku i wypełnia je elementami literackimi. Pierwszy z nich to *Dialog (Az részégnek és tobzódásnak veszedelmes voltáról való dialógus)*, wydany w 1552 roku. Jest to dość wolna przeróbka niemieckiego traktatu Sebastiana Francka na temat niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą pijaństwo. W *Dialogu* Heltaiego rozmawiają na ten temat dwaj mieszkańcy z Kolozsváru. Jeden z nich, prowadzący trzeźwy tryb życia, przez tydzień codziennie poucza drugiego o straszliwych niebezpieczeństwach czyhających na tych, którzy bez granic pogrążają się w alkoholu i rozpuście. Jednocześnie utwór ten, podobnie jak *Krótką rozprawę między trzema osobami, Panem, Wójtem a Plebanem* Mikołaja Reja, służy krytyce feudalnej warstwy rządzącej i jej skłonności do przepychu i hulawczego życia, jako że to właśnie, zdaniem autora, jest jedną z przyczyn anarchii społecznej i bezprawia panującego w kraju. Heltaï jako patrycjusz, przedstawiciel mieszczaństwa, występuje przeciw wszystkim zjawiskom naruszającym porządek i pokój. Dlatego też i w *Dialogu*, i w innych swoich utworach bierze w obronę także chłopów pańszczyźnianych, wykorzystywanych przez panów feudalnych. Zwraca szczególną uwagę na moralność mieszczańską, przestrzega mieszczan przed naśladowaniem pompy renesansowej, tak lubianej przez warstwę rządzącą, tłumacząc, że w ich własnym interesie leży trzeźwe, rozważne i umiarkowane życie, gdyż tylko taki tryb życia gwarantuje dobrobyt. *Dialog o pijaństwie* mówi więc przede wszystkim o problemach mieszczaństwa i dla niego został też napisany. Omawia problemy społeczne, a nie teologiczne, w czym właśnie przejawia się jego nowość w stosunku do utworów pozostałych pisarzy protestanckich.

Nawiązując do polskiego dydaktyka – gawędziarza, Mikołaja Reja, którego język i w *Krótkiej rozprawie...* i w innych parenetycznych utworach (*Żywot człowieka poczciwego*) jest niezwykle ciekawy, żywy, pełen kolorowych obrazów wziętych z życia, przedstawiających codzienną rzeczywistość owych czasów, można stwierdzić, że podobne wartości reprezentuje język Heltaiego. Odbiega on bowiem od szarego, surowego i „purytańskiego” języka współczesnych mu kaznodziejów, jest nadzwyczaj obrazowy, pełen kolorowych

wyrażeń i przysłów, urozmaicających tok rozważań. Dydaktyzm Heltaiego nie nudzi, pełen jest humoru, a gawędziarstwo jego pociąga czytelnika, który jak gdyby przysłuchiwał się ciekawej rozmowie, a nie wysłuchiwał kazania o moralności.

Inny traktak Heltaiego – *Siec (Háló)*, wydany w 1570 roku – to przekład łacińskiego dzieła Gonsalviusa Reginaldusa, w którym autor przedstawia straszliwą działalność hiszpańskiej inkwizycji. Tłumaczenie przeplata częściami odnoszącymi się do rzeczywistości węgierskiej, twierdzi, że tam, gdzie władzę ma papież i jego kaci („hóhéri”), tam człowiek nie może być wolny. Według Heltaiego, reprezentującego protestanckie poglądy na historię, dwie twierdze węgierskie – Gyula i Szigetvár – dostały się w ręce tureckie dzięki antyprotestanckim zamiarom papistów, zwolenników papieskiego Antychrysta.

Obok wyżej wspomnianych gatunków jedną z ulubionych form literatury renesansowej były „zwierciadła życia” (*speculum vitae*), przedstawiające normy i postulaty ideału człowieka, dające najczęściej obraz człowieka określonego stanu, postulujące kształt i sposób życia, wynikający z obowiązków związanych z pochodzeniem. Do najbardziej znanych w literaturze europejskiej dzieł tego typu należy *Il Principe (Książę)* Machiavellego, wydany pośmiertnie w 1531 roku, oraz *Il Cortegiano* Baltazara Castiglione. Utwory o podobnym charakterze znajdziemy także w literaturze polskiej i węgierskiej. Są to w większości tłumaczenia dzieł innych pisarzy europejskich. Na traktacie niemieckiego pisarza, Reinharda Lorichiusa, *O wychowaniu książąt* wzorował się tłumacz i poeta łaciński Stanisław Koszutski (zm. 1559), który w 1558 roku wydał *Księgi o wychowaniu i ćwiczeniu każdego przełożonego*, a także przetłumaczył dzieło Cyncerona – *O powinnościach wszech stanów ludzi księgi troje*. Dzieło Hiszpana, Fryderyka Cerioli, przetłumaczył na język polski pt. *Rada pańska* (za pośrednictwem włoskim) Jakub Górski. Wzorem władcy był także *Fidelis subditus (Wierny poddany)* Stanisława Orzechowskiego, który autor zadedykował Zygmuntowi Augustowi.

Oryginalnym polskim dziełem jest napisane po łacinie dzieło Wawrzyńca Goślickiego (ok. 1530–1607) pt. *De optimo senatore libri duo (O doskonałym senatorze ksiąg dwoje)*, wydane w Wenecji w 1568 roku, później w Bazylei (1593), a także dwukrotnie w Anglii (1598 i 1607). Widać więc, że dzieło polskiego autora znane było i popularne w Europie. Zakłada się nawet, jakoby znał je Szekspir, i że jemu zawdzięcza Poloniusz, intrygant dworski z *Hamleta*, swoje imię.

Najważniejszym dziełem jednego z wybitnych pisarzy polskich, głęboko przenikniętego ideami renesansowego humanizmu, Łukasza Górnickiego (1527–1603) jest *Dworzanin polski* (Kraków, 1566), oryginalna przeróbka *Il Cortegiano* Baltazara Castiglione, przedstawiająca

idealnego dworzanina. W *Dworzaninie polskim* Górnicki przedstawia obraz doskonałego „dworznego” człowieka (mężczyzny i kobiety). Człowiek dworny powinien przede wszystkim brać udział w życiu publicznym kraju. Rozważania na ten temat przebiegają w formie dialogu, „gry rozmownej” osób rzeczywiście istniejących i historycznych. Rzeczą godną uwagi w *Dworzaninie* jest obrona języka polskiego. Wywody Górnickiego na ten temat wydają się wciąż aktualne. Pisze m. in., że „gdzie jest dobre słowo polskie, tam źle czyni, kto łacińskie miasto niego kładzie”. W obecnych czasach język również zaśmiecany jest zbyt technicznymi angielskimi wyrazami i wyrażeniami, czego zgodnie z zaleceniami staropolskiego pisarza powinniśmy unikać.

Inny wzór – człowieka poczciwego – dał w pomieszczonym w *Żwierciadle Żywocie człowieka poczciwego* (1567/1568) Mikołaj Rej. Podczas, gdy Górnicki wychodzi z nowatorskiej humanistyczno-renańskiej tradycji, Rej – typowy polski szlachcic – kontynuuje raczej tradycje średniowieczne, kreśli obraz człowieka poczciwego zgodnie z duchem tradycjonalizmu. Dzieło Reja wyrosło z jego własnych doświadczeń, a także doświadczeń jego szlacheckiego otoczenia, jest swoistym podsumowaniem życia polskiej prowincji w XVI wieku. Rej wyraził tendencje, panujące powszechnie wśród ówczesnej szlachty, tendencje prowadzenia spokojnego, cnotliwego życia, z dala od problemów pogoni za fortuną, której przeciwstawiał cnotę. W *Żywocie człowieka poczciwego* autor kładzie nacisk na moralny porządek, który powinien cechować życie człowieka i jego stosunek do świata.

W literaturze węgierskiej, w końcowej fazie renesansu, również pojawiają się „zwierciadła”, choć wydaje się, że wzorów osobowych na taką skalę, jak *Dworzanin* Górnickiego literatura węgierska nie wydała. Zwierciadła węgierskie związane są głównie z kulturą dworską oraz z idealnym władcą. Nie znajdziemy w nich Rejowskiego „człowieka poczciwego” – ideału szlachcica, ziemianina. Węgierska literatura, w przeciwieństwie do polskiej, odzwierciedla głównie kulturę dworską, rycerską i religijną. Za wzór tego typu dzieł posłużył Węgrom fikcyjny życiorys Marka Aureliusza, pióra Hiszpana Antonia Guevary z 1529 roku. Utwór ten dostał się na Węgry nie w hiszpańskim oryginale, a w łacińskim tłumaczeniu Niemca Johanna Wanckela, pt. *Horologium principum*. O popularności tego utworu świadczy fakt, iż Kristóf Lackner wydał w 1625 roku małą łacińską antologię wybranych z niego aforyzmów (*Aphorismi politici...*), a tłumaczenia na język węgierski podjęło się dwóch pisarzy. Pierwszy z nich, János Draskovich (zm. 1613) przełożył na węgierski drugą część książki pt. *A fejedelmek órájának második könyve* (Graz, 1610), natomiast pierwszą i trzecią część przełożył kalwinista András Prágai (zm. 1636). Dołączając do nich tłumaczenie drugiej księgi, całość wydał w Bártfie w 1628 roku pt. *Fejedelmek serkentő órája*. Autorzy i

wydawcy (György Rákóczi, późniejszy książę Siedmiogrodu) zamierzali przedstawić wykształconym węgierskim czytelnikom, a przede wszystkim dworzaninom kodeks „ludzi dwornych”. Wymowa moralna tego dzieła jest silnie stoicka, a dzięki stylowi uznana została w całej Europie za jeden z wczesnych wzorów prozy manierystycznej.

Obok tego dzieła należałoby jeszcze wymienić utwór Jánosa Füsüsa Patakiego, napisany w 1622 roku, pt. *Királyoknak tüköre* (Bártfa 1628) (*Zwierciadło królów*). Autor zadedykował swoje dzieło, w którym prowadzi rozważania na temat zalet książęcych, Gáborowi Bethlenowi, księciu Siedmiogrodu. Było to do pewnego stopnia dzieło propagandowe, mające przekonać protestancką szlachtę Królestwa Węgierskiego do zachowania wierności Bethlenowi. Scholastycznym wywodom autora towarzyszy manierystyczna symbolika: np. insygnia królewskie symbolizują prawo i sprawiedliwość, a dwanaście drogich kamieni – dwanaście zalet książęcych.

Piśmiennictwo polskie i węgierskie doby renesansu cechowało głębokie zaangażowanie pisarzy w sprawy i problemy publiczne. Troskę o kraj wyrażali oni w różnych gatunkach humanistycznej publicystyki, początkowo po łacinie, z czasem, jak to wyżej zostało przedstawione, posługując się językiem narodowym, który stał się ważnym narzędziem w formowaniu świadomości odpowiedzialnych obywateli tej epoki. Problematykę moralności, wyznania, obowiązków wobec państwa, spraw społecznych podejmowali nie tylko pisarze publicyści, ale i najwybitniejsi reprezentanci renesansowej literatury pięknej.

Literatura

A magyar irodalom története 1600-ig. Szerk. Klaniczay Tibor. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.

A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig. Szerk. Klaniczay Tibor. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.

BALÁZS J. Sylvester János és kora. Budapest, 1958.

D. MOLNÁR I. Lengyel irodalmi kalauz. A kezdetektől 1989-ig. Széphalom Könyvműhely, 1997.

KARDOS T. A magyarországi Humanizmus kora. Budapest 1955.

KLANICZAY Tibor: Problem renesansu w literaturze i kulturze węgierskiej, In: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. 6. 1961. T. 10. 1965.

KLANICZAY Tibor, SZAUDER József, SZABOLCSI Miklós: *Kis magyar irodalomtörténet*. Gondolat, Budapest, 1965. [Po polsku: *Historia literatury węgierskiej*. Zarys. Wrocław, 1966.]

KLEINER J., MACIĄG Wł. *Zarys dziejów literatury polskiej*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972.

- LICHAŃSKI J. Z., ŁUKASZ Górnicki: Sarmacki Castiglione. Wydawnictwo DiG. Warszawa, 1998.
- SKARGA P. Kazania sejmowe. Opracował Janusz Tazbir przy współudziale Mirosława Korolki. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1995.
- Studia porównawcze o literaturze staropolskiej. Red. T. Michałowska i J. Ślaski. Wrocław–Warszawa, 1980.
- ŚLASKI J. Literatura staropolska a literatura starowęgierska. In: Literatura staropolska w kontekście europejskim. Związki i analogie. Red. T. Michałowska i J. Ślaski. Warszawa–Wrocław, 1977.
- VARJAS B. Początki węgierskiego drukarstwa i krakowskie druki w języku węgierskim. In: Studia z dziejów polsko-węgierskich stosunków literackich i kulturalnych. Red. I. Csapláros i J. Reychman. Warszawa, 1969.
- ZIOMEK J. Renesans. Seria: Wielka Historia Literatury Polskiej. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1997.

ZOLTÁN ANDRÁS

Ország szavunk kelet-európai összefüggései

Az alábbi dolgozat még az 1980-as évek elején íródott, de akkor nem jelent meg, csupán rövid lengyel nyelvű összefoglalása látott napvilágot egy konferenciakötetben (ZOLTÁN ANDRÁS, *Węgierskie orsząg, polskie państwo, rosyjskie gosudarstvo*: A lengyel nyelv és irodalom magyarországi kutatásairól 1985. március 19–20. között tartott tudományos anyaga 4. Szerkesztő BAŃCZEROWSKI JANUSZ. Budapest: Lengyel Tájékoztató és Kulturális Központ 1986. 181–185). Az immár mintegy húsz éves kéziratot átnézve úgy látom, hogy gondolatmenete és következtetései tekintetében ma is megállja a helyét, csupán a lengyel *państwo* és az orosz *государство* összefüggéseit időközben nagyobb nyelvtörténeti anyagon részletesebben is kidolgoztam, továbbá e korai cikk végén még csak hipotézisként megfogalmazott sejtésemet az orosz *государь* < *госнодарь* ‘uralkodó’ nyugatorosz eredetéről később sikerült bizonyítani (vö. A. ZOLTÁN, *Polskie państwo a rosyjskie gosudarstvo*: Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, *Filologia Rosyjska* 10 [1982], 111–115; А. ЗОЛТАН, К предыстории русск. *государь*: *Studia Slavica Hung.* 29 [1983], 71–110; А. ЗОЛТАН, Из истории русской лексики. Budapest: Tankönyvkiadó, 1987. 26–50), amit a nemzetközi kutatás is visszaigazolt, vö. pl. IAROSLAV ISAJEVYCH, *Early Modern Byelorussia, Russia, and Ukraine: Culture and Cultural Relations*: *Journal of Ukrainian Studies* 17 (Edmonton, 1992), 22–23, CLAUDIO SERGIO INGERFLOM, *Oublier l’état pour comprendre la Russie? (XVI^e-XIX^e siècle)*, *Excursion historiographique*: *Revue des Études Slaves* 66 (Paris, 1994), 127–128; Б. А. УСПЕНСКИЙ, Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998, 335, 550, 668; WERNER LEHFELDT, *Zur Kopiertätigkeit der Diaken des Moskauer Gesandtschaftsamts: Ein Beitrag zur Geschichte der russischen Kanzleisprache*: *A Centenary of Slavic Studies in Norway: The Olaf Broch Symposium, Papers*, Oslo 12–14 September 1996. Edited by JAN IVAR BJØRNFLATEN, GEIR KJETSAA, TERJE MATHIASSEN. Oslo: The Norwegian Academy of Science and Letters, 1998, 164; OLEG KHARKHORDIN, *What is the State? The Russian Concept of gosudarstvo in the European Context: History and Theory*, *Studies in the Philosophy of History* 40 (Oxford–Boston, May 2001), 213, 217; ОЛЕГ ХАРХОРДИН, Что такое «государство»? Русский термин в европейском контексте:

Понятие государства в четырех языках. Сборник статей. Под ред. О. ХАРХОРДИНА. Санкт-Петербург; Москва: ЕУСПб, Летний Сад, 2002 (= Труды факультета политических наук и социологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Выпуск 6), 166–169.

Valószínűleg azért tettem félre megírása után ezt a cikket, mert bele kellett volna dolgozni az orosz *государь* < *госнодарь* és *государство* eredetére vonatkozó új adatokat, ami viszont egy magyar nyelvű és magyar közönségnek szánt tanulmány kereteit szétfeszítette volna, ezért inkább az ezekre összpontosító idegen nyelvű tanulmányok közlését szorgalmaztam, hogy később majd ezekre utalva térhessek vissza a magyar *ország* szó kelet-európai összefüggéseire. Akkor ez elmaradt, de nemrég megtaláltam a régi kéziratot, s most ezzel a kis magyarázattal közzéteszem Hollós Attilának ajánlva, akivel etimológiai ötleteimet sokszor megbeszéltem, s akinek értékes megjegyzéseit több tanulmányomban is hasznosíthattam.

(2003)

* * *

A tükörszavak, tükörjelentések, tükörkifejezések csaknem észrevétlenül gazdagítják a nyelv szókincsét, míg a jövevényszavak „idegensége” a beszélők számára – az anyanyelvétől eltérő fonetikai és morfológiai jegyek alapján – megjelenésük után még jó ideig nyilvánvaló, a tükörszavak idegen volta – mivel idegen minták hatására ugyan, de az anyanyelv morfémaiból épülnek fel – vagy egyáltalán nem tudatosul a beszélőkben (pl. a kétnyelvűség körülményei között, spontán módon kialakuló tükörszavak esetén), vagy pedig (mint a művi úton, fordítás során, vagy tudatos purista „nyelvtisztító” tevékenység eredményeképpen létrejövő tükörszavak esetén) viszonylag hamar – egy-két emberöltőn belül – feledésbe merül. Így például a magyarban a *matéria* szó idegenségét minden beszélő érzi, noha ez a szó már a XVI. század óta használatos nyelvünkben (TESZ 2: 861), míg *anyag* szavunk idegen volta, amely a fenti latin *matéria* tükörszava, korántsem ennyire nyilvánvaló, pedig a szó csupán a XVIII. század végén jött létre (TESZ 1: 160).

A tükörszavak ezért nehezebben azonosíthatók, mint a jövevényszavak, s kutatásuk is elmaradt a jövevényszavakétól (a kérdés irodalmáról lásd Kiss Lajos: Szláv tükörszók és tükörjelentések a magyarban. NytudÉrt. 92. sz. Budapest, 1976. 3–5). Ez többek között abban is megmutatkozik, hogy bármely európai nyelv etimológiai szótárát átnézve viszonylag pontos képet kapunk az illető nyelv jövevényszó-állományáról, azonban számos olyan szó

szerepel ezekben a szótárakban önálló belső fejleményként, amelyeknek azonos struktúrájú megfelelőik vannak esetenként számos más közelebbi vagy távolabbi nyelvben is. Természetesen mindig fennállhat a párhuzamos képzés lehetősége is, de különösen a kultúr-
szavak esetében többnyire egymás fordításáról van szó, vagy legalábbis ezt a lehetőséget is meg kell vizsgálni.

Az orosz *государство* ‘állam’, a lengyel *państwo* ‘ua.’ és a magyar *ország* „belső formájának” feltűnő egybeesésére már többen többen felfigyeltek (vö. TESz 2: 1095). Legutóbb KISS LAJOS (NytudÉrt. 92: 139–140) foglalkozott ezzel a kérdéssel abból a szempontból, hogy a magyar szó létrejöhetett-e valamely szláv szó tükörszavaként. KISS LAJOS megállapította, hogy a szláv nyelvek szóba jöhető szavai csupán a XV. századtól kezdve jelennek meg az írott nyelvemlékekben, míg a magyar *ország*, illetve ómagyar előzménye (*uruszág*) már a XII. századból ismert. Ennek alapján KISS LAJOS arra a következtetésre jut, hogy „a magyar *ország*-ot nem tarthatjuk szláv hatásra keletkezett tükörszónak. Szemléleti háttere azonban ugyanaz, mint a lengyel *państwo* és az orosz *государство* szavaké”. E megállapítás első felével feltétlenül egyet kell értenünk, második fele azonban véleményem szerint kiegészítésre szorul annyiban, hogy a közös szemléleti háttér nem véletlen.

Tekintettel arra, hogy a magyar *ország* (R. *uruszág*) és a lengyel *państwo* ‘állam, uradalom’ (mindkettő jelentése tkp. ‘az a terület, amelyre valakinek az uralma kiterjed’) a feudális viszonyok kialakulásával, a feudális állam szervezetével kapcsolatos szó, márpedig a feudális állam mindkét országban nyugat-európai minták alapján szerveződött meg, közrejátszhatott kialakulásukban egy közös nyugat-európai minta, s a magyar *ország* és a lengyel *państwo* lehet párhuzamos tükörszóalkotás egy harmadik nyelv azonos struktúrájú szaváról. Ez a közös minta mind a magyar, mind pedig a lengyel számára igen kézenfekvő módon lehetett a középkori latin *dominium* ‘uradalom, birtok’ (BARTAL 227), *dominicum*, *domanium*, *dominatio* ‘ua.’ (DuC., III, 152, 165, 171, 172–173), *dominium*, *domenium* ‘ua.’ (SĽacŚr III, 835–838), valamint a német *Herrschaft* (kfn. *hêrschaft* ‘herrenwürde, herrenmacht; recht und besitzung eines herrn, herrschaft, obrigkeith. amt u. gebiet; versammelte herren, vornehme gesellschaft’: M. LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* I, Leipzig, 1872, 1261–1262). A latin mellett a német mintával annál is inkább számolnunk kell, mivel a német szónak a magyar és a lengyel szó további régi jelentéseivel is vannak párhuzamai: a magyar *ország* korábban (XV. sz.) ‘uralkodás’-t is jelentett (TESZ, i. h.), valamint közvetett módon feltételezhető, hogy gyűjtő jelentése – ‘az urak összessége > előkelő kíséret’ – is volt (csak ebből származhat ugyanis a lengyel *orszak* ‘díszkíséret’, szerb-horvát R. *rusag* ‘az urak összessége a középkori Boszniában’ (KISS L., i. h.); mindezekkel a jelentésekkel a német szó

már a középfelnémet korszakban rendelkezett (vö. LEXER: Taschenwb. 81; DudenEtym. 263). Ugyanez vonatkozik a lengyel *państwo* gyűjtő jelentéseire is. További párhuzam a kfn. *herrschaften* ‘regieren, beherrschen (M. LEXER, Handwörterbuch..., I, 1262) igei származék, vö. magyar R. *országol* (a XIV. sz. óta, TESz., i. h.) ésa lengyel R. *państwować* ‘ua.’ (VarsóiSz. IV, 44).

A fentiek alapján eléggé bizonyosra vehető, hogy a magyar *ország* és a lengyel *państwo* szerkezeti hasonlósága nem csupán az azonos szemléleti háttér okozta párhuzamos képzés következménye, hanem mindkét nyelven a latin *dominium* és a kfn. *herrschaft* tükörfordításáról van szó. A tükörszó-alkotás mechanizmusát jól megvilágítja, hogy a XVI. században – amikor az *ország*_szóképzési struktúrája már nyilván elhomályosult s az eredetileg mintáihoz hasonlóan többjelentésű szó mai jelentésében stabilizálódott – a *dominium* magyarítására ‘birtok, birtoklás’ jelentésben az *uraság* szó segítségével is sor került, vö. 1592/1594: „[...] az haznak *dominiumat vrasagat*... az en eörökseget kezemben kewanom az teörveniteöl adatnj” (SZT. II, 461).

Míg a m. *ország* és a le. *państwo* esetében – tekintettel arra, hogy a latin és a német mindkét nyelvre egyaránt, jelentős hatást gyakorolt – ez a magyarázat különösebb nehézség nélkül alkalmazható és valószínűnek is látszik, korántsem ilyen nyilvánvaló az orosz *зосьдáпсѣо* esetében. Közvetlen latin vagy német hatással itt aligha számolhatunk. Tekintettel arra, hogy az or. *зосьдáпсѣо* megjelenésének és elterjedésének a korában a latin és a német jövevényszavakat zömmel a lengyel közvetítette az orosz felé, érdemes megvizsgálni a le. *państwo* és az or. *зосьдáпсѣо* egymáshoz való viszonyát időrendi és szóképzési-jelentéstani szempontból. Ehhez alaposabban meg kell vizsgálni, illetve ki kell egészíteni a le. *państwo* és az or. *зосьдáпсѣо* első előfordulására KISS LAJOS (i. h.) által idézett adatokat, mert azokból az a következtetés vonható le, hogy mindkét szó egyaránt a XV. században bukkan fel, ami nem egészen pontos.

Ami a le. *państwo*-t illeti, az az ólengyel nyelvemlékekből valóban csak a XV. századtól mutatható ki (SlStp. VI, 35), viszont már a XIV. században (1388) megvan az óukránban ‘az uralkodó fennhatósága alá tartozó terület, az uralkodó földbirtoka’, ‘uralkodás’, ‘az urak összessége’ (SSUM. 2, 124) – tehát a le. *państwo* (és a m. *ország*) régi jelentéseivel teljesen megegyező – jelentésekben. Az óukrán *напсѣо* nem lehet más, mint lengyel jövevényszó, hacsak nem helyezkedünk T. LEHR-SPLAWIŃSKI nyomán arra az álláspontra, hogy az ukránban a *нап* ‘úr’ közös ukrán–nyugati szláv izoglosszát alkotó ősszláv elem lenne (T. LEHR-SPLAWIŃSKI, *Wzajemne wpływy polsko-ruskie w dziedzinie językowej: Studia szkice wybrane. Seria 2. Warszawa, 1966. 141*), ami már csak azért sem valószínű, mivel a

lengyelben a régebbi, ósszláv eredetű *gospodzin* ‘úr’ kiszorítása a *pan* által kimutathatóan cseh hatásra ment végbe (vö. M. BASAJ, *Bohemizmy w języku pism Marcina Krowickiego*. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1966. 60); más helyütt egyébként maga LEHR-SPLAWIŃSKI is lengyel jövevényszavakként kezeli az ukr. *пан, пани, паніч* szavakat (vö. T. LEHR-SPLAWIŃSKI, *Stosunki pokrewieństwa języków ruskich: Studia i szkice wybrane*. Warszawa, 1957. 267). Végeredményben tehát ez is egy olyan eset, amikor egy lengyel szó – annak következtében, hogy Lengyelországban a középkori írásbeliség túlnyomórészt latin nyelvű volt – előbb jelenik meg az óukrán vagy az óbelorusz nyelvemlékekben már lengyel jövevényszóként, mint magukban az ólengyel nyelvemlékekben, s ezt a körülményt a lengyel szótörténetben figyelembe kell venni (vö. ANDRÁS ZOLTÁN, *Wczesne zapożyczenia polskie w języku rosyjskim a polska leksykografia historyczna: AnnBpL. IX [1978], 211–219*)¹.

Ami viszont az or. *государство* megjelenésének idejét illeti, az egyetlen XV. századi (1431./XVI. sz., SREZNEVSKIJ I, 572) és ŠANSKIJ (EtSl. I/4, 150) által is kritikátlanul közölt adatról már ČERNYCH magállapította, hogy abban még nem ‘egységes hatalom fennhatósága alá tartozó terület’-ről, hanem ‘fejedelmi hatalom’-ról van szó (П. Я. ЧЕРНЫХ, *Очерк русской исторической лексикологии*. Москва 1956, 113–114). Hasonló a helyzet a – szintén XVI. századi másolatban fennmaradt – Vologda-permi évkönyv 1469-es bejegyzésének (Palailogos Sophia, az utolsó bizánci császár unokahúga és III. Iván moszkvai nagyfejedelem házasságkötésének diplomáciai előkészítéséről szóló) alábbi részletében: «Прииде из Рима от гардинала Висариона Грекъ Юрьи именем к великому князю с листомъ, в нем же писано, что: „есть в Риме деспота Яморѣиского Фомы Ветхословца от царства Костянтина града дщерь его София именем, православная христьянка. Аще восхощещи поняти уя, то аз учиню в твоём государствѣ.”» (Вологодско-Пермская летопись. Полное собрание русских летописей, т. 26. Москва–Ленинград, 1959. 225). А в твоём государствѣ kifejezés jelentése itt nyilvánvalóan ‘a te nevedben’, ‘a te hatalmadban’. Ez a jelentés (‘uralkodói hatalom, uralkodás’) a XVI–XVII. század folyamán is kimutatható, vö. pl. (1515:) „Того же лѣта 23, въ десятое лѣто государства великого князя Василья Ивановича всеа Русии, подписана бысть соборная церковь большая на Москвѣ” (Sl. XI–XVII vv., 4, 108) – ‘[...] uralkodásának tizedik évében’. А XVII.

¹ Később részletesebben írt az ilyen esetekről: ZSUZSANNA RÁDULY, *Jezyk ukraiński jako dodatkowe źródło polskiej leksykologii historycznej: Polono-Hungarica 6*. Szerk. BAŃCZEROWSKI Janusz. Budapest: ELTE, 1992. 72–76.

században ez a jelentés kiveszik, és a *государство* szó mai ‘ország, állam’ jelentésében válik általánossá.

Már ČERNYCH (i. h.) felhívta a figyelmet arra, hogy az or. *государство* ‘terület’ jelentésére a biztos és nagy számú adatok a XVI. század végén és a XVII. század elején kezdenek felbukkanni. A „zavaros idők” folyamán az egyes részfejedelemségeket is *государство*-nak nevezték, majd a központi hatalom újbóli megerősödése után szilárdul meg a szó használata ‘egységes hatalomnak alárendelt ország’ jelentésben. Tehát az orosz *государство* mai jelentése gyakorlatilag a XVII. század első felében alakul ki, míg a lengyel *państwo* hasonló jelentésben már legalább a XIV. század óta használatos.

A nyugatorosz (óukrán-óbelorusz) kancelláriai nyelvben és a diplomáciai levelezésben a lengyelből átvett *панство* igen gyakori a XV–XVI. század folyamán mind területi (‘az uralkodó fennhatósága alá tartozó terület, az uralkodó földbirtoka’), mind átvitt (‘hatalom, birtokjog’), mind pedig gyűjtő (‘az urak összessége’) jelentésben (vö. SSUM., i. h.). A diplomáciai levelezéssel a *панство*_területi jelentésben bekerül a nagyorosz nyelvemlékekbe is, vö. (1490:) „И докончание и присягу нам дали служити им нам и нашему *панству*, великому княжеству Литовскому” (В. М. ТАМАНЬ, Полонизмы в языке русских памятников XVI в.: Ученые записки Ленинградского Государственного университета № 267, Серия филологических наук, выпуск 52. Ленинград 1960, 119). Tehát a lengyelből ukrán–belorusz közvetítéssel átvett *панство* ‘ország, állam’ a nagyorosz írásbeliségben is egy évszázaddal korábban jelenik meg, mint a *государство* azonos jelentésben, de csaknem egy fél évszázaddal megelőzi a *государство* jelenleg ismert abszolút első (mint említettük, ‘uralkodói hatalom, uralkodás’ jelentésű előfordulását is. A *панство* – szintén a Litván Nagyfejedelemségre vonatkozóan – előfordul Rettegett Iván levelezésében is (Таман’, i. h.). A diplomáciai levelezésen kívül a szó a XVI. századi közvetlen lengyel–orosz érintkezések során szóbeli átvétel útján is terjedhetett, amiről a Báthory István pszkovi hadjáratáról szóló elbeszélés is tanúskodik, ahol a szó – a lengyel viszonyokra vonatkoztatva – ‘uradalom, birtok’ jelentésben fordul elő: „Киждо по своим отчинам и *панством* роз[ъ]ежжаитесь”; „и тако распутив их, коегождо на свое *панство*” (Повесть о приходе Стерана Батория на Псков. Подготовка текста и статьи В. И. МАЛЫШЕВА. Москва–Ленинград 1952, 45). Ugyanitt előfordul a *панствовати* (< le. *państwować*) igei származék is, inkább ‘uraskodik’, semmint ‘uralkodik’ jelentésben: „Имущии жены и хотящии с ними во Пскове *панствовати* [...]”.

Ezzel párhuzamosan a nyugatorosz kancelláriai nyelvben, ott tehát, ahol a *панство* jövevényszóként már régen meghonosodott, megjelennek hasonló jelentésben a *господарь* ~

государь szó *-ство* képzős származékai is. Az óukrán szótár adatai szerint mindkét forma a XV. század végén bukkan fel ‘állam, ország’ jelentésben, vö. (Vilna, 1498:) „прыказуегть вамъ: которыхъ онъ пословъ своихъ пошлетъ до великого князя Ивана Васильевича, штобы есте тыхъ его пословъ изъ ихъ слугами добровольне пропускали по нашому *господарству*” (SSUM. I, 254); (Vilna, 1494: „A hranica naszomu *hosudarstwu* welikomu kniazstwu s twoieiu zemleiu aby była po dawnomu” (SSUM. I, 257). Érdekes, hogy mindkét korai adat Witold (Vytautas) litván nagyfejedelem, illetve Ivan vilnai püspök István (Ştefan cel Mare) moldvai fejedelemmel folytatott diplomáciai levelezéséből való.

A (nagy)oroszban, mint láttuk, a *государство* a XV. században még csak átvitt, ‘uralkodói hatalom’ jelentésben fordul elő, területi jelentésben csak a XVII. században válik általánossá. Az első adatok azonban már a XVI. század végén kezdenek felbukkanni. Érdekes azonban, hogy a szó első ilyen értelmű előfordulásai olyan művekhez fűződnek, amelyekben a lengyel, ill. a nyugatorosz hatás bizonyítható, vagy legalábbis nem zárható ki. Vö. pl. Rettegett Iván leveleiben (akinél, mint utaltunk rá, a *панство* alak is előfordul), (1581:) „[...] мы, смиренный Иван Васильевич сподобихомся носителем быти крестоносные хоругви и креста христова Росийскаго царствия и иных многих *государств* и царств и скифетродержатель великих *государств* царь и великий князь всеа Руси [...]” (Послания Ивана Грозного. Под ред. В. П. АДРИАНОВОЙ-ПЕРЕТЦ. Москва–Ленинград 1951, 213). 1585-ből szintén a diplomáciai levelezésből, de a moszkvai állam és Anglia kapcsolataira vonatkozó iratokból van adatunk: „А для тыхъ одныхъ твоихъ людей *тѣмъ* всетмъ многихъ *государствъ* многимъ людемъ дороги затворити не взгодитца” (Sl. XI–XVII vv. 2, 146). Amint az idézetből kitűnik, ez a szöveg sem mentes a nyugatorosz hatástól (*тыхъ, одныхъ*). Háromszor előfordul a szó a XVI. század végén lengyelből fordított *Naziratel’* c. mezőgazdasági szakmunkában, pl. „женитва пшеничная при моряхъ, таково ж в’ теплыхъ и в сухихъ *гсдрствахъ*, может быти мсца июня” (Назиратель. Под ред. С. И. КОТКОВА. Москва 1973, 469; további példák: 464, 512).

A bemutatott szóföldrajzi és szótörténeti adatok alapján az orosz *государство* ‘ország, állam’ szó története a következőképpen rekonstruálható:

A lengyelben – a magyarhoz hasonlóan – nyugat-európai minták szerint kialakult *państwo* ‘uralom, uralkodás; birtok; ország, állam; urak összessége; stb.’ jelentésű szó igen korán, már a XIV. században meghonosodik jövevényszóként a nyugatorosz (óukrán–óbelorusz) kancelláriai nyelvben, a Litván Nagyfejedelemség hivatalos nyelvében, ahonnan a diplomáciai levelezés és egyéb érintkezés során – ha ritka és a lengyel–litván államra vonatkozó ún. „egzotizmusként” is – néhány esetben a nagyorosz nyelvemlékekbe is átkerül. A

nyugatoroszban a XV. század végén a lengyelből átvett *панство* mellett ‘állam, ország’ jelentésben megjelenik annak tükörszava, a *зоснодарство* ~ *зосударство* is. A két alakváltozat közül a *зосударство* a XVI. sz. második felében, IV. (Rettegett) Iván uralkodása idején tükörjelentésként (hiszen a szó maga, mint említettük, ‘uralkodói hatalom, uralkodás’ jelentésben már a XV. század óta kimutatható) bekerült a nagyoroszba is, kezdetben feltehetőleg szűk körben, a diplomáciai levelezésben, a kancelláriai nyelvben volt használatos, majd a XVII. századra fokozatosan elterjedt és közkeletűvé vált. (A XVII. századból van adatunk a *зоснодарство* változatra is ebben a jelentésben, vö. Sl. XI–XVII vv. 4, 100; érdekes, hogy a XVI. században a lengyelben is előfordul – ritkán – az ukrán–beloruszból visszakölcsönzött *hospodarstwo* ‘állam általában’, vö. SĪXVIw. VIII, 368). ŠANSKIJ (i. h.) etimológiája – aki szerint a szó az oroszban önálló belső fejlemény – módosításra szorul, és az orosz *зосударство*, az óukrán–óbelorusz *зоснодарство* ~ *зосударство*, a lengyel *państwo*, a magyar *ország* szóképzési és szemantikai struktúrájának az egyezése nem véletlen egybeesés, hanem az általános európai ún. „műveltségbeli nyelvrokonság” egyik megnyilvánulása. Amint KISS LAJOS (NytudÉrt. 92, 202) írja: „A történelmi és földrajzi viszonyok közösségéből, a műveltségi tényezők azonosságából vagy hasonlóságából adódó műveltségbeli nyelvrokonságot az etimológusnak lehetőség szerint mindig számba kell vennie. A vizsgált szóképzleti elem reális helyzetének meghatározásához a műveltségbeli nyelvrokonok tanulmányozására éppúgy szükség van, mint a valódi, genetikai nyelvrokonokéra.”

Annak bizonyításával, hogy az orosz *зосударство* végső soron lengyel mintára létrejött tükörszó, véleményem szerint valószínűsítettük azt is, hogy e szó esetében egy kelet-európai „vándor-tükörszóról” van szó, amely fokozatosan terjedt el nyugatról kelet felé. Így valószínűbb az is, hogy a magyar *ország*, a lengyel *państwo* sem önálló belső képződmények, hanem közös nyugat-európai minták szerint alkotott tükörszók.

Az orosz *зосударство*, illetve szóképzési alapja, a *зосударь* < *зоснодарь* története rejt még magában néhány megoldásra váró problémát, amelyeknek most csak a jelzésére szorítkozunk.

1. Nem kizárt, hogy az orosz *зосударство* a XV–XVI. századi ‘uralkodói hatalom, uralkodás’ jelentésben is nyugatorosz mintára jött létre, vö. az általunk is idézett egyik korai adatban (Vologda-permi évkönyv) a tipikusan nyugatorosz *лучм* ‘levél’ használatát a nagyorosz *грамота* helyett, ami arra utalhat, hogy az évkönyvírónak egy nyugatorosz nyelvű levél (vagy annak másolata) szolgálhatott forrásul az adott részlet megírásakor.

2. Ahhoz, hogy a *зоснодарство* ~ *зосударство* az oroszban – akár tükörszóként, akár

önálló belső fejleményként – ‘uralkodói hatalom, uralkodás’, illetve ‘az uralkodó fennhatósága alá tartozó terület, ország, állam’ jelentést kaphasson, a *госнодарь* ~ *государь* szónak nyilvánvalóan rendelkeznie kellett az ‘uralkodó’ jelentéssel. Mint ismeretes, a szláv **gospodarь* csak ‘házigazda, tulajdonos’ jelentésben ősszláv képződmény. A XV. század közepe előtt az oroszban is csak így ismert, vö. Sl. XI–XVII vv., 4, 100 és 109; Sreznevskij I, 563 és 571. Más a helyzet a nyugatoroszbán: itt a *госнодарь* szó a XIV. század közepétől – mégpedig igen gyakran – előfordul a lengyel királyok, a litván nagyfejedelmek, a moldvai vajdák címeiként, vö. pl. (1349 k.): „А се **▲** король казимирь Кравовьскіи и ку**▲**вьскіи и господарь руско**▲** земл**▲** [...]” (SSUM. I, 254). Tekintve, hogy az oroszban a *госнодарь* ~ *государь* ‘uralkodó’ jelentésben csupán egy évszázaddal később, a XV. század közepe táján kezd felbukkanni, feltételezhető, hogy az ősszlávból öröklött **gospodarь* ‘házigazda, tulajdonos’ szó ‘uralkodó’ jelentéssel való bővülése nem közös keleti szláv, hanem külön úkrán-óbelorusz innováció, amely csak később terjedt el az oroszban.

Rövidítésjegyzék

(A TESz.-ben használt rövidítések itt nincsenek feloldva.)

- SŁacŚr. – Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce. Pod red. Mariana Plezi. 1–. Wrocław–Kraków–Warszawa, 1953–.
- SłStp. – Słownik staropolski. Red. naczelny Stanisław Urbańczyk. I–. Warszawa, 1953–.
- Sl. XI–XVII vv. – Словарь русского языка XI–XVII вв. Главный редактор С. Г. Бархударов. 1–. Москва 1975–.
- SŁXVIw. – Słownik polszczyzny XVI w. 1–. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1966–.
- SSUM. – Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Київ 1977–1978.
- TESz. – A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Főszerkesztő: Benkő Loránd. I–III. Budapest, 1967–1976.

(1982)

Роль немецкого посредничества в венгерской рецепции
русской литературы

Замечательные произведения мировой литературы написаны на самых разных языках, поэтому читатели любой страны могут ориентироваться в мировой литературе только при помощи художественного перевода. Совершенно прав крупный венгерский поэт и переводчик XX века Михаил Бабич, утверждающий, что «...каждый перевод – подарок нации». Переводы обогащают культуру воспринимающей страны и нередко (например в Венгрии) играют важную роль в развитии литературного языка. Но есть случаи (их не мало) когда информации об иностранных писателях так же, как и шедевры мировой литературы доходят до читателей с помощью языка – посредника. Посредничество является особенно важным в случае изолированности национального языка, что характерно и для венгерского языка.

Видный словацкий ученый Диониз Дюришин указывает на важную роль посредничества в системе литературных взаимосвязей, причем он подчеркивает необходимость дифференциации прямых и опосредствованных литературных контактов, и относит публицистические, критические статьи к самым простым, а художественный перевод к самым сложным формам «опосредствованного посредничества». По мнению Дюришина, несмотря на то, что изучение этой проблемы является органической частью исследования закономерностей мировой литературы, на нее обращается мало внимания.¹

Слова ученого могут быть отнесены и к венгерскому литературоведению, в области которого до сих пор мало работ, учитывающих текст-посредник. Нахождение переводов – посредников задача важная с точки зрения истории перевода разных стран, так как без этого невозможно создать объективное представление о том, в каком виде входят иностранные произведения в культуру воспринимающей страны, какие изменения, порою искажения, оригинала восходят к переводу – посреднику, какие изменения посредника возникают в переводе на третий язык и какие из них вытекают

¹ Dürisín Dionýz: Vergleichende Literaturforschung. Berlin, 1976. 61. О переводах-посредниках см. еще П. Р. Заборов: Переводы-посредники в истории русской литературы. Res Traductologica. Перевод и сравнительное изучение литератур. К восьмидесятилетию Ю. Д. Левина. Санкт-Петербург, 2000. 38–50; Ж. Зельдхейи-Деак: Роль текста-посредника в переводе русских классиков на венгерский язык. Там же. 74–80.

из трансформации текста, соответствующей внутренним потребностям воспринимавшей культуры.

До 1850–60-х годов в Венгрии почти не было переводчиков, владеющих русским языком, поэтому подбор произведений во многих отношениях определялся случайными факторами, выбор долго был ограничен произведениями, уже переведенными на немецкий или французский язык. Венгрия в течение многих десятилетий была частью Австрии, а с 1867 года входила в состав Австро-венгерской монархии. Немецкий язык был «lingua franca» Европы, немецкая культура, литература, искусство играли большую роль в культурной жизни нашей страны. Естественно, что переводчики художественной литературы часто пользовались немецкими текстами – посредниками. В это время не было (и еще долго не будет) закона об авторских правах не были определены принципы художественного перевода, поэтому переводчики во многих случаях позволяли себе весьма свободное обращение с текстом. Таким образом по сравнению с текстом – посредником появлялись новые отступления от оригинала: добавления, пропуски, изменения стиля и т. д.

С 1830-х годов до второй половины 1850-х годов на венгерский язык переводилась только русская проза. В 1830–40-е годы увидели свет два разных переложения «Выстрела» Пушкина: первое без указания имени автора под заглавием «Silvio», а второе уже под названием «Выстрел». Концовки этих переводов существенно отличаются друг от друга по той причине, что они восходят к двум разным немецким источникам.

Начиная с 1860-х годов в венгерских газетах и журналах печаталось все больше и больше русских произведений, переводчики которых по-разному обращались с посредником. Если они работали на основе одного текста-посредника, смысловые ошибки, неточности, конечно, повторялись и в венгерском переводе. Но в то же время была весьма возможной независимость художественного оформления, стиля венгерского перевода от посредника. Примером этого является первый венгерский перевод гоголевской «Шинели», напечатанный в 1861 году в переложении одного из самых выдающихся венгерских поэтов Яноша Араня². Источником для него послужил немецкий том рассказов Гоголя (без указания имени переводчика)³. Этот немецкий перевод, несмотря на то, что в нем встречаются и ляпсусы, близок к оригиналу, но он

² Gogol: A köpenyeg. Beszély az orosz életből. Szépirodalmi Figyelő 1861. 23–26, 362–365, 377–382, 393–397, 408–412.

³ Russisches Leben und Dichten. Leipzig, 1851. 251–258, 266–273. Три текста сравниваются в статье E. Katona: Arany János és az orosz irodalom. In: Tanulmányok a magyar–orosz irodalmi kapcsolatok köréből. Budapest, 1961. № 1. 316–342.

не дает представления об особенностях стиля Гоголя. Ошибки посредника, конечно, перешли в венгерский текст, но Янош Арань, будучи и сам крупным писателем, мало внимания обращал на стиль немецкого посредника. Он создает очень колоритный, выразительный венгерский текст, изобилующий словами из народной лексики, фразеологическими оборотами, главным образом поговорками. Арань старается, согласно принципам руководимой им «народно-национальной школы», обогатить венгерский литературный язык элементами крестьянского языка, поэтому вместо стилистически нейтральных лексем часто оперирует диалектизмами.

Очень интересный и своеобразный венгерский текст «Шинели» свидетельствует о том, что поэт чувствовал себя «соавтором», он дал волю своей творческой фантазии и «народно-национальной» концепции. Но он придал своему переводу специфический венгерский характер стилистическими средствами, а не такими вольностями и приемами адаптации, при помощи которых «русифицировал» романы Диккенса и Теккерея талантливый русский современник Араня, Иринарх Введенский⁴.

Из русских прозаиков в 1860–70-е годы несомненно Тургенев пользовался в Венгрии самым большим успехом: еще при жизни писателя были переведены на венгерский язык почти все его романы и рассказы, в большинстве случаев на основе немецких и французских посредников. Мир произведений Тургенева был понятен венгерскому читателю, который находил в них соответствия с венгерской действительностью второй половины XIX века, а в творчестве части венгерских писателей чувствуется духовное и художественное влияние Тургенева⁵. Лиризм, поэтичность, «Дворянского гнезда» и повестей писателя, эмоциональность изображения любви, прекрасных картин природы, музыка, сопровождающая события были близки к воспитанным на романтических произведениях венгерским читателям, тем более, что в переводах сдержанный лиризм Тургенева местами заменяется пафосом, открытой романтической возвышенностью⁶. Ведь в Венгрии и в ряде других средневропейских стран, желающих завоевать национальную и культурную независимость, обогащенная элементами народной поэзии литература рассматривалась прежде всего как средство укрепления национального сознания. Писатели обращаются к темам часто

⁴ Чуковский Корней: Высокое искусство. Москва, 1941. 182–189; Левин Ю. Д. Русские переводчики XIX века и развитие художественного перевода. Ленинград, 1985. 97–104.

⁵ Андраш Диосеги: Венгерские последователи Тургенева. Венгерско-русские литературные связи. Москва, 1964. 27–68; Иштван Хетеш: Элек Гожду и И. С. Тургенев. И. С. Тургенев: Жизнь, творчество, традиции. Будапешт, 1994. 213–220.

⁶ Ж. Зельдхей-Деак: Различные источники и формы восприятия русской литературы в Венгрии (1830–1860 годы). Поэтика русской литературы. К 70-летию Юрия Манна. Москва, 2001. 336–337.

идеализированной ими национальной истории. Наблюдается несовпадение фаз развития этих отличающихся и друг от друга литератур, с одной стороны, и русской литературы, с другой. Например в Венгрии в 1850-60-е годы, в период расцвета русского реалистического романа, на первом плане все еще стоит поэзия, а в области прозы продолжает господствовать исторический роман вальтерскоттовского типа и романтический роман Мора Йокаи. Поэтому передача стиля Тургенева ставит переводчиков эпохи перед очень трудной задачей между прочим и потому, что в венгерской литературе нет прозы тургеневского типа, а значит нет и соответствующего арсенала средств литературного языка.

Подобная тенденция приближения переведенного текста к доминирующим нормам венгерской литературы наблюдается и в стихотворениях. Русские стихотворные произведения появляются на венгерском языке лишь со второй половины 1850-х годов, почти исключительно по немецким посредникам, прежде всего на основе переложений Ф. Боденштедта, который сыграл значительную роль в венгерском восприятии русской поэзии в 1850–60-е годы. Боденштедт примыкал к поэтам так называемой мюнхенской группы, сотрудничество с которыми усовершенствовало его поэтическое мастерство. Его работа отразила ряд черт, характерных для мюнхенской поэтики: упор на описательно-изобразительные части, любование колоритом, и определенную тенденцию эвфемизации оригинала⁷.

Главным образом переводы и статьи Боденштедта легли в основу первой венгерской антологии русской поэзии «Северное сияние»⁸. В этой антология, вышедшей в 1866 году, были напечатаны стихотворения и поэмы Пушкина и Лермонтова.

Исключительно важным для рецепции русской литературы, да и для венгерской литературы вообще оказался тот момент, когда новеллист и поэт Карой Берци прочитал «Евгения Онегина» Пушкина в переводе Боденштедта, и очарованный его красотой решил переложить роман на венгерский язык (перевод увидел свет в 1866 году). Две первые главы романа и письмо Татьяны были переведены им с немецкого, однако потом он решил освоить русский язык, так как понял, что «копия, сделанная с копии, выйдет из-под пера бледной, выцветшей»⁹.

⁷ Н. А. Сигал: Боденштедт – переводчик Лермонтова. Ученые записки ЛГУ 1940. № 64. 328–349; Harald Raab: Die Lyrik Puskins in Deutschland (1820–1870). Berlin, 1964. С. 101–122.

⁸ *Északi fény. Költemények. Puskin Sándor és Lermontoff Mihály után fordította: Zilahy Imre.* Pest, 1866.

⁹ Puskin Sándor: *Anyegin Eugen.* Pest, 1866. VII–VIII. В сопоставлении переводов «Евгения Онегина» я пользовалась работами М. Петера и М. Рожа: Péter Mihály, *Megjegyzések Puskin „Jevgenyin Anyegin”-jének magyar fordításához* [Замечание к венгерскому переводу «Евгения Онегина» Пушкина]. In: *Tanulmányok a magyar-orsz irodalmi kapcsolatok köréből.* T. I. Budapest

«Венгерский» «Евгений Онегин» пользовался в течение многих десятилетий исключительной популярностью, он был, пожалуй, более популярным в Венгрии, чем перевод Боденштедта в Германии. Перевод Берци имел с первой публикации до середины XX века 21 издание – это больше, чем наибольшее число изданий венгерских произведений, кроме стихотворений Шандора Петефи и эпических поэм Яноша Араня. Важно отметить, что «Евгений Онегин» Пушкина, вместе с «Чайльд Гарольдом» Байрона способствовал созданию нового в венгерской литературе жанра романа в стихах, который подготовил почву для следующего шага в развитии венгерской прозы, к этому времени еще не совсем созревшей для изображения современных героев и современной среды.

И переводы Боденштедта сыграли роль в том, что русские стихотворные произведения дошли до венгерских читателей в «романтизированном» виде, с некоторыми элементами сентиментализма. В переводе «Евгения Онегина» смягчаются, иногда вовсе исчезают сатирические строки пушкинского текста, теряется стилистическое богатство, бледнеет разнообразие пушкинского языка, не воссоздаются галлицизмы, церковнославянизмы. В немецком переводе нередко, а в венгерском во всех случаях диалектизмы и просторечные формы, например, в речи няни Татьяны или ключницы Онегина, переводятся книжными или нейтральными словами. (Между прочим такие примеры не трудно найти и в прозаических переводах: например, в очерке Тургенева «Касьян с Красивой Мечи» Касьян на вопрос, есть ли у него семья, отвечает: «Нетути. Бессемейный» «Ach, nein, keine Familie» по содержанию совпадает с оригиналом, но «Ah» в немецком вместо русского нетути и Oh в венгерском переводе резко меняют стиль¹⁰.)

Сопоставление подлинников разных русских произведений с посредником и венгерским переводом демонстрирует много таких отклонений от оригинала, в которых изменение текста подлинника начинается в немецком и продолжается в венгерском переводе. Например, в первой главе «Евгения Онегина» Пушкин пишет о своем герое «...Бранил Гомера, Феокрита; Зато читал Адама Смита». У Боденштедта он не обращал внимания на античных авторов, зато восторгался Адамом Смитом»; у Берци Онегин уже ненавидел Гомера и Феокрита, а Адама Смита прямо переводил¹¹.

1961. 376–406; Rózsa Mária: Friedrich Bodenstedt közvetítő szerepe az első magyar Anyegin-fordításban. Диссертация PhD, 1989.

¹⁰ Iwan Turghenew: Aus dem Tagebuche eines Jägers. Zweiter Band. Deutsch von August Boltz, 1855. 147.

¹¹ «Евгений Онегин», гл. первая, строфа VII.

В других случаях однозначно «виноват» посредник. Например первый венгерский перевод стихотворения Лермонтова «Парус» (1864), был лишен целого ряда характерных черт оригинала. Переводчик, тогда еще молодой писатель Ласло Арань, пользовавшийся текстом Боденштедта, не обладал поэтическим талантом Боденштедта, его «Парус» не воссоздает художественных ценностей лермонтовского стихотворения, но сопоставление трех текстов доказывает, что не он, а Боденштедт изменил значительным образом и содержание, и художественную систему подлинника¹². Например, в первой строфе нет мотива тумана, имеющего в лермонтовской поэзии символическое значение беспредельности и неизвестности. Не воспроизводится звукоподражание, подчеркивающее сгущение атмосферы бури. Из последней строфы исчезают цветные эпитеты, что лишает строфу не только колоритности, но и таких традиционных поэтических знаков идеала в романтической поэзии, как «голубой» и «золотой». В. М. Маркович указывает на то, что Парус у Лермонтова символизирует сильную и независимую личность, ее неустанные поиски цели и смысла жизни, и что в то же время парус воплощает свободу и мятежность человеческого духа вообще. В немецком переводе, однако, эти существенные черты стихотворения трансформируются: в строке «и он, мятежный, просит бури» отсутствует слово *мятежный* (то же самое наблюдается в переводе Боденштедта стихотворения Пушкина «Ангел»), а герой ведет себя по сравнению с оригиналом весьма пассивно, он не «просит бури», «а дает буре покачивать себя». В венгерском переводе «Родины» Лермонтова – источником тоже является немецкий текст Боденштедта, – в некоторых местах меняется смысл подлинника, несколько смягчается лермонтовское описание жизни деревни. Так, например, в конце стихотворения, в изображении праздничного вечера у Боденштедта пьяные мужики забывают муки всей недели, но такого вывода в оригинале нет. Хотя я не желаю заниматься ошибками, недоразумениями в переводах, и абсолютно согласна с Корнеем Чуковским, который считает, что достоинства и недостатки художественного перевода не измеряются случайными промахами¹³, все-таки приведу один-единственный пример, когда невнимательное чтение текста оригинала привело к полному изменению смысла одной из строк «Родины» Лермонтова: «Люблю дымок спаленной жнивы, / В степи **ночующий** обоз» в переводе Боденштедта звучит так: „⟨...⟩ seh ich gerne, ⟨...⟩ **Die Karawanenzüge aus der Ferne** ⟨...⟩

¹² Анализ «Паруса» см. Маркович В. М. Сборник «Анализ одного стихотворения». Ленинград, 1985. 122–123.

¹³ Чуковский Корней: Высокое искусство. Москва, 1941. 10.

Die wandernden Nomadenhorden¹⁴. [люблю я видеть группы кочующих издали кочевников] Боденштедт слово *ночующий* прочитал *кочующий*. Разумеется, в венгерском переводе стихотворения тоже кочевники, ведь Ласло Арань пользовался текстом Боденштедта.

Бросается в глаза многословность венгерских переводов стихотворений Пушкина и Лермонтова, источником которых является текст Боденштедта.

Письмо Татьяны у Пушкина, например, состоит из 79 строк, у Боденштедта – это 98 строк, а у Берци – 82 строки. Боденштедт часто добавляет объясняющие слова и даже предложения, которые в переведенных на основе немецкого текста частях в венгерском «Онегине» повторяются. Пушкинские строки у Боденштедта теряют свою лаконичность во многих случаях потому, что простота оригинала разрушается метафорами. Например, в стихотворении Пушкина «Я вас любил» вместо слова «любовь» у Бода (во второй строке стихотворения) «огонь», в венгерском переводе «Пламя любви». Онегин пишет Татьяне: «⟨...⟩ с какою целью / открою душу вам свою?» У Боденштедта: «⟨...⟩ Warum/Will ich des Herzens Schleier heben? (Для чего я хочу поднять вуаль моего сердца). У Берци: «Для чего мне сломать замок моей души?»¹⁵

Встречается немало и таких случаев, когда в немецких текстах-посредниках в большей или меньшей мере меняется характер персонажей.

Самое большое изменение потерпел сложный образ Онегина, большинство положительных черт которого исчезает в немецком и венгерском переводах. Онегин превращается в паразита, лишается черт страдающего от невозможности полезной деятельности русского «лишнего человека» 1820-х годов. Переводчики явно не понимали этого типа, который в Венгрии долго считался лишним без кавычек, в прямом смысле этого слова.

В первом венгерском переводе «Свидания» Тургенева (1862) наоборот, лакей, соблазнивший молодую кретьянскую девушку, является, независимо от немецкого перевода менее отрицательным, чем в подлиннике, точнее, передается фабула, но пропускаются жесты и прочие подробности, отражающие отвратительные черты этого персонажа. В уже упомянутом очерке Тургенева «Касьян с Красивой мечи» главного героя отличает от большинства других мужиков то, что он умеет читать. В немецком (и, конечно, в венгерском) переводе это краткое, но очень важное предложение пропускается.

¹⁴ Friedrich Bodenstedt. Gesammelte Schriften II. Michail Lermontov. Berlin, 1866. 61.

Начиная с 1870-х и особенно 1880-х годов, в Венгрии все больше и больше переводчиков, владеющих русским языком. Но первое издание «Войны и мира» (1886) восходит к французскому, а первое издание «Анны Карениной» (1887) к немецкому переводу.

В 1920-е годы замечательные поэты импрессионисты Деже Костолани и Арпад Тот переводят драмы Чехова на основе посредника, в 1930–40-е годы постимпрессионист Леринц Сабо пользуется немецкими и французскими посредниками японской, китайской и русской поэзии. Он сам пишет о том, что в принципе он хотел переводить с оригинала. «Однако передо мной был выбор: пользоваться посредниками, или же скрывать от читателей тот свет, который дошел до меня в зеркальном отражении»¹⁶. Сабо был прав – в такие периоды, когда оригинальные тексты были непонятными или недоступными в воспринимающей стране, переводы–посредники играли положительную роль в познакомлении читателей с инациональными литературами, в данном случае с русской литературой.

¹⁵ Глава 8. Письмо Онегина к Татьяне.

¹⁶ Szabó Lőrincz Válogatott műfordításai. Budapest, 1950. 7.