

ISSN 2543-5787

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski

Emigrantologia Słowian

Nr 2

Opole

REDAKTOR NACZELNY CZASOPISMA

prof. Bronisław Kodzis (Opole, Polska)

RADA NAUKOWA

prof. Nina Barszczewska (Warszawa, Polska), prof. Frank Göbler (Moguncja, Niemcy), prof. Hanna Kowalska-Stus (Kraków, Polska), prof. Tatiana Landa (Tel Awiw, Izrael), prof. Wanda Laszczak (Opole, Polska), prof. Nina Osipova (Moskwa, Rosja), prof. Anna Rażny (Kraków, Polska), prof. Zdeněk Pechal (Ołomuniec, Czechy), prof. Giovanna Spendel (Turyn, Włochy), prof. Tadeusz Sucharski (Słupsk, Polska), prof. Sevinç Üçgül (Kayseri, Turcja), prof. Anna Woźniak (Lublin, Polska), prof. Wiktoria Zakharova (Niżny Nowogród, Rosja)

REDAKTORZY TEMATYCZNI

prof. Izabella Kowalska-Paszt (Szczecin, Polska), dr hab. Jolanta Brzykcy (Toruń, Polska), dr hab. Michał Głuszkowski (Toruń, Polska)

REDAKCJA TECHNICZNA, SKŁAD I KOREKTA

dr hab. Jolanta Brzykcy, dr hab. Michał Głuszkowski

REDAKCJA JĘZYKOWA

dr hab. Aleksander Gadomski (język rosyjski), dr hab. Jolanta Brzykcy/dr hab. Michał Głuszkowski (język polski)

ADMINISTRATOR STRONY INTERENTOWEJ CZASOPISMA

mgr Daniel Borysowski (Opole, Polska)

RECENZENCI NUMERU 2/2016

prof. Vladimir Agenosov (Rosja), prof. Michaela Böhmig (Rzym, Włochy), dr hab. Jolanta Brzykcy (Toruń, Polska), dr Tatiana Ganenkova (Moskwa, Rosja), prof. Frank Göbler (Moguncja, Niemcy), dr Adam Jaskólski (Warszawa, Polska), prof. Bronisław Kodzis (Opole, Polska), dr Wojciech Lipiński (Warszawa, Polska), prof. Izabella Malej (Wrocław, Polska), prof. Joanna Mianowska (Bydgoszcz, Polska), prof. Evgeniy Nikolskiy (Warszawa, Polska), prof. Grzegorz Ojcewicz (Szczytno, Polska), prof. Zdeněk Pechal (Ołomuniec, Czechy), dr Krzysztof Snarski (Suwałki, Polska)

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski

Emigrantologia Słowian

ISSN 2543-5787

Nr 2 (2016)

Opole

SPIS TREŚCI

Artykuły

- Андрей Забияко – *Русские в Трёхречье: исторический экскурс*5
- Анна Забияко, Екатерина Сенина – *Образы восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 гг.*19
- Игорь Дябкин – *Неомифологизм как феномен культуры дальневосточного зарубежья: сюжеты «фронтирной мифологии» в творчестве П.А. Северного*33
- Виктория Захарова – *Структурообразующая функция образов природы в диалогии М.А. Осоргина (Свидетель истории, Книга о концах)*41
- Frank Göbler – *Сонеты Вадима Андреева: Отражения испанской культуры* .53
- Эмилия Дорошко – *Явление калькирования в польском говоре жителей деревни Вершина в Сибири*63
- Stefan Pastuszewski – *Rosyjscy starowiercy w USA wobec amerykanizacji i globalizacji*77

Recenzje i sprawozdania

- Grzegorz Ojcewicz – Майка Мария (Скобцова), *Готово е сърцето ми. Богословски размисли. Публицистика. Философски анализи*, ред. Димитър Попмаринов, Фондация «Покров Богородичен», Издательство «Омофор», София 2016, с. 24293
- Michał Głuszkowski – W. Lipiński (red.), *Lipowanie. Kultura religijna naddunajskich staroobrzędowców*, Warszawa 2015, 384 s. + il.97
- Angelika Pawlaczyk – „Staroobrzędowcy za granicą III. Historia. Religia. Język. Kultura”. Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej. Toruń 19-20.09.2016101
- Noty o autorach.....105
- Wymagania redakcyjne oraz zasady przyjmowania i recenzowania artykułów107

Андрей Павлович Забияко

(Амурский государственный университет, Благовещенск, Россия)

Русские в Трёхречье: исторический экскурс

Russians in Trekhrech'ye: historical digression

Резюме: Статья посвящена истории формирования русского анклава в районе Трёхречья (Саньхэ, округ Хулуныбуир, Внутренняя Монголия, КНР). Этот район, граничащий с Забайкальем, с начала XIX в. заселялся с русской стороны казаками, старообрядцами, беглыми преступниками, золотодобычниками. С середины XIX в. вследствие голода в южных и центральных районах туда устремилось китайское население. В результате браков русских девушек и китайских мужчин стало возникать метисированное население («полукровцы»). События революции и Гражданской войны усилили приток в Трёхречье русских эмигрантов. До середины 50-х гг. прошлого века русские и «полукровцы» составляли большинство населения Трёхречья, живущего в традициях русской крестьянской культуры, говорящего на русском языке.

Ключевые слова: Трёхречье, русские, эмигранты, полукровцы, русская культура, православие, этнокультурная идентичность

Summary: The article deals with history of formation of the Russian enclave near Trekhrech'ye (Sanhe, the District of Hulunbuir, Inner Mongolia, the People's Republic of China). Since the beginning of the 19th century, this area bordering on Transbaikalia became populated from the Russian side by Cossacks, Old Believers, crime fugitives, to mine gold men. From the middle of the 19th century, cause of hunger in the southern and central regions the Chinese settled there. There are more marriages registered between Chinese men and Russian women so the metis people were born ("half-bloods"). The events of the October revolution and the Russian Civil war strengthened an influx of the Russian emigrants to Trekhrech'ye. To the middle of the 1950th the Russian and "half-bloods" constituted the majority of the population Trekhrech'ya which living in traditions of the Russian country culture and speaking Russian.

Key words: Trekhrech'ye, Russian, emigrants, half-bloods, Orthodoxy, Russian culture, ethnocultural identity

Трёхречье – особая в историческом и этническом отношении территория Северо-Восточного Китая, граничащая с российским Забайкальем. Жизнь русскоговорящего населения Трёхречья является результатом длительной истории формирования русского анклава на этих землях. В середине XVII в., когда значительная часть огромной территории современного Северо-Восточного Китая, Забайкалья и Приамурья ещё не имела закреплённого межгосударственными договорами статуса, на правобережье реки Аргунь, приток Амура, начали переселяться русские. Во второй половине века по условиям Нерчинского договора 1689 г. этот край официально отошёл к Китаю. Однако в силу удалённости от основной части Цинской империи и малочисленности населения правобережье Аргуни

и, прежде всего, бассейн трёх её притоков – рек Ган, Дербул и Ган, Дербул и Хаул, оставались территорией, на которой временно или постоянно проживали русские.

До середины XIX в. русское население было достаточно малочисленным. Оно состояло из промысловиков, казаков, уходивших из родных деревень российского левобережья Аргуни через границу в Китай с целью охоты и покоса сена, строивших там временное жильё – займки, а также из беглых преступников, каторжан. Во второй половине XIX в. русское население начинает быстро расти и обустриваться, отстраивая традиционные русские избы и закладывая деревни. Так, в 1875 г. было положено начало строительству деревни Ершишной на реке Хаул. На реке Дербул первые дома деревни Дубовая заложены в 1880 г., а в недалёком будущем здесь появится школа и церковь. На берегах Дербула русские семьи Узеевых, Полуэктовых в 1885 г. основали деревню Ключевая, которая разрастётся и в 1913 г. здесь будет стоять церковь. Двигаясь дальше на юг, русские в 1880–1882 гг. уложат венцы первых домов деревни Драгоценки, которой будет суждено большое будущее в истории русского Трёхречья. На реке Ган одной из первых появится в 1895 г. деревня Лабдарин, в 1907 г. заложена деревня Усть-Кули, затем ещё несколько.

Китайские власти этому не препятствовали, поскольку из-за отдалённости Приаргунья контролировать эту территорию слабеющей Цинской империи было сложно. К тому же наряду с русским населением, мирно осваивавшим таёжные окраины, в степных районах набирали силу стремившиеся к отделению Внутренней Монголии от Китая монгольские формирования, а на бескрайних просторах отрогов Большого Хингана бесчинствовали банды китайских разбойников, хунхузов. В этих условиях русское присутствие оказывалось весьма полезным. Благодаря труду русских земледельцев и предприимчивости купечества край начал экономически развиваться, принося через налоги деньги в казну разорённой войнами Цинской империи. Русские деревни становились пунктами притяжения для китайских крестьян, оседавших рядом с русскими, и местного монгольского, бурятского, тунгусского населения, включавшегося в обмен товарами и культурными навыками.

Во второй половине XIX в. большое значение в жизни населения Верхнего Амура получает добыча золота. На многих левых и правых притоках Амура, реках и ручьях, были обнаружены огромные по тем временам запасы доступного для добычи кустарным способом рассыпного золота. Китайское правобережье Амура становится наряду с российским левобережьем краем «золотой лихорадки». Сюда легально и нелегально устремляются сотни, а затем тысячи русских золотодобытчиков, купцов. К ним присоединяется разноплеменный люд – приисковые рабочие, торговцы, спиртоносы и прочие искатели лёгкой наживы (поляки, белорусы, французы, евреи, татары и представители других этнических групп). Крупным центром сосредоточения стремившихся разбогатеть на золоте людей разного звания и национальности становятся прииски на реке Желтуга в северной части хребта Большой Хинган. Здесь в начале 80-х годов возникает так называемая Амурская Калифорния, жители которой провозглашают отдельную Желтугинскую республику. Многотысячную часть стекавшего в золотоносные районы интернационала составляли китайцы. Они трудились приисковыми рабочими, занимались мелкой торговлей, нелегально носили

спирт, разбойничали на таёжных тропах и близ приисков, объединившись в банды хунхузов.

Во второй половине XIX в. резко ухудшилась экономическая ситуация в китайских провинциях, прилегающих к Северо-Восточному Китаю (Дунбэю, Маньчжурии). Последствия неудачных для Цинской империи войн с иностранными державами, внутренние конфликты, подытоженные огромным по размаху и катастрофическим по результатам восстанием ихэтуаней (боксёров) – всё это вкупе с традиционными для Китая проблемами привело к массовым бедствиям населения, безработице, голоду, эпидемиям. Утратив надежду выжить в родном крае, десятки, сотни тысяч китайцев покидали свои дома, чтобы найти работу далеко от отчей земли, а затем когда-нибудь вернуться назад, к могилам предков. Значительная часть этой массы двинулась в северные районы, за пределы Великой китайской стены. В период Сянфэн, годы правления императора Ичжу (1851–1861 гг.), снимается полный запрет на доступ ханьцев в Северо-Восточный Китай. Некогда закрытые для большинства китайцев (ханьцев) родовые земли маньчжуров (Маньчжурия) постепенно утрачивают статус запретной территории. В самой Маньчжурии, и в особенности на сопредельных российских территориях, мигрантам выжить было легче, чем на родине. Быстро развивающаяся экономика российских Приамурья и Приморья, промышленность и сельское хозяйство Забайкалья, амурские прииски, затем строительство КВЖД, Харбина, Дальнего, других городов и посёлков по линии железной дороги дают заработок и кров китайцам-мигрантам. Среди них было много выходцев из провинции Шаньдун, одной из ближайших к Маньчжурии и сильно бедствовавшей.

В русле этих общих для огромной территории сопредельных земель России и Китая процессов начал формироваться полиэтничный – преимущественно русский – анклав, получавший название Трёхречье (кит. *саньхэ цюй*).

События Гражданской войны и коллективизация в СССР стали причиной роста в Трёхречье русского населения за счёт беженцев и враждебных Советской власти, прежде всего, казачьих формирований. В 20-х годах XX в. в Трёхречье существовало более двадцати основанных и заселённых почти поголовно русскими деревень (русские – 2130 человек, 92 %; китайцы – 200 человек, 8 % населения). По разным данным, в 30-е годы здесь проживало около 20 тыс. людей, относившихся к группе русских. Увеличение миграционного потока за счет выходцев из России не привело, однако, в отличие от Харбина, к существенному изменению социокультурного состава населения: оно по-прежнему оставалось преимущественно казачьим и крестьянским, укоренённым в традиционной культуре русской забайкальской деревни (Аргудяева 2015: 152-169).

Трёхречье входило в состав более крупного территориального образования, которое называлось Барга (Хулуныбуир). В силу пограничного с Россией положения и присутствия КВЖД территория Барги в значительной мере также была населена русскими (русские – 4619 человек, 46 %; китайцы – 2020 человек, 22 %; другие этносы – 3110 человек, 32 %) (Кормазов 1928: 44-51).

Историческая судьба этого населения со времени конца Гражданской войны представляет собой череду преодолений тяжелейших внешних испытаний. Жители Трёхречья страдали и от белогвардейцев атамана Семёнова, и от карательных набегов

красных отрядов, совершавших рейды на китайскую территорию, и от японской военщины, захватившей Маньчжурию в 1931–1945 гг. Победа над Японией и образование КНР обернулись для русских Трёхречья вначале репрессиями по обвинению в пособничестве белым и японцам со стороны советской власти, арестами, насильной или полудобровольной высылкой в СССР; потом, в годы «культурной революции» и борьбы с «советским империализмом», – репрессиями со стороны китайских властей по обвинению в пособничестве СССР. Более 50-ти лет политический террор, демографические тиски, экономические тяготы, культурные и образовательные ограничения деструктивно воздействовали на русскую диаспору Трёхречья.

История и отчасти современное состояние русского анклава в Трёхречье достаточно подробно представлены в русскоязычной мемуарной, публицистической, исследовательской литературе – публикациях Ю.В. Аргудяевой, Г.П. Белоглазова, С.И. Волошина, В.Н. Жернакова, Г.С. Зоркальцева, А.М. Кайгородова, В.Л. Кляуса, В.А. Кормазова, Лю Куйли, Лян Чжэ, И.О. Пешкова, И.И. Почекунина, П.А. Пыхалова, О.И. Сергеева, И.И. Серебренникова, А.П. Тарасова, С.С. Троицкой, П.В. Шахматова, М.А. Шестакова, Н.В. Якимова, А.Г. Янкова и ряда других авторов.

В 2012 г. увидела свет книга А.Г. Янкова и А.П. Тарасова, авторы которой сделали первую в российской науке попытку системного описания современного русского населения Трёхречья (Янков, Тарасов 2012). Большим достоинством проделанной авторами работы является публикация результатов этносоциологического исследования, проведенного ими в 2010 г. Полученные исследователями данные могут быть предметом дискуссии в отношении репрезентативности, методики сбора и интерпретации эмпирического материала, и т.д. Известны, однако, сложности проведения таких исследований в КНР. Поэтому уже сам факт наличия и публикации этносоциологических эмпирических данных очень ценен. В 2015 г. вышла посвящённая фольклору и традиционной культуре русских Трёхречья, очень содержательная, основанная на многолетних полевых исследованиях книга В.Л. Кляуса. В 2016 г. была подготовлена и издана монография Ю.В. Аргудяевой, построенная на скрупулёзно проработанных архивных источниках и мемуарах трёхреченцев, в которых нашла отражение история и этнография казачества. Наличие этих публикаций, в особенности последних двух обобщающих монографий, позволяет существенно сократить обзор истории русского анклава в Трёхречье, отослав читателя к текстам учёных и очевидцев, указанным в библиографии.

Китайские источники дают сходные трактовки, несколько отличающиеся в политических оценках и статистических данных. Представим одно из таких описаний истории Трёхречья. В тексте употребляется название Аргунь-Юци – это одно из китайских наименований этого региона, здесь до административной реорганизации 1994 г. существовал хошун Аргунь-Юци. «Считается, что для того, чтобы изучить исторический фон прихода русских и их потомков в Аргунь-Юци, необходимо обратиться к истории XVII века, предшествующей событию подписания Нерчинского договора. Тогда на границе Китая и России, особенно в районах Станового хребта, Забайкалья и Приаргуны не существовало четких границ,

управление пограничного района находилось в безвластии, китайские и русские, живущие в приграничных землях, могли свободно общаться друг с другом. Тогда на восточном берегу реки Аргунь было почти безлюдно, обитали только малочисленные племена халха-монголов, бурят-монголов, орочонов, эвенков и дауров. Но в районе Приаргуны природно-климатические условия были удивительные, эти земли были обильны минеральными, земельными и лесными ресурсами. Поэтому большое количество русских переходило через реку Аргунь в поисках золота, они рубили лес, разводили скот и обрабатывали землю. В 1689 г. был подписан Нерчинский договор, в котором было написано, что река Аргунь – это пограничная река Китая и России, и, кроме местных жителей, никому нельзя переходить в торговых целях границу. Одновременно в пятом пункте договора было написано, что люди, которые проживали на этих территориях на момент подписания Договора, могут остаться здесь, не подвергаясь репатриации. Поэтому в Китае осталось более 1000 русских, а в России остались китайцы. Хотя Договор был подписан, русские его не соблюдали, они часто переходили границу и занимались незаконными торговыми действиями. Для усиления управления пограничным районом с 1727 г. по 1909 г. на восточном берегу реки Аргунь цинское правительство построило 38 пограничных карунов (цинская служба по охране границы) и отправило туда армию, чтобы предотвращать незаконный переход границы русскими. Но граница Китая и России была длинная, карунов и сторожевых войск не хватало, эта мера не смогла помешать русским тайком добывать золото в Китае. По историческим материалам, до 1884 г. в Китае было 15000 русских, которые незаконно добывали золото в районе Аргуни. К тому времени в районе Аргуни уже сформировались большая русская группа и несколько русских деревень, которые занимались добычей золота. Тогда же китайцы и русские начали вступать в браки и появилось первое поколение полукровцев. Но большие группы полукровцев появились в период последних лет династии Цин, с конца XIX в., и до 40-х гг. XX в. Тогда иностранные агрессоры вошли в Китай и китайское маньчжурское правительство было слабое и бездарное, войны и стихийные бедствия часто возникали, у народа Китая была трудная жизнь. Но на Северо-Востоке Китая была хорошая земля и условия жизнедеятельности получше, чем в провинции Хэнань, Шаньдун, Хэбэй и Шаньси. Поэтому правительство поощряло перемещение из бедных районов на Северо-Восток. Это были необработанные плодородные земли, богатые минеральными ресурсами, при этом малозаселенные, далекие от военных районов. Поэтому, благодаря стимулированию правительства, началась большая миграция населения. Многочисленные молодые рабочие силы потекли на Северо-Восток Китая, эта миграция населения так и называлась – «прийти на Северо-Восток». Тогда много людей пришли в Аргунь-Юци, где выросли золоторудные предприятия. На этих землях всего проживало 13 тысяч людей (9 тысяч русских и 3 тысячи китайцев). Большая часть золоторудных запасов принадлежала русским. Но позже правительство Цин отобрало эти владения и большинство русских вытеснили.

Одновременно в России был принят новый закон об иммиграции («русификации пограничного района»), большое количество русских, украинцев, татар, финнов, поляков, кавказцев и других народов переехали из Европы в Сибирь

и на Дальний Восток. Несколько групп из них пришли в Аргунь-Юци и остались тут навсегда.

В конце XIX века началось строительство КВЖД¹, российское правительство вербовало китайских рабочих на строительство железной дороги в России. После завершения железных дорог много рабочих осталось на границе и занимались торговлей, добычей золота и рубкой леса или нанимались в работники русским чиновникам, дворянству и кулачеству. Эти китайские рабочие были одинокими молодыми и крепкими мужчинами, они долго пребывали между русскими и ужились с русскими женщинами, поэтому многие китайские рабочие женились на русских женщинах, имели с ними детей. Немало китайцев осталось в России со своими семьями, а некоторые вернулись в Китай и поселились в Аргунь-Юци и других пограничных районах в провинции Хэйлунцзян.

В 1911 г. под подстрекательством российского царя в Хайларе монголы провозгласили «единовластие» и изгнали армии правительства Цин. Из-за этого на границе каруны ослабли и русские перешли через реку Аргунь, завладев районом Аргунь-Юци. По воспоминаниям стариков, в районе Аргунь-Юци жило несколько сот семей русских, тысячи людей.

В 1917 г. в России успешно завершилась Октябрьская революция. Белогвардейцы и русские дворяне, капиталисты, спасаясь от репрессий Красной армии, пройдя Сибирь, пришли в пограничные районы. Из-за дефицита еды они часто грабили местное население. Поэтому много русских перешли через границу и переехали в район Аргунь-Юци. В *Хулунбуэрском краеведении* есть запись, что в 1922 г. в районе Аргунь-Юци жили, вероятно, десять тысяч советских эмигрантов: возможно, 9200 человек из них жили в уезде Шивэй, и другие 600 людей жили в уезде Чжицянь. Потом многие девушки из них вышли замуж за местных мужчин.

Кроме того, из-за Первой мировой войны и Октябрьской революции, большое количество молодых мужчин вступали в армию и оставались в военных районах. Поэтому в СССР явилась диспропорция на население (1:2), молодым девушкам было трудно выбрать себе пару. Китайские мужчины, находившиеся в России, заинтересовывали их. В процессе совместного проживания русские девушки находили, что их китайские мужья трудолюбивые и скромные, они заботятся о семье, у них много достоинств. Поэтому китайский муж был признан хорошим выбором. Особенно с конца 1930-х до 1940-х гг., когда в СССР были серьёзные стихийные бедствия, у советского народа была трудная жизнь. Много советских граждан пришли в район Аргунь-Юци и примкнули к родственникам.

Дети таких семей называются «полукровцы». Сейчас в этом районе проживают их пятые и шестые поколения. Сейчас в районе Аргунь-Юци проживает, вероятно, около 8000 полукровцев (кроме людей, кто уехал в другие страны) (Янь Гуанцин, Дун Сянчжуй 2013: 34).

Сходным образом история формирования русского анклава описана в книге *Русская народность в Автономном районе Внутренняя Монголия*, вышедшей в 2015 г. под редакцией Чжан Сяобиня, председателя Общества по изучению русской

¹ Китайская восточная железная дорога

народности в Автономном районе Внутренняя Монголия (АРВМ). В подготовке этого издания приняли участие ведущие китайские специалисты по теме исследования – Чэнь Чжаоми, Тан Гэ, Чжао Шумэй и другие. В книге приводятся данные о том, что согласно официальной статистике 1910 г., в районе Хунунбуир (Барги) всего проживало 55956 человек, из которых иностранцев – 17061 человек, которые являлись в подавляющем большинстве выходцами из России. В 1917 г. только в Хайларе находилось 5554 подданных России. В 20-е годы, указывают авторы книги, в Приаргунье существовало 30 русских деревень, в которых проживало 9833 русских, что составляло 83,3 % общей численности населения (11806 человек). В книге приведены данные о репатриации русского населения в СССР и выезде в другие страны в 50-е годы: в 1953 г. численность русских семей в Трёхречье равнялась 1825, а количество русских составляло 9799 человек; в течение последующих 10 лет эти показатели падают (в 1964 только одна семья в количестве 5 человек официально числилась русской). В это же время переселенческая политика властей приводит к тому, что с 1947 г. по 1966 г. численность ханьцев в Приаргунье возрастает с 2902 человек до 20089, т.е. почти в 10 раз (Чжан Сяобинь 2015: 16, 21, 30). Ханьцы, а также дауры, хуэй, монголы занимали опустевшие русские дома, начинали перестраивать их на свой лад. В ходе нашего общения с трёхреченцами нам неоднократно приходилось слышать воспоминания о том, как в русских домах снимались непривычные новым жильцам деревянные полы, разбирались печи, вместо которых китайцы строили кан, а монголы обустроивали просто очаг.

Следует учесть, что в книге *Русская народность в Автономном районе Внутренняя Монголия* не вполне чётко эксплицированы понятия *русские, русские семьи*, что может вызывать существенные недоразумения по поводу статистических показателей. Авторы неоднократно упоминают *метисов*, родившихся в русско-китайских браках, но не вполне понятно, как они соотносят их со статистическими показателями. Однако даже без этих уточнений ясно главное. Не просто вместо прежних приезжают новые жители деревень. Перестраивается не только русский дом, перестраивается почти вековой уклад жизни. В 60-е годы XX в. кардинальным образом меняется этническая структура населения Трёхречья, в котором русские по происхождению утрачивают прежнее доминирующее положение.

Среди публикаций на китайском языке, посвящённых русским в Трёхречье, следует выделить работы Дун Сяньчжуня, Лю Куйли, Тан Гэ, Ци Хуэйцзюня, Цин Цзюе, Ши Чунли, Чжан Сяобин, Ю Цзянчжуна, Янь Гуанчин, некоторых других авторов. Следует отметить, что существуют некоторые, порой существенные расхождения между исследованиями российских и китайских учёных в интерпретации истории, культуры, численности русского населения. Однако в целом доступные нам современные китайские публикации создают позитивный образ русских в Трёхречье, опираются на полевые исследования и объективные источники, отражают основные реалии сложившейся ситуации.

Согласно российским и китайским публикациям, в настоящее время в Трёхречье существует несколько населённых пунктов, где живут потомки русских поселенцев, в основном – люди, родившиеся в смешанных браках («полукровцы», как они себя нередко называют). В административном отношении все они относятся

к автономному району Внутренняя Монголия, входят в состав городского округа Хулунь-Буир (Хулуньбуир, Хулуньбэр). В процессе внутренних реформ и улучшения российско-китайских отношений административный статус поселений с русскими жителями в конце XX – начале XXI в. менялся. В начале 90-х годов они входили в состав Шивэй-Русской национальной волости, центром которой была деревня Эньхэ (Караванная). В 1994 г. власти реорганизовали эту административную структуру в Эньхэ-Русскую национальную волость. В 2001 г. Эньхэ-Русская национальная волость была объединена с волостью Шивэй в составе Шивэй-Русской национальной волости и с центром в деревне Шивэй (старое русское название – Олочи, второе китайское название – Цзилалинь). Наконец, в 2011 г. возникла современная административная конфигурация – были вновь разъединены Эньхэ-Русская национальная волость (центр – Караванная, Эньхэ) и волость Шивэй, получившая название сомон Мэнью-Шивэй (центр – Шивэй, Олочи).

В результате последней реформы в деревне Шивэй (Олочи) был усилен монгольский колорит этого населённого пункта, однако он до сих пор сохраняет отчётливый след русского присутствия благодаря внешнему виду домов, русским жителям, вывескам и рекламе, близости российско-китайской границы и пограничного перехода через Аргунь. Русские из России сейчас здесь частые гости.

С другой стороны, в результате реформы стал более акцентированным русский облик деревни Караванной. Власти прилагают много усилий, чтобы эта деревня превратилась в своеобразную визитную карточку «русской народности» в Китае. В этой деревне сосредоточено наибольшее количество представителей этой народности. По официальным данным, существует около 70-ти семей «русской народности» («русской национальности»), которые специализируются в области туристического бизнеса с русской спецификой. Здесь действует этнографический музей истории и культуры русских Трёхречья, построено несколько десятков административных, жилых, гостиничных и иных зданий в стилизованной русской традиции.

Эньхэ-Русская национальная волость и сомон Мэнью-Шивэй входят в административную структуру уезда Аргунь (Эргуна; до 1994 г. – хошун Аргунь-Юци) с центром в городе Лабдарин (Лабудалинь). В Лабдарине проживает несколько десятков русских. Некоторые здания города стилизованы деталями под традиционную русскую деревянную архитектуру, здесь есть открытая для посетителей православная церковь (без священника), этнографический музей с посвящённой русским Трёхречья большой экспозицией, этнографический ансамбль, основная часть репертуара которого включает русские песни и танцы (народные и другие).

Согласно нашим полевым наблюдениям, русские проживают в уже указанных нами городе Лабдарине, деревнях Караванной (Эньхэ), Олочи (Шивэй), а также в деревнях Драгоценке (Саньхэ), Ернишная (Саньян), Сиротуй (Серотуй), Покровка (Второй Шан-Кули, согласно современному китайскому административному делению). В других старых русских деревнях Трёхречья – Дубовой, Ключевой, Гитаре, Ключи, Верхнем и Нижнем Тулунтуе, Верх-Кули и других, где ещё несколько лет назад можно было застать последние русские семьи, сейчас их практически нет.

Несколько десятков потомков русско-китайских браков, родственников трёхреченцев, живёт в городе Хайлар, который находится в 130 км южнее Лабдарина.

Статистические сведения о численности в Трёхречье населения, которое в разных изданиях называется *русскими, китайскими русскими, русской народностью, потомками русских*, существенно расходятся в силу многих обстоятельств, в частности, из-за разногласий, которые, в свою очередь, обусловлены особенностями китайского административного деления, официальной статистики, другими объективными и субъективными причинами.

В книге А.Г. Янкова и А.П. Тарасова, основанной на документах и социологических опросах, приводятся следующие данные относительно округа Хулунь-Буир (Хулуньбуир). «В 1989 в Право-Аргунском хошуне (прежнее наименование города Аргунь) при обследовании было выявлено 7012 потомков смешанных браков. Из них 2071 человек по собственному желанию с разрешения властей КНР при переписи 1990 г. изменили свою национальность на русскую, сделав соответствующую запись в домовых книгах (по предыдущей переписи 1982 г. в этом хошуне было зарегистрировано всего двое русских). По данным 1990 г. во всём Хулуньбуире проживало 4219 таких китайских граждан русской национальности – потомков межэтнических союзов русских забайкальцев с китайцами в основном во втором, третьем и четвёртом поколениях» (Янков, Тарасов 2012: 20). Далее авторы указывают, что «по данным 4-й переписи населения (1990 г.), русских в возрасте 6 лет и старше в Хулуньбуире проживало 3089 человек» (Янков, Тарасов 2012: 22). Несколькими страницами выше в книге отмечено, что «в 2001 г. в Хулуньбуире проживало 4897 китайских граждан русской национальности», а в 2012 г. в русской национальной волости Эньхэ «населения русской национальности [...] насчитывается более 1080 человек» (Янков, Тарасов 2012: 5). В статье 2014 г. А.П. Тарасов со ссылкой на *Основные показатели города Хулунбуир, 2010 г.* указывает, что в Хулуньбуире «нынешняя официальная численность» русских – 4904 человека, в «городе Аргунь» (по-видимому, имеется в виду городской округ Аргунь) всего – 2558 человек, включая русских Эньхэ-Русской волости – 1080 человек (Тарасов 2014: 187-208). Формально эти статистические данные соответствуют документам, однако сделать из них какие-либо определённые выводы относительно численности русских, динамики роста или сокращения этой этнической группы очень затруднительно.

Среди российских публикаций можно найти другие данные. Так, побывавший в 2000 г. в течение трёх дней в Трёхречье священник Русской православной церкви Дионисий Поздняев в своих путевых заметках, опубликованных в 2002 г., сообщает как о «чуде нашего времени» о проживающих в этом районе Китая 8000 потомках русских, среди которых крещёных православных старшего поколения около 2500 человек. Данные о численности были получены Дионисием Поздняевым, известным специалистом по истории православия в Китае, в устной передаче от П.А. Суслова, профессора-медика из Калифорнии, родившегося в Китае, и от казначея православного храма в Лабдарине Михаила. «Тысячи людей, православных по вере, не крещены, многие не венчаны – последний священник умер здесь в начале 60-х годов», – подытоживает известия наш соотечественник. Судя по содержанию путевых заметок, у их автора, находившегося три дня в Лабдарине, не было возможности обстоятельно

проверить достоверность этого, по его словам, «удивительного открытия», сам же он встретил за время пребывания не более двух-трех десятков русских («Китайский благовестник» 2002). Приходится сомневаться в достоверности опубликованных в заметках устных сообщений и личных помышлений православного миссионера по поводу численности русского населения, крещёного и некрещёного. Действительность Лабдарина и его окрестностей, деревень Трёхречья, в начале нынешнего века явно не соответствовала очень завышенным цифрам и ожиданиям священника застать в старых русских деревнях многотысячную паству.

Другие сведения, опирающиеся на китайские официальные источники, определённости не способствуют. Газета «Жэньминь жибао» (14.4. 2006 г.) сообщает: «В настоящее время русские в Китае более компактно живут в русской национальной волости Шивэй под городом Эргуна Автономного района Внутренней Монголии. В этой волости численность населения составляет 4072 человека, из них русских 1774 человека». Далее газета сообщает: «Все они по-прежнему сохраняют традиционную культуру и бытовые обычаи русской национальности» («Жэньминь жибао»). Эти сведения о количестве русского населения и его поголовной приверженности традиционной русской культуре, бытовым обычаям, конечно, далеки от реальности. Однако во многих других китайских публикациях последних 10 лет именно вокруг официально обозначенной цифры 1800 вращаются с небольшими вариациями показатели современной численности русского населения в городском округе Аргунь (Эргуна).

В книге *Русская народность в Автономном районе Внутренняя Монголия* приводятся со ссылкой на разные официальные (общегосударственные и региональные) источники следующие показатели учёта населения. В 1990 г. всего в Китае, согласно четвёртой переписи населения, насчитывалось 13500 русских, во Внутренней Монголии их было 4388 человек (32,5 % от общего числа), 2123 мужчин, 2265 женщин. В 1993 г. во Внутренней Монголии проживало 4388 русских, в городском округе Аргунь (Приаргунье, Трёхречье) – 2063 русских (47,01 %). В 2000 г. в результате пятой переписи населения в Китае зарегистрированы 15609 русских, из них во Внутренней Монголии – 5020 (32,16 %), мужчин – 2472 человека, женщин – 2548 человек; большинство русских проживало в округе Хулуьнбуир – 4741 человек (95 %). В Хулуьнбуире основная часть русских зафиксирована в городском округе Аргунь, где проживало 2532 человека (16,22 % от общей численности русских в Китае, 50,44 % от общей численности русских во Внутренней Монголии). В данных статистики используется без уточнений китайское понятие *элосы (русские)* (Чжан Сяобинь 2012: 27-31).

В своём большинстве современные русские Трёхречья в повседневной жизни говорят на китайском языке, лишь отдельные пожилые люди по-прежнему общаются с близкими по-русски. Русским разговорным языком на уровне понимания бытовой лексики владеет менее половины, на уровне выражения собственной речи ещё меньше. Владение первичными навыками письменного русского языка является редкостью. Писать и читать могут некоторые представители первого поколения русско-китайских браков, у которых были, хотя и очень ограниченные, возможности получить навыки письменной речи в школе, либо их отдельные младшие родственники, которые после

открытия границы работали или учились в России. Разумеется, в этом общем положении дел есть исключения, обусловленные стечением уникальных обстоятельств личной жизни, которые позволили некоторым людям освоить русский язык с достаточной полнотой. Данные этносоциологического опроса на тему владения русским языком представлены А.Г. Янковым и А.П. Тарасовым (Янков, Тарасов 2012: 27-31). На основе полевых наблюдений В.Л. Кляус делает вывод, что в настоящее время в Трёхречье есть «не более 100–150 метисов, которые хорошо владеют русским языком» (Кляус 2015: 21). Мы склонны согласиться с этим выводом, принимая его в качестве оптимистической оценки ситуации. Речь большинства говорящих по-русски трёхреченцев имеет явные признаки забайкальского диалекта и сохраняет лексический колорит старого, довоенного русского языка, усвоенного от бабушек и матерей, родившихся в начале прошлого века.

Политико-правовое положение русских Трёхречья в настоящее время определено в соответствии с Конституцией КНР и другими нормативными актами страны на основе принципа равенства всех народов Китая. Власти КНР ещё в 80-е годы XX в. признали репрессии в отношении русских политической ошибкой, эксцессом «великой культурной революции». Некоторые особенно сильно пострадавшие от репрессий люди и семьи получили денежные компенсации. Обладая статусом «малой народности», русские имеют определённые преимущества при поступлении в высшие учебные заведения КНР, в регулировании численности детей и т.д. В Эньхэ-Русской национальной волости за русскими, несмотря на их малочисленность, официально закреплён статус титульной нации (народности). Представители «русской народности» есть во многих звеньях региональной администрации.

Регулярно проводятся фестивали и иные культурные мероприятия, которые акцентируют внимание на присутствии русских в Автономном районе Внутренняя Монголия, на особенностях их культуры и склада характера. В Лабдарине и Караванной открыты музеи, посвящённые истории и культуре русских Трёхречья. Снимаются документальные фильмы, выпускается популярная литература, создающие позитивный образ русских Трёхречья. В 2015 г. в Лабдарине состоялась премьера мюзикла *Аргунская любовь*, поставленная самодеятельным коллективом «русской народности». В основе сюжета сценической постановки лежат истории любви русских и китайских молодых людей, создавших на этой основе семьи и положивших начало формированию особого этнического сообщества. В таких произведениях русские изображаются как народ, издавна живущий в Приаргунье, трудолюбивый, жизнерадостный и предприимчивый по своим психологическим качествам, патриотичный и законопослушный в своей гражданской позиции.

Власти, руководствуясь принципом «продвижения религиозной гармонии в обществе», не препятствуют отправлению русскими православных обрядов в домашней жизни, а также посещению православной церкви в Лабдарине, шествий к крестовым горам, празднованию Пасхи и других религиозных праздников. В религиозной жизни и в некоторых других областях жизни существуют некоторые неурегулированные проблемы и формы государственного контроля над процессами, ситуациями, возникающими в русской этнической среде. Однако они не обращены

именно против русских Трёхречья, а являются следствием общей внутренней политики властей, направленной на предотвращение сепаратистских настроений в регионах, роста религиозного радикализма в этнических группах. В целом русские Трёхречья относятся к этой стороне своей жизни неконфронтационно, принимая её как данность. Для тех, кто пережил «великую культурную революцию», нынешнее положение дел воспринимается как спокойное существование в рамках умеренной свободы. Было время, когда по-русски им открыто говорить было нельзя под угрозой разоблачения в качестве «советского шпиона и ревизиониста» со всеми вытекающими физическими последствиями, русские песни они пели, спрятавшись в подполье, иконы прятали по чердакам и схронам, а от русской этничности публично отрекались... Сейчас властями быть русским разрешено и даже при определённых обстоятельствах рекомендовано.

В течение последних двадцати лет местные власти активно поддерживают развитие в Эньхэ-Русской волости развитие туристического бизнеса с русской спецификой. Это вполне реальная поддержка, которая позволила многим семьям с русским прошлым очень существенно повысить своё благосостояние, которое в среднем не уступает, а иногда превышает уровень благосостояния нерусских семей волости. Такие семьи владеют небольшими гостиницами, кафе, пекут и продают хлеб, участвуют в рекламе, сотрудничают с российскими фирмами и т.д.

Семьи с русским прошлым стремятся, в особенности в Караванной (Эньхэ), Лабдарине, сохранять и поддерживать русское своеобразие во внешнем облике своих домов, интерьерах жилых помещений, гостиниц и кафе. Внешний колорит соблюдается в семейных, бытовых традициях, в одежде, особенно женской – отличительным признаком русских женщин остаются платок и юбка (Забяко, Забияко 2017).

Сведения официальной китайской статистики, естественно сохранившиеся или искусственно возвращённые знаки русского присутствия в Трёхречье важны и безусловно интересны. Однако существование в условиях мощной государственной системы КНР и ханьской этнокультурной формации, обладающей сильным потенциалом влияния, ведёт к постепенной утрате русскими признаков своей этничности и их ассимиляции в составе того доминирующего в Китае этнического сообщества, которое называется ханьцами. Как бы эти объективные тенденции не интерпретировать, приходится признать их как данность. Русская страница истории Трёхречья постепенно становится прошлым.

Литература:

- Аргудяева Ю.В., 2015, *Русские казаки-забайкальцы в Северо-Восточном Китае*, [в:] *Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур*, ред. Забияко А.П., Благовещенск, с. 152–169.
- Дионисий Поздняев, священник, 2002, *Три дня в Трёхречье. Путевые заметки*. «Китайский благовестник», 19 марта 2002, <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40055.htm> [24.04.2016].

- Забияко А.П., Забияко А.А., 2015, *Фольклор как основа сохранения русской идентичности в китайской среде (по материалам Трехречья)*, «Эмигрантология славян», № 1, <http://emigrantologia.uni.opole.pl/ru/czasopismo-online/> [21.07.2016].
- Забияко А.П., Забияко А.А., 2017, *История поколений русско-китайских семей в меморатах Трехречья*, «Уральский исторический вестник», № 1. «Жэньминь жибао», <http://russian.people.com.cn/31516/4298977.html> [12.07.2017].
- Кляус В.Л., 2015, «Русское Трехречье» Маньчжурии. *Очерки фольклора и традиционной культуры*, Москва.
- Кормазов В.А., 1928, *Барга: Экономический очерк*, Харбин: КВЖД.
- Тарасов А.П., 2014, *Русская национальная волость Эньхэ в Барге: поиск русскими своей национальной идентичности в приграничном Китае*, «Общество и государство в Китае», Москва, Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), т. XLIV, ч. 2, с. 187–208.
- Чжан Сяобинь, 2015, *Нэй мэngu элосы цзу (Русская национальность в АРВМ (Автономный район Внутренняя Монголия)*, Хулунбуэр.
- Янков А.Г., Тарасов А.П., 2012, *Русские Трехречья: история и идентичность*, Чита.
- Янь Гуанцин, Дун Сянчжуй, 2013, *Эргуна элосы цзу (Русская национальность в Аргуни)*, Хайлар.

Анна Анатольевна Забияко, Екатерина Владимировна Сенина
(Амурский государственный университет, Благовещенск, Россия)

Образы восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 гг.

Image of perception of Russian emigrants in the Chinese literature in 1920-1940

Резюме: В статье впервые исследованы образы восприятия русских дальневосточных эмигрантов в китайской литературе 20-40 гг. прошлого века. В этих образах нашли отражение этнические, политические, социокультурные установки китайских писателей «новейшего времени», их личный опыт межэтнических контактов. Материалом исследования послужили ранее не переведенные на русский язык рассказы и повести (Сяо Хун *Горе Софии*, Цзюэ Цин *Харбин*) и произведения Цюй Цюбо и Дин Лин.

Ключевые слова: русская эмиграция, «белоземляки», Харбин, Шанхай, Россия, Китай, китайская литература, публицистика

Summary: The article presents the first study of the image of perception of the Russian Far East emigrants in the Chinese literature of 1920-1940. Ethnic, political, sociocultural attitude of the Chinese writers of "the latest time", their personal experience of interethnic contacts found reflection in these images. The stories, which have not been earlier translated into Russian served as material of a research (Xiao Hong *The sorrow of Sofia*, Jue Qing *Harbin*) and works of Qu Qiubai and Ding Ling.

Keywords: Russian emigrants, White Russian émigré, Harbin, Shanghai, China, Russia, Chinese literature

Русские и китайцы – этносы, исторически сформировавшиеся в уникальных природных, религиозно-философских, социально-политических системах, обладающие высокой степенью витальности, характеризующиеся этнической, этнопсихологической устойчивостью и при этом – достаточной мерой гибкости и адаптивности к чужим культурам (Забияко 2009). Лишь в XVIII в. русские и китайцы начали постепенное «открытие» друг друга в межгосударственных отношениях, науке, литературе (Забияко 2015: 141-366; Забияко 2016; Забияко, Эфендиева 2009). При этом процесс обоюдного познания народов отталкивался от общих стереотипов, бытующих в восточной и западной культурах вплоть до середины XIX в. («белые дьяволы», «варвары» (европейцы) – «азиаты», «варвары» (все жители Азии) – к эмпирике этнического взаимодействия: миграционные процессы конца XIX в., фронтальный опыт совместного проживания на Дальнем Востоке в XIX-XX вв., эмиграция русских в Китай после Октябрьской революции, установление добрососедских отношений «старшего брата», СССР и «младшего», КНР после 1949 г. и т.д. Этими

историческими и социокультурными обстоятельствами обусловлена специфика образов взаимного восприятия русских и китайцев.

Под «образами восприятия» в данном контексте мы понимаем результат формирования дифференцированного целостного представления о «другом», зависящий от этнической картины мира, этнического сознания, констант и этнических стереотипов, социального статуса, прошлого опыта межэтнических контактов воспринимающего субъекта, пространственно-временных условий процесса восприятия. В процессе возникновения художественного образа восприятия представителем одного этноса другого авторская точка зрения на отображаемую действительность (точка зрения на представителя «чужого» этноса) напрямую будет зависеть, вдобавок к перечисленным условиям, от этнической установки писателя, его способности к восприятию этноинтегрирующих признаков «чужого» этноса. В литературе образы восприятия этносами друг друга (образы взаимного восприятия) представляют собой художественную проекцию этнического сознания, обусловленную исторической ситуацией, в которой происходит встреча этносов, этническими константами воспринимающих культур, этническими, политическими, социокультурными установками каждого конкретного автора.

Историческая ситуация, при которой возникают контакты русских и китайцев в конце XIX – начале XX вв., характеризуется заключением в 1896 г. в Москве секретного российско-китайского договора о союзе и постройке КВЖД. Летом 1897 года в Маньчжурии появляются первые русские поселенцы. Строительство Китайской Восточной железной дороги способствовало тому, что в самом центре полупустынной в те годы Маньчжурии зарождается совершенно уникальный город – Харбин (Забяко 2015), формируется особый анклав русскоязычного населения. Этот город давал широкие, поначалу – неограниченные возможности вновь прибывшим туда, особенно – людям витальным, готовым к разного рода авантюрным предприятиям: «Харбин – во-первых, город международный по характеру своего населения, во-вторых, он город тихоокеанской культуры с известной повышенностью и остротой переживаний. В этом смысле он город фантастический» (Сабуров 1926), – так в 1926 г. харбинцы оценивали свою онтологию.

Социокультурный портрет населения Харбина и территорий КВЖД с самого начала был весьма пестрым: от железнодорожных рабочих и служащих, военных, охраняющих дорогу – до инженеров, архитекторов, учителей, членов их семей. Все они прибывают не на пустое место – здесь уже живет местное маньчжурское, китайское, монгольское, тунгусское население со своими многовековыми традициями и верованиями (Забяко 2016). Чтобы понять *другого*, надо понять самого себя. Попав в столь богатую инокультурную среду и инокультурное окружение, русские поселенцы с первых лет начинают рефлексировать образ самовосприятия. Харбинский писатель Я. Лович приводит любопытную классификацию самоименований тех, кто обживал, заселял и возделывал этот край. Место их деятельности и, в целом, вся инфраструктура края, зависящая от КВЖД¹, дали первое самоназвание: «Словно новое

¹ Китайская восточная железная дорога.

племя российское появилось в этих далеких краях. И имя этому племени было – от КВжд – “*кавэжэдэки*” (Лович 2007: 129, курсив наш – авт.). Затем появилось смешное слово «ланцепупы». Рождение довольно странного, но с точки зрения звукословесной наполненности веселого и энергичного слова было связано с историческим анекдотом: «когда во времена постройки КВжд приехал принц Генрих Прусский, то пожелал принц посмотреть, как работают так называемые линейные рабочие батальоны, прокладывающие дорогу в девственном лесу. Под жарким маньчжурским солнцем солдаты превратились в черных дикарей. Да и чистотой и порядком одежды не могли похвастаться. Начальство не хотело ударить в грязь лицом и поэтому придело небольшую часть солдат и остальным приказало скрываться в тайге, пока высокий гость будет осматривать дорогу. На беду, один любопытный солдатик выглянул из-за деревьев и принц увидел полуголого, черного человека. Фамилия и имя солдата были Федор Ланцепупов. В полном отчаянии, потрясая кулаками, ротный закричал:

– Ланцепупов, пошел вон!

Солдат скрылся, а принцу объяснили, что в этих диких местах обитает вымирающее племя “*ланцепупов*” (Лович 2007: 127-128, курсив наш – авт.). Вопреки предписанной «племени» исторической обреченности, маньчжурские «ланцепупы» вымирать и не думали. Наоборот, со всех концов России в этот край открывшихся возможностей хлынули коммерсанты, биржевики, рабочие, ремесленники – все те, кто мечтал улучшить материальное положение, по разным причинам спрятаться от власти, просто обмануть судьбу, начать новую жизнь. Судя по харбинской переписи 1903 года, в это время в столице КВЖД проживало 15579 русских подданных (Мелихов 1991: 139).

Постепенно смысловое пространство именованного «ланцепупы» будет расширено, и этим словом стали определяться все слои русского населения маньчжурской равнины. Н.А. Байков посвятит этим людям отдельный рассказ, связывая их образ жизни и специфику их сознания с ментальностью дальневосточного фронта: «*Эта оторванность от родины, суровые условия жизни в диком безлюдном крае, отсутствие культурных интересов и сравнительная материальная обеспеченность выработали особый тип дальневосточной интеллигенции, отличавшейся от коренной российской своим широким размахом, деловитостью, энергией и предприимчивостью, но, в то же время, бесшабашным легкомыслием, самодурством и беспечностью*» (Байков 1939: 46-51, курсив наш – авт.).

Следующее закономерное именование русских насельников этих земель – «русские маньчжурцы». Заметим – только в восприятии западной эмиграции и в более поздних работах российских исследователей данные территории определяются как Китай, а его русское население – «русскими китайцами». Так как освоение этих земель начинается в конце XIX века, во времена правления маньчжурской династии Цин, эти места в начале прошлого столетия по праву именовались еще Маньчжурией – оттого и книга Н.А. Байкова, о которой выше шла речь, названа в соответствии с географическими и топонимическими реалиями тех лет. Прибывшие в эти края витальные и настроенные на успех люди обживались в соответствии со своей русской природой. Русский же язык со своим словообразовательным и лексическим

потенциалом апеллировал к географическим названиям с радостью: «Веселое, жизнерадостное было время. Но за весельем русские люди не забывали дела. С гигантской быстротой рос построенный русскими Харбин, украшался, вел культурную, огромную работу в дикой, девственной стране. Закончили дорогу, построили станции, пробили горные массивы туннелями, перебросили через реки кружевные мосты, оживили дикие, безлюдные леса, степи, наладили добрые отношения с маньчжурами и китайцами, привели с собой хороший, добрый российский, уютный быт – с самоварчиками, с ухой и щами, с пирогами, рюмкой водки, солеными огурцами и капустой, с российским гостеприимством, добродушием, незлобностью. Получали отличные оклады – девать было некуда; в свободное время ходили на охоту, на рыбную ловлю, играли в картишки, флиртовали, устраивали пикники на ближайших станциях или здесь же, за Сунгари; женились, размножались в благодатном, благословенном климате, под ярким маньчжурским солнцем – и создавали новую, симпатичную породу – *русских маньчжурцев*» (Лович 2007: 128, курсив наш – авт.).

В целом Харбин сохранял свой облик добропорядочного провинциального городка (Устрялов 1927). Здесь возникает особая ситуация *безвременья* (Линник 1995: 150). Правда, идиллическое время «между историей» продолжалось недолго – постепенно город стал наполняться реальными беженцами из России: «после того, как растаяла Белая мечта, вдруг нагрянули, нахлынули в Хорватию² со всех сторон – с востока, с севера и особенно с запада – тысячи и тысячи запуганных, разбитых и морально и физически, растерянных, несчастных, замученных кровавой борьбой российских граждан. Они ехали в поездах, переходили границу пешком, плелись на усталых, измученных лошадях. Это было нашествие, великое переселение народов. Это было страшное время, когда русские люди, раздавленные, выброшенные большевиками на чужбину, были не организованны, растеряны и беспомощно озирались вокруг, видя чужие народы, чужую жизнь, чуждые нравы и обычаи, к которым волей-неволей приходилось приспособливаться, чтобы существовать» (Лович 2007: 130).

Своеобразие социокультурной обстановки в Харбине состояло в том, что средние слои бывших российских граждан попали в «почти довоенную» «почти Россию» тогда, когда той – прошлой России – уже не было. По сравнению с западными центрами, где эмигрантам приходилось выживать в тяжелейших условиях, харбинская обстановка была более благоприятной. Испытав поистине эсхатологическое потрясение, утратив семью, дом, Отчизну, пережив ужасы Ледяного похода, новоявленные харбинцы словно вернулись в прошлое и практически оказались в ситуации первотворения, когда могли не только заново «восстановить» былое, но и имели для этого еще лучшие возможности: отсутствие фактической бедности, лояльность со стороны китайских властей, большой приток интеллигентных сил, полных креативной энергии, отсутствие жестких границ с Россией. «Положение этого города тогда было двойственно: географически он находился в Китае – и в то же время казался частью России. Ведь здесь давно обосновались россияне, строившие

² «Хорватией», «счастливой Хорватией» сами харбинцы и жители полосы отчуждения КВЖД называли территории КВЖД в пору управления КВЖД с 1902 г. по начало 20-х гг. генералом Д.Л. Хорватом.

и обслуживавшие КВЖД. Русская колония многократно увеличивалась после Гражданской войны. Институты, издательства, церкви, школы: все это было в эмигрантском Харбине, который жил и функционировал как полноценный русский город. Но только не было в нем ни КГБ, ни Главлита. И вместо революционных лозунгов висели на его магазинах добротные купеческие вывески с привычными “ять”» (Линник 1995: 151).

В эти годы возникает еще одно именование русских, прибывших в Маньчжурию после революции – «белоэмигранты». В силу исторической ситуации и политической конъюнктуры именно это понятие закрепилось в китайской литературе 20-40-х гг. В китайском языке слово «белоэмигрант» («白俄», букв. «белый русский»; омоним слова «белорус, белорусский») изначально обозначало белогвардейцев. А затем на многие годы вперед понятие «белоэмигрант» в китайской литературе и публицистике стало определять всех тех, кто волей или неволей оказался в Китае после Октябрьской революции – русских аристократов, буржуазию, трудовой народ, невзирая на их социокультурный уровень.

При этом, разумеется, каждый из писателей – в зависимости от своего уровня образования, политической ориентации, этнокультурных установок и опыта межэтнических контактов – создавал свой, индивидуальный образ «белого русского». Свой неповторимый отпечаток на этот образ накладывали «гений места», откуда был родом сам писатель, и гендерная природа автора.

Одним из первых с русскими эмигрантами познакомился Цюй Цюбо (Цюй Цюбо 1975). Цюй Цюбо – выдающийся китайский писатель, журналист, переводчик русской классической и советской литературы, деятель культуры, один из первых руководителей Коммунистической партии Китая, пропагандист марксизма. Родился в городе Чанчжоу (провинция Цзянсу), в разорившейся чиновничьей семье. Еще в школе Цюй Цюбо становится сторонником революции. С 15 лет он работал учителем начальной школы. Затем окончил Пекинский институт русского языка – единственное в Пекине учебное заведение, где можно было обучаться бесплатно. Цюй Цюбо, воспитанный в духе традиционного мышления, в духе конфуцианства и буддизма, много времени уделял изучению истории литературы и чтению философских буддистских трактатов. По дороге в Москву, куда молодой писатель-социалист с делегацией китайских журналистов отправляется в 1920 г., чтобы по заданию редакции описать жизнь новорожденной Советской Республики, он попадает в Харбин. Впоследствии эти впечатления войдут в *Путевые заметки о новой России (Записки о голодном крае)*, изданные в 1922 г. В части, посвященной Харбину, Цюй Цюбо эскизно обрисует свое – «туристически-транзитное» восприятие русских, тех, кто в своем большинстве уже приобрели статус эмигрантов. Как все китайцы-интеллектуалы, склонные к систематизации, Цюй Цюбо сделает попытку выделить три типа русских в Харбине³: «европеизированную русскую буржуазию», «трудящихся» и «маоцзы-русских»⁴: «Улица Китайская⁵ кишит русскими. Одни сидят,

³ В Харбине Цюй Цюбо находился в октябре–декабре 1920 г. Заметки были написаны в это время, а опубликованы в 1922 г.

⁴ «Маоцзы» или «лаомаоцзы»; по-кит. máozǐ или làomáozi – дословно «волосатый», презрительное именование европейца, на Северо-Востоке Китая – как правило, русских.

близко придвинувшись друг к другу, на стульях, расставленных вдоль тротуара. Другие прохаживаются туда-сюда, разговаривая между собой и оживленно жестикулируя. Некоторые выходят из лавок и магазинов с огромными свертками. В ярком свете уличных фонарей и сверкающих огнями витрин порхают, словно мотыльки среди цветов, парочки. Аромат духов, модные наряды и прически с локонами у висков, лисьи горжетки, галстуки бабочкой из синего атласа. Вся эта роскошь призвана показать товар лицом и всячески прославить цивилизованность европеизированной русской буржуазии» (Цюй Цюбо 1979: 56-57). И на фоне этого «товара лицом», как иронично замечает писатель, он подмечает и другую часть харбинского населения: «маоцзы-русских» – просящих милостыню нищих, воришек, сбывающих краденое в харчевнях китайцам. Хозяин харчевни, китаец, жалуется писателю на несправедные дела русских, сетуя на то, какое неприятное это явление маоцзы-русские. Слово «маоцзы» («毛子», букв. «лохматая шапка», «волосатик»), употребляется на северо-востоке Китая для обозначения русских. С самого начала восприятие китайцами русских эмигрантов основывалось на крушении мифа о всеисилии и материальном преимуществе «белых дьяволов» (европейцев). После многовековых унижений со стороны «варваров» китайцы вдруг осознали, что те способны быть слабыми, униженными, нищими (Балакшин 2013: 170). Потому бедных русских (маоцзы) китайцы причисляли к «партии бедняков»⁶, хотя большинство из них никогда не вступали в какие-либо политические партии. Как видно, и в сознании Цюй Цюбо борются два начала: традиционное китайское уважение к материальному достатку и политическая установка социалиста, душа которого настроена против «буржуазии». Цюй Цюбо подчеркивает, что «русские трудящиеся» «никогда не имели дурных намерений по отношению к народу Китая» (Цюй Цюбо 1979: 50), что в Харбине «китайские кули никогда не считали русских “заморскими дьяволами”, как считают шанхайские рикши всех иностранцев» (Цюй Цюбо 1979: 49). Не понимая глубинной сути харбинской жизни, изначально построенной по русским меркам, пекинский писатель пытается свои поверхностные наблюдения облечь в рамки социокультурных заключений.

Встреча с семьей так называемых «толстовцев»⁷, живущих на окраине Харбина, вызывает в нем теплые и доброжелательные воспоминания. Эта семья, которую он хорошо знал (в тексте нет пояснений откуда), очень приветливо встретила китайца. Автор обращает внимание на гостеприимство этих русских харбинцев: «У них дома можно было хоть немного отдохнуть от изрядно надоевшей харбинской сутолоки. [...] Они принялись хлопотать, приготовили чай, угощение» (Цюй Цюбо 1979: 54). За столом шла оживленная беседа и о поездке писателя в Россию, и о русской культуре,

⁵ Улица Китайская – район Пристань, от улицы Диагональная до тюрьмы и городского парка. См.: *План города Харбина и Фудзядана с прилегающими окрестностями*, 1931 г.

⁶ «Партией бедняков», «穷党» на севере Китая называли большевиков.

⁷ «Толстовство» – религиозное движение в России, возникшее в нач. 80-х гг. XIX в. под влиянием религиозно-философского учения Л.Н. Толстого. Сторонники этого движения предполагали преобразить общество путем религиозно-морального самоусовершенствования, проповедовали «всеобщую любовь», «непротивление злу насилием», резко отрицательно относились к догматике Русской православной церкви. Т. отрицательно относилось к государству, последовательно выступало против смертной казни, военных конфликтов, силовых методов их решения, за отделение церкви от государства. См.: *Религиоведение*, 2006, ред. Забяко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С., Москва, с. 1068-1070.

о ее самобытности, о сильном влиянии религии. Именно со слов этих людей автор узнает о том, что в Советской России живется трудно. Нищета на Родине – это главное, что беспокоит русскую семью, живущую в Китае.

По ходу заметок Цюй Цюбо фиксирует, что местные русские не знают ни Китай, ни его культуру. Весь город говорит по-русски, даже китайцы. Русские извозчики плохо ориентируются на китайских улицах Харбина и недовольны тем, что китаец не признает русских названий улиц. Автор думает про себя: «Ты сам тоже хорош... Ездишь, ездешь по китайской земле, а ни малейшего представления не имеешь о китайских названиях улиц» (Цюй Цюбо 1979: 56). Особенности пространственного восприятия русских харбинцев также не приемлемы для китайца из столицы: по словам «толстовцев», желание изучить китайскую историю у них велико, но осуществить это в Харбине практически невозможно. Цюй Цюбо приводит красноречивую реплику самих русских: «Так нам же не довелось побывать в Китае. Неужели вы считаете Харбин Китаем? Русские ведут здесь свой, чисто русский образ жизни, и не так уж много у них возможностей для ознакомления с китайской культурой» (Цюй Цюбо 1979: 56). Цюй Цюбо негодует: «Живя в Китае, они, оказывается, так и не узнали по-настоящему китайской жизни, китайской культуры. В каждом китайце они видели либо кули, либо мелкого торговца» (Цюй Цюбо 1979: 56).

В подобных сентенциях столичного китайского публициста, безусловно, запечатлено непонимание китайцами, живущими в центре Поднебесной, тех социокультурных процессов, которые определяли жизнь русских в Северной Маньчжурии. Во-первых, сам Цюй Цюбо не имел представления о том (или не желал того признавать), что до недавнего времени территория КВЖД находилась в зоне отчуждения и не могла считаться русскими «китайской» на юридических основаниях. Незнание китайской культуры русскими харбинцами было объяснимо специфическим социокультурным составом китайского и маньчжурского населения, в основном, состоящего из обслуживающего персонала и торговцев. Русские и китайцы жили в разных районах города. Русские боялись заходить в китайский район, так как весьма большую часть его населения составляли в те годы криминальные слои (Забяко 2015: 141-154). Писателя удивило, что русские не представляют себе искусства китайской кухни. Но познать это искусство русским в Харбине было весьма сложно – материальный достаток среднего харбинца был весьма низок, попасть в фешенебельный китайский ресторан (которых было, очевидно, совсем немного) харбинцам было не по карману. А санитарные условия китайских харчевен и столовых не вызывали у русских желания вкушать какие-либо продукты китайской кулинарии.

Цюй Цюбо подчеркивает: «Ни для кого не секрет, что культурный уровень трех провинций, образующих Маньчжурию, равен нулю. [...] Культура не дана человеку от природы, и китайцам придется приложить немало усилий, чтобы овладеть ею. Да, пожалуй, и *русским*, которых европейцы третируют как дикарей, тоже предстоит как следует потрудиться на этой ниве» (Цюй Цюбо 1979: 58-59). Трудно согласиться с этим сознательным уравниванием русских и китайцев: зная, какие категории русских населяли Харбин, их априори нельзя назвать людьми с «низким культурным уровнем». Возможно, такое суждение автора сформировалось на основании личного опыта

общения с людьми малообразованными – рабочими, извозчиками и т.д.; однако в этом нивелировании уровня культуры «русских маньчжурцев» и китайцев можно увидеть стремление социалиста принизить культурный уровень жителей «буржуазного» Харбина. Ведь Цюй Цюбо весь был в предвкушении знакомства с новой, послереволюционной Россией – как мог он объективно судить об обломках дореволюционной, «царской», культуры, явленных в Харбине...

Однако цепкий взгляд публициста позволяет Цюй Цюбо уловить начавшуюся тенденцию в расстановке политических сил – после Октябрьской революции русское влияние в Харбине отходит в прошлое: «...старой Российской империи уже нет и в помине, зато на смену ей пришла Япония. Прогуливаясь по улицам, мы часто оказывались свидетелями того, как *китайцы оскорбляли русских полицейских*, отбившихся от своих частей русских солдат, и постоянно в конфликт вмешивалась японская полиция» (Цюй Цюбо 1979: 47).

Устойчивость этнических стереотипов, определяющих отношение китайцев к своему этносу и «варварам», любопытным образом сочетается в «эмигрантских» заметках Цюй Цюбо с политическими установками молодого человека, штудирующего научный коммунизм. При этом талант и меткий глаз истинного художника позволяет ему зафиксировать те реалии эмигрантской жизни русских, что сами русские не могли бы разглядеть изнутри и не были способны дать им соответствующую оценку. В первую очередь это касается самодостаточности русских, их нежелания учить китайский язык и неготовности интегрироваться в местную жизнь. До сего дня многие бывшие русские харбинцы говорят об этом с гордостью – но было ли это достоинством русских эмигрантов? Не стала ли эта «великодержавная гордость» русских эмигрантов причиной их последующих бедствий и дальнейшего рассеяния по свету?

В 1930-х гг. к образам восприятия «белоэмигрантов» обращаются писатели самых разных провинций и художественных ориентиров (Сяо Хун, Сяо Цзюнь/Тянь Цзюнь, Ло Бинци, Ло Фэн, Шу Цюнь и другие). В их произведениях подробно описывается жизнь русских эмигрантов в Шанхае, Харбине, других городах и деревнях (Hou Wenqing 2015).

К образу русских эмигрантов обращается популярная писательница Сяо Хун, родившаяся и долгое время прожившая в Харбине. Прожив бок о бок с простыми русскими людьми, Сяо Хун смогла прочувствовать душевные переживания изгнанников, тоскующих по своей стране. Ее произведения – не о жизни аристократов, а о судьбах простых людей. Как писал Лу Синь, благодаря своей тонкой пронизательности и наблюдательности писательница подмечала проблемы эмигрантов с точки зрения женской психологии (Лебедева 2006: 434).

Повествование в рассказе *Горе Софии* (1936) ведется от лица автобиографического рассказчицы (Хяо Нонг 1936), которая берет уроки русского языка у главной героини Софии. Родители девушки приехали в Харбин в 1912 г. в поисках лучшей жизни – то есть в период бурного строительства КВЖД и расцвета Харбина. Нашли ли они эту лучшую жизнь, сказать сложно. Отец сначала работал на полях (так же, как и на родине), затем стал извозчиком. Их семья была вне политики, но формально относилась китайцами к упомянутой ранее «партии бедняков». В то

время в Китае это было ругательством, унижающим достоинство человека. К «партии бедняков» китайцы причисляли рабочих, трудящихся, деклассированные слои населения. София родилась уже в Харбине, но, заразившись ностальгическими настроениями отца, решает вернуться на родину – на Кавказ.

Мать девушки считает, что дочери не следует возвращаться в Россию, она уверена, что в Китае жизнь лучше. Несмотря на это, сама мать очень тоскует по родной стране, постоянно плачет. В рассказе подробно описывается, как каждый год семья Софии с размахом празднует Пасху, соблюдая православные традиции. Остановившись на событии Пасхи, Сяо Хун, с одной стороны, подмечает яркую примету «чужого», того, что непривычно китайскому сознанию. С другой стороны – в праздновании Пасхи зафиксировано неуклонное следование эмигрантами традиционному дореволюционному укладу.

У китайки и русской девушки Софии складываются теплые, дружеские отношения. Китайская писательница любит свою русскую героиню: она описывает Софию как необыкновенную девушку с прекрасными вокальными данными, неплохо владеющую китайским языком, с чувством юмора. Автобиографическая героиня не считает Софию представителем «партии бедняков», для нее со времени знакомства с Софией это понятие перестало существовать. София никогда не наряжается и не пудрится, считая это дурным тоном, а увидев женщину в красном платье, называет ее «дармоедкой». Китайка много раз спрашивала у Софии значение этого слова, и девушка объяснила так: «Дармоеды – это люди-свиньи, они хорошо спят, хорошо едят, ничего не делают и ничего не хотят» (Xiao Hong 1936).

София мечтает побывать на родине родителей. Но, принадлежа к «партии бедняков», она не может оформить визу и покинуть Китай. Горе Софии заключается в том, что она и ей подобные, так называемые китайцами «бедняки», не имеющие никаких социальных прав, подвергаются дискриминации в обществе. Несмотря на то, что София родилась в Китае, своей родиной она считает Россию, хотя никогда не видела эту страну.

Частная история молодой русской девушки и ее семьи, описанная Сяо Хун, свидетельствует о том, как русское население Харбина и родившаяся в Китае русская молодежь сохраняли свою этническую идентичность – язык, культурные и семейные ценности и традиции. В безыскусном сюжете о жизни эмигрантки и ее семьи китайская писательница смогла отразить присущее русской эмиграции и непостижимое для многих европейцев стремление вернуться на родину – несмотря на все опасности, там их поджидавшие. Очевидно, эта особенность русского сознания (несмотря на то, что родители Софии с Кавказа) была понятна китайке, ее традиционным представлениям о родине и родной земле.

В рассказе *Гостиница Европа* (Xiao Hong 2004: 383-386) (1935) Сяо Хун изображает конфликт, произошедший с ее мужем Сяо Цзюнем (в рассказе он выведен под именем Лан Хуа – прим. Сяо Хун), и русской, управляющей гостиницей. Та в грубой форме требует от постояльцев оплатить проживание за месяц вперед – зная, что у китайцев нет денег, но опасаясь, что пара может сбежать. Возможно, управляющая не хочет сдавать номер бедным китайцам, так как относится к ним с недоверием, что было не редкостью для того времени. У китайцев, действительно, не

было денег, но грубость русской оскорбляет Лан Хуа и тот угрожает ее зарезать. Управляющая пугается и вызывает китайскую полицию⁸. Полицейский изымает нож, а постояльцев на следующее утро выгоняют из гостиницы. Сама того не ведая, русская женщина спасает героев от гибели. Полицейский объясняет им, что, если бы нож нашли японские солдаты, пару бы обвинили в хранении оружия. Как видно, Сяо Хун не разделяет в своем сознании русских и китайцев по этническим характеристикам: она видит в русских жителях Харбина обычных людей – хороших и плохих, тех, кто живет с нею рядом. При этом писательница, не углубляясь в комментарии, показывает и некоторые причины этнических конфликтов – например, приводящий к шовинистическому высокомерию недостаточный уровень культуры и образования у хозяйки гостиницы.

Однако такое восприятие русских эмигрантов было нетипичным для китайцев. Более распространенным был иной взгляд и иной образ эмигрантов – в нем признаки «чужого» выступают как этнические константы, не позволяющие понять и принять инокультуру. Так, Цзюэ Цин в рассказе *Харбин* (1941)⁹ описывает жизнь китайского учителя, приехавшего работать в Харбин. Прожив там полгода, учитель не может смириться с условиями жизни в этом городе. Не может понять, как на одной территории живут русские и китайцы и почему многие живут очень плохо. Частная сцена, которую он «увидел на улице», позволяет ему сделать нелицеприятный вывод обо всех русских:

Му Май пошел на улицу Китайскую купить в аптеке лекарство от бессонницы. Там по соседству находилась продуктовая лавка, которая своей яркой отделкой привлекла его внимание. Му Май остановился, в витрине он увидел сидевшую высоко на дорогом ковре восковую фигурку, как будто притворившуюся плачущей. *Один в стельку пьяный русский подошел к витрине и очень долго смотрел на фигурку, а потом, глубоко вздохнув, быстро продолжил свой путь в запачканных цементом ботинках.* Му Май подумал: *«Возможно, этот беспутный, грязный иностранец скучает по роскошной московской жизни, возможно, сокрушается о том, что покинул свою родину и оставил свой родной дом. Неужели, существуя в этом городе, он не встретил человека, самого необходимого, кто смог бы утешить его? Что выражает эта восковая фигурка? В Харбине есть только рикши и грузчики, превратившиеся из бедняков в кули – главную силу Харбина. В их пропотевшем, грязном теле нельзя найти никакой жизни, но, ведь все достояние и ценность этого города принадлежат им? А они всего лишь могут смотреть на витрины магазинов или раздавать газеты, только и всего...»* (Jue Qing 2011: 3-13).

⁸ В Харбине с 1930-х гг. легально действовала японская полиция.

⁹ Цзюэ Цин (爵青) (1917–1962) – уроженец Гирина. Начиная работу в Харбинском железнодорожном бюро, Маньчжуро-японской ассоциации культуры и искусства, после провозглашения КНР работал в библиотеке Гиринского университета. Литературную деятельность начал в 30-х гг. Основные произведения: *Портреты* / 群像», *Семья Оуян* / 欧阳家的人们, *Возвращение на родину* / 归乡, *Золотые узкие ворота* / 黄金的窄门, *Колос* / 麦 и др.

Образы восприятия русских эмигрантов китайскими писателями существенно различались в Харбине и Шанхае. Несмотря на то, что Шанхай был вторым по величине центром восточного зарубежья, жизнь русских там коренным образом отличалась от харбинской жизни. Главным образом это было связано с существованием на территории Шанхая крупных англо-американского и французского сегментов, где жили, как правило, обеспеченные европейцы. Русские в Шанхае уже не были доминирующим этносом; попав в этот восточный Вавилон, многие из них теряли жизненные опоры, бедствовали и остро нуждались (Балакшин 2013, 340).

Дистанцированная жизнь русских и китайцев в Шанхае приводила к тому, что китайские писатели подмечали в жизни и быте русских эмигрантов, в первую очередь, то, что бросалось им в глаза своей неприглядной стороной. В рассказе известной писательницы Дин Лин¹⁰ *Поэт Ялов* (1932) показана жизнь молодого поэта Ялова и его семьи, бежавших от русской революции в Шанхай. Ялов – человек, потерявший свой духовный облик, не желающий работать и обеспечивать жизнь своей семье. В рассказе описываются каждодневные походы Ялова в белогвардейский кабачок, где собираются русские эмигранты. Благодаря приятелям из кабачка он устроился на работу кондуктором в автобусную компанию, где в это время бастовали китайские рабочие. И за то, что он, как штрейкбрехер, занял место китайского рабочего, китайцы жестоко его избивают. После этого инцидента Ялов вступает в организацию, борющуюся с рабочими Шанхая.

Супруга Ялова Анна зарабатывает на жизнь проституцией. Возможно, образ восприятия русской женщины в произведении во многом обусловлен «женской ревностью» Дин Лин. Это проявляется даже в описании внешнего вида Анны: «[...] всегда нарядная, но очень некрасивая женщина с обильно напудренным лицом, украшенным огромным носом, располневшая, с неуклюжими толстыми руками, забывшая о достоинстве благородной женщины». Явно, что эмансипированную в духе 30-х гг. (и при этом, как все китайцы – глубоко традиционную) китайскую писательницу отталкивает в Анне все, что противно ее представлениям о женской красоте: использование косметики, длинный по сравнению с китайским нос («длинноносые» – устойчивое определение жителями Поднебесной европейцев), определенная округлость форм, присущая русским женщинам в отличие от сухопарых китаянок. Со временем из аристократки Анна превращается в «обыкновенную уличную девку», но при этом она всегда довольна собой, «продолжает строить из себя очаровательную женщину» и «несет себя» с гордо поднятой головой. Даже у своего мужа эта женщина вызывает отвращение, она кажется ему безобразной.

Их семилетняя дочка Анечка родилась в Шанхае, «от отца с матерью она знала, что следует уничтожить проклятых большевиков и все негодное племя рабочих и крестьян». Она умела выманывать деньги на улице у женщин-китаянок и усвоила ту

¹⁰ Дин Лин (丁玲) (1904–1986) – уроженка провинции Хунань. Окончила факультет китайской литературы Шанхайского университета. Член КПК, известная писательница, общественный деятель. Первый писатель в Яньань. Внесла огромный вклад в развитие современной китайской литературы. Лауреат Сталинской премии 2-ой степени (1952) за произведение *Солнце над рекой Сангань*. Основные произведения: *Солнце над рекой Сангань*, *Мэн Кэ*, *Дневники Софии*, *Путевые заметки о поездках в Советский Союз и страны народной демократии* и др.

истину, что можно пинать ногами детей китайцев-бедняков. К тому же она воровала деньги с компанией своих старших друзей. Она умела играть на деньги и ругаться.

В рассказе *Поэт Ялов* Дин Лин представляет семью русского эмигранта в карикатурном виде, акцентируя всю глубину их падения «белоэмигрантов». Но при всей аморальности Ялов скучает по России: «Сколько людей аплодировало мне, когда во фразной паре я читал свои стихи на вечерах у графини Жосиновой! Нет, я не из армейского сословия, я учился в Санкт-Петербургском университете, и в то время еще не подошел мой призывной возраст. Но я не боялся смерти, Ялов не их тех, кто не любит родину. Я все понимаю! И я бесконечно тоскую о тех днях [...]» (Дин Лин 1954: 238). Как отмечает Дин Лин, его тоска смешивается с озлоблением, Ялова никогда не покидает противоречивое чувство. Он озлоблен на новую Россию, на людей, свершивших революцию. Воспоминания о былых днях не дают ему покоя, и только благодаря водке Ялов может забыться, тогда его злость проходит. Однажды Ялов даже думал о возможном возвращении на родину, но он – большой трус, и не в силах сделать это. А когда он попадает в больницу, то счастлив, как ребенок, что может по-человечески спать – в чистоте и с пуховой подушкой: это напоминает ему детство.

В рассказе фигурируют еще несколько русских персонажей, один хуже другого. Сын бывшего поручика Иванов – заурядный проходимец, постоянно провоцирующий на конфликт китайцев-большевиков. Мария – дочка бывшей артистки Большого императорского театра, превратившаяся в распутную женщину. Все эти люди утратили свой моральный облик и порядочность. При этом все эти опустившиеся люди любят свою дореволюционную родину и ненавидят новую советскую Россию. Они хотят мстить большевикам за свои разбитые судьбы, но, по существу, это все только на словах, а на деле они слишком трусливы и малодушны (Дин Лин 1954: 227-248).

Итак, образы «белоэмигрантов», запечатленные в китайской литературе в 20–40-х гг. XX в., отразили, в первую очередь, опыт непосредственных контактов китайского и русского этносов в период мощных социальных, ментальных, политических трансформаций в Китае и России. Ориентированные на революционные преобразования в своей стране, китайские авторы во всех русских беженцах, в первую очередь, видели бывших граждан бывшей России. При этом русские эмигранты, униженные и обездоленные, утратили в глазах китайцев статус всесильных «белых дьяволов», а нового статуса не обрели. Потому многие образы эмигрантов в китайской литературе грешат схематизмом и тенденциозностью. Однако, фиксируя яркие приметы «чужого» в русских, проецируя восприятие русских эмигрантов на собственные этнические установки и стереотипы, китайские сочинители создали некий обобщенный образ русскости, характерный для китайской культуры. Китайские художники, стоящие у истоков литературы новейшего времени, уловили то, что делало русских людей им понятными: стойкое следование своей вере и традициям, гостеприимство, широту натуры, неистребимую любовь к родной земле, к оставленной родине. Несмотря на социальную границу, которая отдаляла их от «белоэмигрантов», на недовольство тем, что русских в Китае оказалось слишком много, китайские писатели запечатлели те исторические и духовные процессы, что определяли жизнь

русского изгнания в Китае – с точки зрения китайского этнического сознания. Образы восприятия белоэмигрантов китайцами корректируют те автостереотипы, что сложились в литературе дальневосточного зарубежья по отношению к эмигрантам и к китайцам. Потому произведения китайской литературы 20-40-х гг. прошлого века являются не только малоисследованным материалом историко-литературных исследований, но и интереснейшим источником этнографических и этнопсихологических изысканий.

Литература:

- Аблова Н.Е., 2003, *КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.)*, Москва.
- Байков Н.А., 1939, *У костра*, Тяньцзинь.
- Балакшин, П.П., 2013, *Финал в Китае: возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке*, ред. Хисамутдинов А.А., Москва.
- Дин Лин, 1954, *Избранное*, Москва.
- Сабуров К., 1926, *Доктор Финк. Фоб-Дайрен*, «Заря», 1 февраля.
- Забяко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А., 2009, *Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке*, ред. Забяко А.П., Благовещенск.
- Забяко А.А., 2016, *Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина*, Новосибирск.
- Забяко А.А., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А., Забяко А.П., 2015, *Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта*, Благовещенск.
- Забяко А.А., Эфендиева Г.В., 2009, *Меж двух миров: русские писатели в Маньчжурии*, Благовещенск.
- Линник Ю., 1995, *Сольвейг. Наброски к портрету Лариссы Андерсен*, «Грани» № 177, с. 149-167.
- Лович Я., 2007, *Враги*, Москва.
- Мелихов Г.В., 1991, *Маньчжурия далекая и близкая*, Москва.
- Мелихов Г.В., 2003, *Белый Харбин: Середина 20-х.*, Москва.
- Религиоведение*, 2006, ред. Забяко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С., Москва.
- Сенина Е.В., 2017, *«Я скучаю по харбинской жизни»: Социокультурные и этнокультурные процессы 1930–1950-х гг. в сознании дальневосточных эмигрантов*, «Русский Харбин, запечатленный в слове» № 7, с. 32-38.
- Лебедева Н.А., 2006, *Сяо Хун*, [в:] *Духовная культура Китая*, ред. Титаренко М.Л., Москва, с. 434.
- Устрялов Н.В., 1927, *Иркутск-Харбин*, «Новости жизни».
- Цюй Цюбо, 1979, *Публицистика разных лет*, Москва.
- Эпштейн М.Н., 1987, *Образ художественный*, [в:] *Литературный энциклопедический словарь*, Москва, с. 252-257.
- HouWenqing, 2015, *Haerbinhe “baie” zaizhongguowenxue*, «Heilongjiangribao», Haerbin.
- Jue qing, 2011, *Daibiaozuo. Guixiang*, Beijing.
- Xiao Hong, 2004, *Xuanji*, Beijing.

Xiao Hong, 1936, *Suofeiya de chouku, Haerbin*,
<http://www.my285.com/xdmj/xiaohong/xhsw/052.htm> [25. 05. 2015].

Игорь Анатольевич Дябкин
(Амурский государственный университет, Благовещенск, Россия)

Неомифологизм как феномен культуры дальневосточного зарубежья: сюжеты «фронтирной мифологии» в творчестве П.А. Северного

**Neomythologism as a phenomenon of the culture of the Far Eastern countries:
plots of «frontier mythology» in the works of P.A. Severniy**

Резюме: Статья посвящена анализу сюжетов «фронтирной мифологии» как формы неомифологического сознания дальневосточной эмиграции. Устойчивыми образами «фронтирной мифологии» становятся тайга как священное пространство со своими специфическими законами и табу, священные места и объекты, тигры, охотники, искатели женьшеня. В центре исследовательского интереса автора – отражение сюжетов «фронтирной мифологии» в творчестве П.А. Северного. В статье анализируются повести *Фарфоровый китаец качает головой* (1937) и *Шумит тайга Маньчжурии* (1960).

Ключевые слова: дальневосточная эмиграция, Китай, фронт, фронтирная ментальность, миф, неомифологизм, «фронтирная мифология»

Summary: The article is devoted to the analysis of the «frontier mythology» as a form of Far Eastern emigration neomythological mentality. Steady images of «frontier mythology» are the taiga as a sacred space with its specific laws and taboos, sacred places and objects, tigers, hunters and ginseng-seekers. The focus of the author's research is the «frontier mythology» in P.A. Severniy's works. The article presents analyses of two short-stories *Porcelain Chinese shakes his head* (1937) and *Manchurya's tayga blusters* (1960).

Key words: Far Eastern emigration, China, frontier, frontier mentality, myth, neomythologism, «frontier mythology»

Сегодня неомифологизм исследуется учеными разных гуманитарных специальностей, пытающимися определить механизм порождения мифологических форм в культурном и религиозном сознании разных народов в разных социальных и политических условиях. Одна из причин исследовательского интереса к этому культурному и литературному феномену – пробуждение интереса к мифу в XX веке. Е.М. Мелетинский отмечал, что в XX веке «миф оказался не столько аналитическим, сколько полемическим термином. Им обозначают ложь и ложную пропаганду, веру, условность, представление ценностей в фантастической форме, сакрализованные идеи или догматические выражения основных обычаев и пр.» (Мелетинский 2007: 57). Мысль о том, что всплеск мифологического сознания актуализируется в порубежные

моменты истории, укоренилась в философской, религиозно-философской мысли. В русской культуре особый интерес к мифу, к его научному и художественному переосмыслению пробуждается на рубеже XIX–XX вв. Особенного внимания заслуживает изучение неомифологизма как феномена культуры дальневосточного зарубежья (Дябкин 2015).

Культура дальневосточного зарубежья – явление уникальное, возникшее в результате исхода русских дальневосточников на территорию Китая в 1920-е годы и сформировавшееся на основе общности русского языка, понимания общности исторической памяти, а также фронтирной ментальности насельников приграничных дальневосточных земель (Забияко, Лешко, Хисамутдинов, Забияко 2015). В «русском Китае», центром которого стал русский Харбин, возникла ситуация безвременья, когда русские беженцы вдруг оказались в ситуации возвращения в прошлое – в старорежимную Россию, в старую систему этических, религиозных и этнокультурных координат. Одновременно, они погрузились в систему религиозных представлений, определяющих издревле жизнь китайцев и маньчжуров (конфуцианского, даосского, буддийского учений). Неомифологизм как феномен культуры дальневосточного зарубежья возникает не только в порубежную историческую эпоху, но и в реальной ситуации географического, политического, этнорелигиозного пограничья (порубежья, фронта) (Забияко А.П., Кобызов, Понкратова 2009).

Самопознание себя и собственной этничности, религиозности, восприятие инокультуры и чужих религиозных систем способствовало продуцированию в сознании дальневосточных эмигрантов неомифологических образов и моделей культуры. Неомифологический тип сознания пронизывал все формы бытия эмигрантов, являлся способом осмысления культурно-исторических процессов эпохи, а также онтологических, аксиологических проблем. Неомифологизм в культуре дальневосточной эмиграции выразился в создании общественно-политических, философско-религиозных, культурно-исторических мифологем и в формировании художественных неомифов.

Одним из мощных источников мифологизации для русских мыслителей, художников и писателей становится Китай. С одной стороны, большие возможности в изучении и художественном освоении русскими Китая дало строительство Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) в конце XIX в. В отличие от эстетизирующей петербургской и московской элиты, создающей свои мифологемы «Востока Ксеркса», «панмонголизма» и т.д., здесь, на дальневосточных рубежах, интерес к Востоку был напрямую связан с практическими нуждами экономического и политического характера. С другой стороны, повлиял исторический опыт длительного сосуществования русских и китайцев в условиях дальневосточного фронта.

Маргинальное расположение дальневосточной земли обуславливало и ее уникальность, выразившуюся в формировании определенных идейно-психологических формаций, в складывании особой картины мира, особого типа ментальности, которую исследователи определяют как «фронтирная ментальность» (Забияко А.А. 2010: 336), «ментальность переходного этноса», «приграничная ментальность», «порубежная ментальность» и т.д. – определенная «духовная

формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов, групп, существующих в условиях порубежья» (Забияко, Кобызов, Понкротова 2009: 10). Более того, дальневосточный регион был и остается местом скрещения древнейших этносов и культур (Деревянко, Забияко 2008). Стихия тесного межэтнического взаимодействия породила множество сложных этнокультурных и этнорелигиозных процессов, важнейшим из которых стал опыт усвоения и синкретизации религиозных традиций.

«Фронтальная ментальность», по определению А.П. Забияко, стала основополагающим признаком формирования процессов синкретизации различных форм духовной культуры (Забияко, Кобызов, Понкротова 2009: 5-11). Наиболее отчетливо процессы взаимодействия отдельных форм духовной жизни в пределах дальневосточного региона прослеживаются применительно к опыту сосуществования русских и китайцев.

«Фронтальная ментальность» впитала в себя особую «фронтальную мифологию», которая возникала в сознании дальневосточников как единый, уникальный комплекс традиций, обрядов, образов, появившихся в результате синкретизации (Забияко А.П. 2006: 446) религиозно-мифологических представлений различных этносов, проживающих в дальневосточном регионе.

Отдельной частью «фронтальной мифологии» стала маньчжурская тайга. Образ тайги способствовал выстраиванию отдельного комплекса религиозных мифологем, синтезирующих даосские, буддийские, христианские представления. Писатели, обращавшиеся в своем творчестве к образу маньчжурской тайги и ее обитателей, – тигров, женьшеньчиков, звероловов – выстраивали целый «таежный пантеон». С одной стороны, для жителей Северной Маньчжурии и тайга, и тигры, и маньчжурские разбойники хунхузы – это реальность. С другой, писатели-дальневосточники (Н. Байков, В. Янковский, П. Шкуркин, П. Северный и др.) создают «таежную мифологию» на основе собственного жизненного опыта, соединяя в ней и религиозно-психологические установки жителей дальневосточного фронта, и традиционные религиозно-мифологические представления китайцев. «Таежная мифология» вобрала в себя и почитание священных пространств (гор, лесов, озер), и духов этих священных пространств – тигра, женьшеня, звероловов и т.д.

Одним из первых к созданию «фронтальной мифологии» обратился известный ученый-этнограф, путешественник, писатель-натуралист Н.А. Байков. Еще до революции по заданию Императорской Академии Наук Н.А. Байков собрал свои наблюдения и издал книгу *В горах и лесах Маньчжурии* (1914, 1915). Книги Н.А. Байкова построены на сочетании строго научного и художественного подходов. Повествование о хунхузах он вплетает либо в рамки натуралистических заметок, либо кладет в основу беллетристического или авантюрного сюжета (Забияко, Дябкин 2013: 139-146).

Особенный опыт обращения к сюжетам «фронтальной мифологии» был у Павла Александровича Северного. Писатель принадлежал к древнему дворянскому роду фон Ольбрих. Отец его, барон Александр Викентьевич фон Ольбрих, был потомком «русских немцев», ведущих свой род еще со времен Петра I, работал горным

инженером в селе Верхний Уфалей, где 27 сентября 1900 г. родился будущий писатель.

Псевдоним «Северный» появился уже в эмиграции, в Харбине. Сам писатель, размышляя об истоках своего псевдонима, говорил, что в нем «слышится тоска по России, по Русскому Северу» (Аюпов 2013: 10) (детство писателя прошло на берегах реки Косьвы, в Северном Урале). Во время Первой мировой войны П.А. Северный заканчивает гимназию в Перми и осенью 1916 г. добровольцем уходит на фронт. Родителей писателя расстреливают в 1919 г., а П.А. Северный присоединяется к армии Колчака. Затем принимает участие в знаменитом Ледяном походе, попадает в плен к большевикам, из которого в 1921 г. через Маньчжурию бежит в Харбин. Харбинский период творчества П.А. Северного был недолгим: в Харбине П.А. Северный завил о себе как драматург: в 1922 г. отдельным изданием выходит его пьеса *Смерть императора Николая II*, также в Харбине отдельным изданием выходит сборник *Только мое, а может быть и ваше* (1924) и рассказ *Свечи монашеского обета* (1931), опубликованный в альманахе «Багульник» (Дябкин, Левченко 2015: 354-364). В 1932 г. после оккупации Маньчжурии японскими войсками Северный отправляется в Шанхай – пешее путешествие через дебри маньчжурской тайги позволило писателю узнать быт, традиции и обычаи «таежных жителей», несколько месяцев писатель жил с тигроловами и женьшеньщиками, слушал рассказы о поисках женьшеня, легенды о Великом Ване. Этот опыт он позже отразит в своих произведениях, написанных в Шанхае.

Сюжеты «фронтирной мифологии» становятся магистральными сюжетными линиями многих произведений, написанных автором в Шанхае. Источником сюжета повести *Фарфоровый китаец качает головой* (1937) послужили китайские легенды и предания о священном жителе тайги – Великом Ване (Топоров 1987: 511-512; Забияко 2010: 119-139). По сюжету повести в результате авиакатастрофы в Шанхае оказываются два американца – авиатор Гордон и репортер Дороти, для которой пребывание в многонациональном Шанхае становится этапом на пути к осуществлению ее «американской мечты». Герои являются носителями типичных черт западноевропейской ментальности, они воспринимают Китай как «удивительную страну», в которой «первобытность сохранила еще свои следы» (Северный 1937: 43). Так, Дороти испытывает мистический страх перед статуей Будды, «глаза которого загадочно улыбались сумеркам» (Северный 1937: 47).

Пожилый китаец Лин, получивший образование в Европе, почитает исконные традиции китайцев. Он считает, что «жизнь Китая должна идти вперед, совершенствоваться и улучшаться, но народ должен достигать своего благополучия, не теряя своей самобытности» (Северный 1937: 35), поэтому он выступает противником тех, кто разрушает «грандиозный и величественно прекрасный Китай прошлых столетий», уничтожая древности, «сдирая со стен древних храмов редчайшие мудрости и заменяя их надписями из кодексов новых политических идей, [...] рекламой мыла и сигарет» (Северный 1937: 35). При этом он не является противником Запада, для него важно сохранить свои этнические корни, а возможно это лишь через почитание религиозно-культурных традиций древности.

Обращение к образам «фронтирной мифологии» позволяет автору создать особенный образ «грандиозного и сказочного» Шанхая, живущего вопреки революционным событиям: на глазах у американцев оживают сюжеты древних китайских легенд. Китаец Лин бережно относится к статуэтке фарфорового китайца и его верного хранителя – тигрицы. Лин убежден в том, что в статуэтку «знатного мандарина», сделанную в России, переселилась душа его первой возлюбленной – русской красавицы Ксении. После ее смерти даосский монах, посетивший Лина, принес ему маленького тигренка: «По его словам, всесильный Будда явился к нему ночью в сопровождении тигрицы, которая по повелению божества в пасти принесла к порогу убогой кельи своего детеныша. Будда приказал ему отнести тигренка в дом. Фанатично верующий монах уверял меня, что в теле тигренка живет душа умершей женщины. Согласно воле Будды, в течение пяти лет нога ни одной женщины не смеет переступить порог моего дома. Покидая меня, монах приказал не нарушать всесильной божественной воли, сказав также, что в случае насильственной смерти тигрицы мою жизнь на каждом шагу будет подстерегать смерть...» (Северный 1937: 61). По иронии судьбы, влюбленная в Лина китайка Сюнь-хуа из ревности пытается разбить статуэтку. В схватке с разъяренной тигрицей погибают и Сюнь-хуа, и священное животное, остается жить лишь фарфоровая статуэтка китайца-мандарина.

По возвращении в СССР в 1954 г. писатель вновь обращается к образам маньчжурской тайги и ее обитателей. С 1956 г. П.А. Северный начнет создавать произведения для детей (опыт обращения к детской литературе у Северного был еще в Шанхае, писателем были написаны рассказы для детей, объединенные в сборники *Невьянский сундучок* и *Про беличье царство Векишии посад*, которые будут переизданы уже после смерти писателя в 2013 г.). В СССР, при жизни писателя, выйдут такие произведения для детей, как *Топтыгин с Косьвы* (1956), *Синий поясок* (1958) и *Шумит тайга Маньчжурии* (1960). Обращение дальневосточного писателя эмигранта к детской литературе было продиктовано рядом причин: это и сотрудничество с главным детским издательством страны – «ДЕТГИЗ» (добавим, 1950-1980 гг. – эпоха бурного расцвета детской литературы), и желание быть опубликованным (хоть и судьба Северного после репатриации сложилась удачно, все же писателю с эмигрантским прошлым было нелегко найти своего читателя на родине).

Павел Северный ищет свой путь в литературу через жанровые рамки «детской повести» и обращение к любимым темам – описанию традиционных верований и обычаев китайцев и сюжетам «фронтирной мифологии». Примером тому является повесть *Шумит тайга Маньчжурии*. Была ли повесть написана в СССР или существовали более ранние, черновые редакции произведения, сказать сложно. Ныне живущий сын писателя, Арсений Павлович Северный, к сожалению, не дает подробных комментариев по поводу данного вопроса. События «детской повести» (такое обозначение встречается в ряде работ современных исследователей, хотя сам писатель не обозначил жанровую природу своего произведения) происходят в пространстве маньчжурской тайги и в небольшой деревушке, расположившейся в устье Жабьей реки. Сюжеты «фронтирной мифологии» писатель вплетает в повествование о трагических событиях 1931 г., когда японцы захватили Северную Маньчжурию и создали государство Маньчжу-Ди-Го. Основной конфликт повести –

противостояния китайцев японским оккупантам подготовлен детальным описанием картин бесправного положения китайских крестьян, которые вынуждены работать на землях скупого помещика Чжана и госпожи Мей-Лин. Многие главы имеют документально-очерковый стиль повествования, автор погружает читателя в переломную политическую и социокультурную обстановку начала 1930-х гг.: «Край был богат, а потому из-за него не стихала политическая борьба Японии со своими соперницами – империалистическими державами во главе с Англией и Америкой [...] Магистраль Китайской Восточной железной дороги с тысяча девятьсот двадцать четвертого года была в совместном управлении с Советским Союзом. Нити политических заговоров и интриг все сильнее опутывали Чжан Цзо-лина. Его излишняя политическая самостоятельность была невыгодна японцам...» (Северный 1960: 25).

Главные герои повести – «таежные люди», картина мира которых построена на устойчивых религиозных представлениях жителей дальневосточного фронта. Политические интриги и сложные исторические катаклизмы, происходящие на северо-востоке Китая даны сквозь призму сознания главных героев повести – юноши Шитоу-эра и его деда Пан Хун-цзы, старого китайца, женьшеньщика и охотника на тигров, познавшего суровые законы маньчжурской тайги, а потому и чтимой им как сакральное пространство, единственное убежище от кровавых распрей и социальной несправедливости. Пан Хун-цзы давно покинул свою фанзу, а после смерти матери Шитоу-эра забрал его к себе. Беззаботное детство юного Шитоу-эра среди глиняных фанз и детских забот с детьми бедняков, рассказов о народных героях, «защищающих жизнь бедняков от жестокого беззакония императоров и вельмож» (Северный 1960: 31), сменилось на суровую жизнь в охотничьей фанзе деда. Еще в самом начале повести Шитоу-эр познает священное таинство поиска «корня жизни» и вместе с дедом приручает маленького тигренка Гу-эра. Автор показывает, как из простого мальчика, сына бедняка, Шитоу-эр превращается в народного заступника, который, как и его дедушка, способен выжить в дебрях дальневосточной тайги.

Повествование о жизни молодого борца за народное счастье китайского народа уподобляется обряду инициации, этапам постижения «таежной грамоты». С семи лет внук почтенного Пан-Хун-цзы посмотрел в глаза Хозяина тайги – Великого Вана, а впоследствии приручил и вырастил собственного Вана – тигра Гу-эра. В сценах «приручения» «Повелителя Тайги» автор показывает, как старый охотник учит Шитоу-эра постигать звериные повадки: «Не смей забирать у него пампушку. Ты сам бросил ему. Никогда не смей обманывать его. Сейчас это звереныш, а скоро будет тигром. Мы воспитываем в нем доверие к людям, а ты его обманываешь» (Северный 1960: 51). И даже выбор клички – Гу-эр – становится настоящим сакральным действием: иероглиф клички животного означает «сирота», что в сознании Шитоу-эра и его деда сопоставляется с собственной горькой судьбой и с судьбой китайского бедняцкого народа. Сирота Гу-эр становится Хозяином Тайги, как Шитоу-эр героем-партизаном, они проходят одинаковые этапы «взросления» в суровых условиях тайги, но при этом священное животное не просто привыкает к людям, но и помогает в их нелегком деле: именно тигр сыграет ключевую роль в эпизоде ограбления дворца жадного Тая.

Поиски священного женьшеня – еще один сюжет «фронтирной мифологии», вплетенный Северным в художественное повествование о борьбе с японскими солдатами. Пан-Хун-цзы не только сам ищет чудесный корень, но и учит этому внука: «Шитоу-эр заметил, как дрожали руки деда. Старик три раза поклонился стеблю, потом опустил ветки кустарника» (Северный 1960: 14). А в финале уже повзрослевший Шитоу-эр найдет женьшень в заброшенной кумирне и принесет ему молитву: «Волшебный дух! Не уходи! Мое сердце чисто!» (Северный 1960: 123). Поклонение священным местам – духу священного Жемчужного озера, горным таежным хребтам – еще один элемент религиозно-мифологических фронтирных представлений, описанных Павлом Северным в приключенческом сюжете повести.

Анализ отдельных сюжетов и образов «фронтирной мифологии» в культуре дальневосточного зарубежья позволяет реконструировать пути выстраивания этнорелигиозных неомифологем. Устойчивыми образами «фронтирной мифологии» становятся тайга как священное пространство со своими специфическими законами и табу, священные места и объекты (деревья, горы, водоемы, местности, где произрастает «волшебный корень» женьшень), «хозяин тайги» (тигр Великий Ван), таежные люди – женьшеньщики, звероловы, хунхузы. Выявление представлений, сложившихся в народном и художественном сознании дальневосточной эмиграции о новых реалиях жизни в условиях «фронтирной» общности разных этносов на рубеже XIX-XX вв., позволяет эксплицировать специфические модели неомифологического сознания культуры дальневосточного зарубежья.

Литература:

- Аюпов С., 2013, *«Мила нам добра весть о нашей стороне»: «Тургеневская сказка» Павла Северного*, «Бельские просторы», № 10 (129).
- Дябкин И.А., 2015, *Неомифологизм как этнорелигиозный феномен культуры дальневосточного зарубежья*: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва.
- Дябкин И.А. Левченко А.А., 2015, *Русские в Китае: о жизни П. Северного (стенограмма беседы с А.П. Северным)*, [в:] *Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур*, Вып. 11, ред. Забияко А.П., Забияко А.А., Благовещенск.
- Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А., 2009, *Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке*, Благовещенск.
- Забияко А.П., 2006, *Синкретизм религиозный*, [в:] *Религиоведение*, ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С., Москва.
- Забияко А.А., 2010, *Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронта в творчестве писателей-эмигрантов*, [в:] *Россия и Китай на дальневосточных рубежах*, вып. 9, ред. Забияко А. П., Благовещенск.
- Забияко А.А., 2010, *«Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.)*, [в:] *Россия и Китай на дальневосточных рубежах*, ред. Забияко А.П., Благовещенск.

- Забияко А.А., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А., Забияко А.П., 2015, *Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта*, Благовещенск.
- Забияко А.А., Дябкин И.А., 2013, *Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20-40 гг. XX в.*, «Религиоведение» № 4 (139-146).
- История Амурской области с древнейших времен до начала XX века*, 2008, ред. Забияко А.П., Деревянко А.П., Благовещенск.
- Мелетинский Е.М., 2007, *Мифологические теории 20 в. на Западе*, [в:] *Культурология*, т. 1, ред. Левит С.Я., Москва.
- Северный П.А., 1937, *Фарфоровый китаец качает головой*, Шанхай.
- Северный П.А., 1960, *Шумит тайга Маньчжурии*, Москва.
- Топоров В.Н., 1987, *Тигр*, [в:] *Мифы народов мира*, т. 2, ред. Токарев С.А., Москва.

Виктория Трофимовна Захарова
(Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина,
Нижний Новгород, Россия)

Структурообразующая функция образов природы в дилогии М.А. Осоргина (*Свидетель истории, Книга о концах*)

Structure-creation function of the images of nature in M.A. Osorgin's novels (the *Witness history, Book of ends*)

Резюме: Статья посвящена исследованию структурообразующей функции образов природы в дилогии М.А. Осоргина (*Свидетель истории, Книга о концах*). Доказывается, что именно они являются некими скрепами в конструкции повествования, придающими ему цельность и выражающими концептуально важные для автора постулаты. У Осоргина обнаруживаются природные образы двух подвидов: *мифогенерирующие*, восходящие к древнейшим архетипическим представлениям (река, лес) и самые различные образы, которые рождаются от реальных жизненных впечатлений и обладают сильным *символизирующим потенциалом*. В тексте присутствуют и образы *природных стихий*, также заключающие мощную подтекстовую символику. В целом в структуре дилогии Осоргина *Свидетель истории* и *Книга о концах* внефабульная природная образность становится явственной сферой авторского присутствия в тексте; она устремляет сознание читателя к представлениям об органичности и целесообразности традиционных форм бытия в соотнесенности с неоправданной жестокостью крайних форм социального существования – войн и революций.

Ключевые слова: природная образность, внефабульная сфера, мифогенерирующая функция, авторское присутствие, мифопоэтика, архетип, символика

Summary: The article is devoted to the study of structure-building function of the images of nature in M.A. Osorgin's novels (*Witness history, Book of ends*). It is proved that they are the elements of the narrative, giving it the wholeness and expressing conceptually postulates, which are important for the author. There are natural images of the two subspecies in Osorgin's works: mytho-genetic, dating back to ancient archetypal ideas (river, forest) and a variety of images that emerged from real life experiences and have powerful symbolizing capabilities. There are also images of natural elements, containing sub-textual powerful symbolism. In general, the structure of Osorgin's novels (*Witness history* and *Book of ends*) non-storyline natural imagery becomes a distinct sphere of the author's presence in the text; it brings the reader's attention to the ideas of organic nature and appropriateness of traditional forms of existence in relation to the unjustified cruelty of the most extreme forms of social existence, such as wars and revolutions.

Keywords: natural imagery, non-storyline sphere, myth-creative function, authorial presence, mytho-poetics, archetype, symbolism

М.А. Осоргин принадлежит к плеяде писателей русского Зарубежья первой волны, чье художественное сознание вобрало в себя не только традиции русской классики, но и неповторимые новации Серебряного века.

Проза Серебряного века обладает целым комплексом совершенно определенных примет нового художественного сознания, в числе которых одной из важнейших является неведомая литературе ранее активность подтекстово-ассоциативного уровня повествования. Этот уровень отличается в прозе А. Чехова, Ив. Бунина, М. Горького, Ив. Шмелева, Б. Зайцева и др. авторов огромным философско-эстетическим потенциалом, апеллируя к утонченному эмоциональному восприятию произведения и, вместе с тем, интеллектуально-углубленному.

Функции природных образов в прозе Серебряного века в целом традиционны для русской литературы, но в традиционности их заключены необычайно многогранные аспекты новизны, – в первую очередь, связанные с оригинальными попытками выражения авторской позиции. В творчестве художников, названных нами выше, практически отсутствует пейзаж как фон, как зарисовка-сопровождение с нейтральной интонацией. Это всегда – именно *ассоциированное выражение авторского отношения к изображаемому*. Полагаем, Осоргин определенно относится к подобной типологической ветви русской прозы, получившей яркое творческое развитие в эмигрантской литературе.

В ограниченных рамках данного исследования не ставится задача аналитического обзора осоргиноведения, – он достаточно убедительно представлен в ряде серьезных диссертационных работ (см., например: Урвилов 2010). Укажем лишь на важность для современного прочтения текстов Осоргина трудов, еще в начале 1994-х годов изданных на родине писателя (см., например: Осоргин 1994). Натурфилософские взгляды Осоргина, художественно отразившиеся в его главном романе – *Сивцев Вражек*, в цикле рассказов *Чудо на озере*, *Повести о сестре* – глубоко проанализированы И.Б. Боравской (см.: Боравская 2007.)

О природных образах у Осоргина в избранных нами для анализа произведениях – романе *Свидетель истории* (1932) и повествовании *Книга о концах* (1935) – исследователи писали, но в основном анализировали пространственные топосы, с которыми связан *путь* героев этих произведений, – главным образом, отца Якова Кампиньского и революционерки Наташи Калымовой. Действительно, дилогия построена на непрерывной череде их передвижений: по своей стране – отца Якова, по России и зарубежью – Наташи. И эта череда последовательно отражает духовную эволюцию героев (см.: Жлюдина 2011, 2012).

Целью же данной работы является анализ необычной функции природных образов *в структуре* произведений Осоргина. Считаем, что именно они являются некими скрепами в конструкции повествования, придающими ему цельность и выражающими концептуально важные для автора постулаты.

Прежде всего заметим, что у Осоргина можно обнаружить природные образы двух подвидов: *мифогенерирующие*, восходящие к древнейшим архетипическим представлениям (река, лес) и самые различные образы, которые рождаются от реальных жизненных впечатлений и обладают сильным *символизирующим потенциалом*. В дилогии присутствуют и образы *природных стихий*, также заключающие в себе мощную подтекстовую символику.

Обратимся непосредственно к цели нашего исследования, к текстам Осоргина. В литературоведении выяснено, что в основе дилогии – действительные события эпохи первой русской революции, участником которых был и автор, а также и то, что

главные герои имеют реальных прототипов. Так, прототипом героини была Наталья Сергеевна Климова – «эсерка-максималистка, участница петербургского покушения на П.А. Столыпина в 1906 г. Описание ее побега из тюрьмы, а также другие обстоятельства жизни имеют достоверную фактическую основу» (Зашихин 1992: 601). Главная мысль дилогии – изображение эволюции революционных идей в умонастроении русской демократической молодежной среде: от романтической увлеченности ими до полного разочарования. Полагаем принципиальным анализировать дилогию целостно, как единое двухчастное произведение, ибо в отличие от произведений такого рода у других авторов, эти две осоргинские книги не обладают в достаточной степени полнотой и сюжетно-композиционной завершенностью, чтобы рассматриваться изолированно друг от друга. Это проявляется хотя бы в том, что первый роман хотя и назван *Свидетель истории*, что имеет прямое отношение к одному из главных героев – бесприходному священнику Якову Кампиньскому – но в целом гораздо больше внимания в нем уделено образу другого главного героя, точнее, героини – революционерки Наташи Калымовой. Оригинальность структурного построения дилогии в том, что начинается она с описания детства и юности Наташи Калымовой, а заканчивается – изображением последних минут жизни отца Якова. Разгадка такого построения, очевидно, находится в авторской концепции бытия, точнее прояснить которую и помогает внефабульная сфера природной образности.

В самом начале романа *Свидетель истории* появляется один из главнейших природных образов произведений – образ Оки. Он возникает в сильной позиции текста и сопровождает повествование, связанное с рассказом о судьбе Наташи Калымовой, можно сказать, лейтмотивно. Без него немислимо представить во всей полноте образ замечательной девушки из рязанского поместья, впитавшей в себя с детства жизнь реки как свою собственную, рано почувствовавшую целительность умения *созерцать*, присущего живущим на реке ее согражданам – рязанцам:

Самое настоящее удовольствие – уплыть на веслах вверх по течению, как можно дальше вдоль берега, а потом, выехав на середину реки, весла сложить, лечь на дно лодки и плыть по воле обратно, любуясь качающимся небом, – и не столько думать, сколько просто смотреть (Осоргин 1992а: 224).

И далее Ока все более явственно становится для Наташи мифологизированным образом некоей живой, одухотворенной сущности. Так, Ока любовно зовется *по имени*. Уже в первых главах возникает оппозиция: река как *воплощение живой, родной и близкой сущности жизни*, и – *схоластическая мысль*, рожденная в огромных городах. В шутовском споре с древним философом Зеноном Наташа мысленно обращается к своей реке: «Имя реке – Ока. Зенону незнакомое, а для Наташи такое свое, что можно отдать за него всю свою душу – и то мало» (Осоргин 1992а: 228). Или: «А когда увидела Оку и дохнула речным воздухом, сразу поняла, что вся программа полетит кувырком» (Осоргин 1992а: 228).

С Окой Наташа сверяет все самое главное в жизни, в том числе – любовь. В период ее жизни в Москве на конспиративной квартире с Оленем героиня думала:

Вот если бы в деревне, на берегу Оки, в сытном духе зреющей ржи или в теплую ночь, – а этот дождь и тревожное ожидание были бы только сном. Встряхнуть головой – и все бы исчезло. И если бы там был со мной Олень, круторогий и сильный... (Осоргин 1992а: 252).

Автор добавляет при этом: «Тогда – это была бы, вероятно, настоящая любовь» (Осоргин 1992а: 252). И, как результат, Ока здесь выступает символом жизнотворящего начала.

В связи с этим стоит вспомнить, что мифогенерирующий характер образа реки – это одна из самых заметных черт художественного мышления Осоргина, проявляющаяся в различных его творениях: особенно это ярко заметно в автобиографическом повествовании *Времена*, где в качестве такого образа выступает родная река Осоргина – Кама. В мифологическом подтексте этого образа М.С. Анисимовой было выделено несколько уровней осмысления его автором:

Во-первых, *лично-экспрессивное* осмысление реки: «меня тянет к воде как пьяницу к алкоголю», «...я был и остался сыном матери-реки и отца-леса». Во-вторых, *ритуально-архаическое* поклонение ей: «...я не могу представить себе большую реку иначе как живым существом не нашего, чудесного измерения, пожалуй – как божеством». В-третьих, *архетипическое*, представляющее образ реки как пространственную и модифицированную модификацию архетипа матери: «...и я уже старый, все пребываю в материнском лоне, упрямый язычник» (Анисимова 2007: 17, курсив М.С. Анисимовой).

Нетрудно заметить, что в диалогии явственен тот же тип художественного сознания автора: эти произведения как бы подготавливали главную книгу писателя, расставляя необходимые акценты, чтобы затем аккордно прозвучали в ней важные ноты. Стоит обозначить в этом плане контекст русской эмигрантской прозы, проникновенно осмыслявшей реку как онтологический и сакральный топос: это ощутимо в произведениях Бориса Зайцева, Ивана Шмелева, Леонида Зурова, о. Сергия Булгакова. Нам уже доводилось писать о подобном феномене (см: Захарова 2011). Здесь скажем лишь, что в восприятии образа Оки, вбирающего в себя важнейшие бытийные начала, Михаил Осоргин более всего соотносим с Борисом Зайцевым, у которого Ока была рекой детства, – об онтологичности этого образа у писателя хорошо сказал в свое время Ф. Степун: «Ока впадает у него не в Волгу, а в вечность» (Степун 1968: 225).

Образ Оки, пронизывающий все повествование диалогии, – последний раз он возникает на заключительных страницах ее, – контрастно оттеняется в тексте *Свидетеля истории* образом другой реки – Невы, мифогенерирующим в себе антиномичные свойства. Дан он через восприятие отца Якова, думавшего о том, что «Нева – словно бы не русская река, не сестра Волге, Каме, Белой, рекам ласковым и задумчивым. Много в ней беспокойства и нет тихой мудрости и созерцательности»

(Осоргин 1992а: 264). Нева оказывается вне родственных связей человека с миром, его позитивными составляющими. Образ Невы попадает здесь в широкое поле оппозиции «свое – чужое», связанное для героя Осоргина с восприятием Петербурга как столицы России, в целом русской государственности: «Тут и Царь, и Дума, и министры – и все это с краю, на отлете все это от *настоящей* России, для срединной, непонятно и не очень нужно» (Осоргин 1992а: 264, курсив мой – В.З.)

Мы встречаем здесь лейтмотивно проходящее через текст Осоргина понятие *настоящий*, употребляемое применительно к самым важным, онтологически значимым представлениям, и вновь мифологема¹ реки оказывается художественно необходима для глубокого понимания этих осоргинских представлений.

Подобным целям отвечает и мифологизированный в произведениях Осоргина образ леса, – вспомним его признание из автобиографического романа *Времена*: «я был и остался сыном матери-реки и отца-леса [...]» (Осоргин 1992в: 489). И здесь этот образ сопровождает повествование, становясь неотъемлемой частью его структуры, выражая концептуальные идеи автора.

Образ леса появляется одновременно с образом реки, составляя представление о нераздельности в жизни человека их сущности. Для Наташи:

Река и лес – два неизменных друга. Река широкая, вольная, и лес *настоящий*, хвойный, с опушками из березы, осины и орешника. В реке огромные рыбыны, в лесах волки, зайцы и еще ягоды и грибы (Осоргин 1992а: 225, курсив мой – В.З.)

Оппозиция «*настоящий – искусственный, не подлинный*» – одна из ведущих структурных оппозиций повествования. И свидетельств тому много. Вот еще весьма показательные. Когда наступила эпоха террористической деятельности революционеров, начала проливаться кровь, Наташе казалось, что «жизнь была непрерывным спектаклем» (Осоргин 1992а: 251); а затем у нее появляется дума, что «это *не подлинная жизнь*, а очень страшная сказка, навязчивый сон, который когда-нибудь исчезнет. Ведь не может же быть, чтобы завтра их не стало? Этого никак не может быть! И все-таки это будет, но только в иной, *не настоящей жизни*» (Осоргин 1992а: 261). После череды революционных деяний, после тюрьмы, Наташа вновь оказалась на воле, и тогда она поняла: главное чудо на исходе напряжения всех сил в том, что «свершилось чудо возврата к простой, полноценной, *настоящей жизни* – к природе, ласковости леса, легкому духу полей и ясности бытия» (Осоргин 1992а: 346).

Подлинность обретает определенные черты родного, близкого, целесообразного природного начала.

Показательно, что за границей, в вынужденной эмиграции, Наташа воспринимает себя именно *щепочкой* от родного леса. Не случайно в поезде Наташа мысленно отвечает своему соседу-французу: «Да, на верблюдах через Гоби, на щепке

¹ В нашем представлении мифологема – это модель сущностных представлений автора, конкретный и одновременно обобщенный образ, обладающий чертами легендарности, онтологичности. (См. об этом: Захарова 2015: 343).

по океанам, и сама я – щепочка, отколовшаяся от русской ели...» (Осоргин 1992б: 372).

Главной драмой Наташи за границей, – уже после ее совершенно осознанного отхода от революционной деятельности, после замужества и рождения двух дочерей, – на языке образной структуры осоргинского повествования как раз и оказывается эта *отколотость, оторванность* от питающего дух и душу родных природных, жизненных начал. Да, в *Книге о концах* драматизм рассказа о судьбах героев усугубляется отображением внешней катастрофичности бытия: мировой войной. Но понятно и другое: Наташа не смогла бы найти себя и в мирном Париже, который воспринимает так: «*Декорация* прежняя: Париж» (Осоргин 1992б: 466, курсив мой – В.З.). Это так напоминает восприятие героиней революционной Москвы 1905 года, о чем уже шла речь. Снова передано чувство *неподлинности, искусственности* жизни. Оно усиливается вариативным повтором. Наташе неуютно в Люксембургском саду, где она проводит время со своими маленькими дочерьми: «Для девочек Люксембургский сад – целый мир; таким миром для самой Наташи была деревня Федоровка на берегу Оки» (Осоргин 1992б: 466). И вновь появляющийся в тексте образ Оки здесь – как маячок из давнего, *настоящего* детства.

Полагаем, что проанализированные мифопоэтические образы реки и леса являются в обрисовке главной героини концептуально важными, способствующими точнее уяснить глубинную суть ее натуры. В этом плане представляются неоправданными суждения исследователей, преувеличивающих значение образа пустыни Гоби в духовной эволюции Наташи Калымовой (Жлюдина 2010: 114). Особенно бесосновательна мысль о приобретенном Наташей буддизме: нигде в тексте нет этому достаточного подтверждения. Да, эпизод с панорамой пустыни Гоби, через которую лежит путь беглянки-революционерки в Европу, очень эффектен в финале романа *Свидетель истории*. И восприятие тишины и вечности мироздания на фоне этой панорамы содержит естественный для судьбы Наташи психологически-переломный момент: недаром глава называется *Рубикон*. О буддизме же вскользь рассказывает профессор Белов и, между прочим, добавляет: «Здесь все – особенное, и природа, и люди; все нам непонятное» (Осоргин 1992а: 367). А самое главное в том, что Наташа *уже* была подготовлена к новому повороту своей судьбы, – и в этом ей добрую услугу вновь оказал ее друг – лес. Мы имеем в виду сцену в поезде, когда Наташа проезжала через Урал. Здесь Осоргин создает великолепный стереоскопический пейзаж, живописуя уральскую землю дистанцированно, из окна вагона. Такой взгляд позволил создать картину по принципу «эпического параллелизма». Этот термин впервые применен И. И. Ермаковым при анализе романа М.А. Шолохова *Тихий Дон*:

Сущность этого приема заключается в том, – пояснял И.И. Ермаков, – что здесь даются два формально самостоятельных образа, вне композиционно-синтаксической связи, но при «прозрачно»-смысловом их единстве. В эпическом параллелизме отсутствует форма сравнения, но сопоставляемые образы даны друг за другом: сперва разворачивается образ природы и вслед за ним дается сходная ситуация из области человеческой жизни как

общественного содержания, так и личного, т. е. применительно к психологическому содержанию отдельного персонажа (Ермаков 1950: 38).

Продуктивность этого термина дает возможность более широкого его применения; в прозе XX века эпический параллелизм можно обнаружить в творчестве самых разных художников. Осоргин создает в повести эффект «эпического параллелизма» относительно жизни природы и жизни всей России. При этом ему удается в великолепный пейзаж-панораму «вписать» свои представления о богатстве, необъятности и красоте России и тем самым перевести повествование в онтологическое, бытийное русло: «Все, что есть на земле дорогого и прекрасного, – все родилось из земли: деревья, цветы, алмазы, платина – все, что живет и считается неживым. Рельсы бегут над источниками жизни и неисчислимых богатств» (Осоргин 1992а: 351). У Осоргина здесь дано ярчайшее художественное представление о живой жизни целесообразного природного мира, где все гармонично взаимосвязано. Взгляд наблюдателя – дистанцированный, из окна вагона вдаль – обеспечивает впечатление независимой жизни природы, прекрасной в самой себе, и одновременно возникает оттенок психологического параллелизма по контрасту: так подготавливается окончательный душевный переворот в душе Наташи: «[...]на дальних планах, не спеша проходят и округло повертываются отряды других хвойных. И в первый раз с полной ясностью Наташа понимает, что ее молодость была погоней за ничтожным, незначущим и ненужным» (Осоргин 1992а: 352, курсив мой – В.З.). И употребленное в контексте процитированного отрывка слово «отряды», дает понять, насколько контрастно, совершенно в другой сфере – природной, а не социальной, – они приобретают могучий позитивный смысл.

Как художник-живописец леса в данном случае Осоргин сопоставим с эпикой И. Шишкина (к примеру, здесь вспоминаются его пейзажи *Сосновый бор*, *Корабельная роща*, *Лесные дали*). Но есть у Осоргина и фрагмент, очень важный, напоминающий этюды Левитана со вниманием к крупным планам отдельных растений, ветвей, листьев. Это – эпизод кончины отца Якова Кампиньского, заключительная страница *Книги о концах*. Неумолимый «землепроход» отец Яков тихо умирает на лесной тропинке: «Головы он поднять не мог, но видел перед собой травинки, подалеже папоротник и еще дальше большую зеленую пихтовую лапу, которая пальцами ушла в землю» (Осоргин 1992а: 352, курсив мой – В.З.). С необычайной проникновенностью изобразить последние минуты жизни любимого героя писателю помогают одухотворенные «лесные образы», воспринимаемые одновременно и мифологически всеобъемлющими.

Если вспомнить, что на предпоследней странице книги вновь (неизбежно для Осоргина!) возникает образ Оки: «Это все пройдет, придет новое, человечки суеются, а Ока бежит в прежних берегах» (Осоргин 1992б: 485), – думал отец Яков в тюрьме у большевиков, – то станет совершенно ясно, насколько необходимы для выражения авторской концепции образы *реки* и *леса*. Они совершенно определенно играют структурообразующую роль в текстах дилогии, апеллируя к древнейшим национальным архетипическим истокам, отражая сущностные представления о бытии и одновременно являясь многомерными образами-символами.

Однако следует подчеркнуть, что природная образность как сфера авторского присутствия в *Свидетеле истории* и *Книге о концах* этими образами не исчерпывается. Символически-значимыми становятся у него образы природных стихий: огня, воды, воздуха.

Особенно это касается *Книги о концах*. Изображение стихии огня возникает в главке, которая так и называется: *Огонь*. И речь в ней идет о совершенно конкретном возгорании леса из-за незатушенной папиросы во время купания Наташи и Ринальдо на острове Олероне во Франции. Наташа, зная, что такое лесные пожары с детства, убедила Ринальдо, что надо не терять ни минуты и спасти лес. После героической борьбы с ползучим огнем в их душах неожиданно поселилось равнодушие друг к другу. Когда Наташа предложила своему спутнику вскоре вернуться и проверить: «...а вдруг что-нибудь тлеет?» – он устало ответил: «Можно. Но только ничего не осталось: *мы затоптали все искры*» (Осоргин 1992б: 407, курсив мой – В.З.).

Подобный итог их взаимоотношений уже подготавливался, – ведь возникла же у них мысль о том, что «в судьбы обреченных не вписана страница личной жизни» (Осоргин 1992б: 407). А борьба со стихией огня оказалась необходимым, хотя и драматичным финалом отношений двух сильных, красивых людей, способных к самопожертвованию («Дома останутся целы, ничто не грозит девочке, ловившей креветок. Прекрасный лес спасен», (Осоргин 1992б: 406)). И самопожертвование – теперь только эпизод, позади – иссушившая души революционная деятельность, впереди – неизвестность. Но «искры затоптаны». А образ стихии огня в *Книге о концах* способствует углублению символического звучания текста.

Велик и художественный эффект финальных страниц произведения, повествующий о последних минутах жизни Наташи Калымовой, которая умирает от испанки, разразившейся в Париже в годы Первой мировой. И последние ощущения Наташи таковы: «Но в комнате нет воздуха, – и она задыхается. В Париже нет воздуха, в мире нет воздуха!» (Осоргин 1992б: 474).

Отсутствие воздуха мешает ей подумать мысль о том, что до сих пор «была не жизнь, а антракт, естественный перерыв для материнства» (Осоргин 1992б: 474). Вот – главная истина, которую все же успела понять Наташа, но участь Наташи Ростовой ей не уготована.

Вновь образ природной стихии оказался наиболее необходимым для передачи не только и – в этом случае – не столько физического, сколько душевного состояния героини: в мире *не хватает воздуха*, как нет условий для «живой жизни», уготованной человеку для мира, рождения детей, простого счастья.

И, наконец, еще один символический образ стихии важен в финале, образ, данный в логике усиления градации наступающих разрушительных сил бытия: это «девятый вал»: «Чего вы хотите? – вопрошает писатель. – Уже сказано: больше нет людей-единиц и их маленьких историй. События валят девятым валом – говорить ли об отдельных каплях воды в океане?» (Осоргин 1992б: 472). Но это – вопрос риторический. Осоргин продолжает и заканчивает свою книгу тем, что *говорит* именно об «отдельных каплях воды в океане», – а это представляется ему единственно необходимым.

В данном контексте необходимо обратить внимание на то, что в образной сфере произведения основные его внефабульные образы внутренне соотносятся между собой и создают в тексте своеобразные «полисемантические поля», поля «сгущенной образности», коррелирующие между собой и выполняющие важнейшие функции. Приведенные обозначения принадлежат Д.Е. Максиму, оставившему в своих трудах глубокие наблюдения над своеобразием прозы А. Блока (Максимов 1975: 311). Образность, как считает Д.Е. Максимов, «является в блоковской прозе, так же, как и в его стихах, орудием познания действительности и созидания духовно-эстетических ценностей» (Максимов 1975: 311, курсив мой – В.З.).

Такого рода был и художественный феномен Михаила Осоргина, разница лишь в характере образности: у Осоргина она ярко мифологизирована.

Итак, подводя итоги этому небольшому исследованию, можно с уверенностью сказать, что в структуре дилогии Осоргина *Свидетель истории* и *Книга о концах* внефабульная природная образность становится явственной сферой авторского присутствия в тексте. Ей свойственна глубокая символичность, мифогенерирующие свойства, апеллирующие к древнейшим истокам национального художественного сознания, что придает архитектонике произведения прочность. А главное – устремляет сознание читателя к представлениям об органичности и целесообразности традиционных форм бытия в соотнесенности с неоправданной жесткостью крайних форм социального существования: войн и революций. Мифогенерирующий характер природных образов проявлялся в стремлении через свойственное автору неомифологическое мышление передать читателю XX века мысль о неизбежности прекрасных и целесообразных форм природного бытия, органично связанного с человеческой жизнью, упорно соотносящей свои ценности лишь с социальной сферой. В этом состояла его «сверхзадача» как писателя. И в этом М.А. Осоргин выглядит последователем русских космистов начала XX века. Смысл философского постижения бытия в натурфилософском и космическом аспекте здесь родственен бердяевской концепции мира. Так, Н. Бердяев не раз высказывал убежденность в том, что «судьба человека зависит от судьбы природы, судьбы космоса, и он не может себя отделить от него. [...] Космос разделяет судьбу человека, и человек разделяет судьбу космоса» (Бердяев 1993: 172). Бердяев считал также, что «социальный гуманизм имел слишком ограниченный и слишком поверхностный базис», оттого что уже в XIX веке «ориентация жизни сделалась социальной по преимуществу [...] Человеческая общественность была выделена из жизни космической, из мирового целого [...]» (Бердяев 1990: 144). В контексте такой философии взгляды Осоргина предстают весьма актуальными.

Скромные, на первый взгляд, произведения писателя *Свидетель истории*, *Книга о концах* содержат в себе такой философско-художественный потенциал, что и в своде его собрания сочинений, и в контексте русской прозы XX столетия они должны быть еще более глубоко осмыслены.

Литература:

- Анисимова М.С., 2007, *Мифологема «дом» и ее художественное воплощение в автобиографической прозе первой волны русской эмиграции (на примере романов И. С. Шмелева «Лето Господне» и М. А. Осоргина «Времена»):* автореферат кандидатской диссертации, Нижний Новгород.
- Бердяев Н., 1990, *Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности:* репринтное воспроизведение издания 1918 г., Москва.
- Бердяев Н., 1993, *Человек. Микрокосм и макрокосм, [в:] Русский космизм: Антология философской мысли,* Москва.
- Боравская И.Б., 2007, *Воплощение натурфилософской концепции в художественной прозе М. Осоргина 1920-х годов:* диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва.
- Ермаков, И.И., 1950, *Эпическое и трагическое в жанре «Тихого Дона» М. Шолохова, [в:] Ученые записки Горьковского государственного педагогического института им. М. Горького, т. XIV. Труды факультета языка и литературы, Горький, с. 3–49.*
- Жлюдина А.В., 2010, *Путь Наташи Калымовой в романе М.А. Осоргина «Свидетель истории», [в:] Вестник Томского государственного педагогического университета (Tomsk State Pedagogical University Bulletin), вып. 8 (98), Томск, с. 110–114.*
- Жлюдина А.В., 2012, *Семантика художественного пространства в романах М. А. Осоргина:* автореферат кандидатской диссертации, Томск.
- Жлюдина А. В., Хатямова М. А., 2011, *Топология романа М.А. Осоргина «Свидетель истории»: путешествие Якова Кампиньского, [в:] Вестник Томского государственного педагогического университета, вып. 11 (113), Томск, с. 149–155.*
- Захарова В.Т., 2011, *Река как сакральный топос в прозе русского зарубежья, [в:] Literatura i kultura rosyjska w metropolii i na emigracji, Księga pamiątkowa poświęcona prof. zw. dr hab. Joannie Mianowskiej, ред. Wegnerska-Ptaszkiewicz В., Wójcicka U., Toruń, с. 286–294.*
- Захарова В.Т., 2015, *Мифологема железной дороги в прозе русской эмиграции первой волны (Ив. Бунин, Б. Зайцев, Л. Зуров), [в:] Słowianie na emigracji. Literatura – kultura – język, ред. Kodzis В., Giej М., Opole-Racibórz, с. 343–353.*
- Зашихин Е.С., 1992, *Примечания, [в:] Осоргин М.А. Времена: Романы и автобиографическое повествование, сост. и примеч. Зашихин Е. С., Екатеринбург, с. 600–607.*
- Максимов Д.Е., 1975, *Поэзия и проза Ал. Блока,* Ленинград.
- Осоргин М.А., 1992а, *Свидетель истории, [в:] Осоргин М.А. Времена: Романы и автобиографическое повествование, сост. и примеч. Зашихин Е.С., Екатеринбург, с. 222–369.*
- Осоргин М.А., 1992б, *Книга о концах, [в:] Осоргин М.А. Времена: Романы и автобиографическое повествование, сост. и примеч. Зашихин Е.С., Екатеринбург, с. 370–487.*

- Осоргин М.А., 1992в, *Времена*, [в:] Осоргин М.А. *Времена: Романы и автобиографическое повествование*, сост. и примеч. Зашихин Е.С., Екатеринбург, с. 488–599.
- Осоргин М.А., 1994, *Жизнь и творчество: Материалы Первых осоргинских чтений*: ред. Абашев В., Комильская Р., Ласунский О., Пермь.
- Степун Ф., 1968, *Встречи*, Нью-Йорк.
- Урвиллов В.А., 2010, *Поэтика романов о революции 1920-х годов («В тупике» В.В. Вересаева, «Сивцев Вражек» М.А. Осоргина, «Мирская чаша» М.М. Пришвина)*: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Нижний Новгород.

Сонеты Вадима Андреева: Отражения испанской культуры

Vadim Andreev's Sonnets: Reflections of Spanish Culture

Резюме: В статье исследуется микроцикл сонетов Вадима Леонидовича Андреева (1903–1976), который был опубликован во втором сборнике стихотворений поэта *Недуг бытия* в 1928-ом г. В отличие от остального поэтического творчества Андреева, где он прежде всего ссылается на традиции русской поэзии, в микроцикле поэт вступает в своеобразный диалог с испанской культурой, включая в свои размышления о вечных вопросах бытия литературные и исторические персонажи. Цель статьи – показать, как разные мотивы способствуют единству цикла, и проанализировать, каким образом испанские сюжеты или персонажи (Дон Кихот, Дон Жуан, король Филипп II, Кармен) служат поэту в разработке главных тем: смерти, любви, смысла жизни. При этом обсуждается и вопрос об источниках, используемых Андреевым, среди которых есть и опера Жоржа Бизе, и произведения русских поэтов.

Ключевые слова: мотив, образность, тема смерти, Дон Кихот, Дон Жуан, Филипп II, Кармен

Summary: The essay deals with a cycle of sonnets written by Vadim Leonidovič Andreev (1903–1976) in the 1920s and published in his second book of poems *Nedug bytija* in 1928. Whereas Andreev in his poetical works mainly reflects various traditions of Russian poetry, this cycle specifically addresses Spanish motifs and literary characters. Andreev's dialog with Spanish culture becomes part of his reflection on eternal questions. The essay shows how the different motifs are used to form unity within the cycle, and to analyse in which way Andreev includes Spanish plots (Don Quijote, Don Juan, Philipp II, Carmen) to elaborate his preoccupying themes: death, love, and the sense of life. It also discusses to what extent the sources used by Andreev can be identified. Among them are Georges Bizet's opera *Carmen*, but also works of Russian poets.

Key words: motif, imagery, the theme of death, Don Quijote, Don Juan, Philipp II, Carmen

Вадим Андреев (1903–1976), старший сын Леонида Андреева, эмигрант с 1922 г., несмотря на публикацию нескольких сборников стихотворений¹, как поэт не приобрел широкой известности ни в эмиграции, ни в России. В книге Глеба Струве *Русская литература в изгнании* имеется краткая библиографическая справка (Струве 1996: 280-281), в которой автор упоминает Андреева как одного из младших авторов пражского журнала «Воля России» (ср. Струве 1996: 58-59), парижских «Русских записок» (ср. Струве 1996: 165), рассказывает о его участии в группе «Кочевье» (ср. Струве 1996: 221-222), его «активном участии во французском движении Сопrotивления» (Струве 1996: 253) во время Второй мировой войны,

¹ *Свинцовый час* (1924), *Недуг бытия* (1928), *Восстание звезд* (1932), *Второе дыхание* (1950) (ср. Струве 1996: 222).

а также о его сотрудничестве в редакции поэтического сборника *Эстафета* (Нью-Йорк 1948, ср. Струве 1996: 24). Струве, однако, не дает ни сведений о темах и формах поэзии Андреева, ни критической оценки. Первое и до сих пор единственное собрание стихотворений В. Андреева появилось в США (Андреев 1995), с предисловием Лазаря Флейшмана. Кроме очерка Марины Гарбер (Гарбер 2013) и двух статей Ольги Дашевской (Дашевская 2011, Дашевская 2011a) нам не известны другие исследования поэзии Андреева.

Рассмотрение его сонетов показывает, что Андреев является оригинальным поэтом с сильным чувством формы, поэтом, лирический язык которого понимается не совсем легко. Дашевская отдельно обращает внимание на его связи с традицией русской поэзии XIX-начала XX веков и констатирует, что «Поэзия Вадима Андреева абсолютно лишена интереса и к мировой культуре как целому, и к отдельным ее представителям» (Дашевская 2011: 66-67). На этом фоне четыре стихотворения из второго сборника Андреева являются весьма интересными исключениями². Во всех них прослеживаются испанские мотивы. Цель этой статьи – проанализировать значение и функции своеобразного диалога андреевской поэзии с испанской культурой.

Дашевская верно замечает, что «чувство связанности с Россией у В. Андреева не проходило с годами, а усиливалось, что выразилось в настойчивом обращении к национальной поэтической традиции» (Дашевская 2011a: 7). Сборник *Недуг бытия*, появившийся в Париже в 1928 г., заканчивается микроциклом сонетов³. В качестве вступления к микроциклу можно привести два четверостишия с ярко выраженной аллюзией на эту традицию:

Земли широкие и тяжкие пласты
Господний меч рассек земные недра.
И ты, как меч, — мой светлый недруг,
Ах, Муза, — ты.

И грудь рассечена. И пахнет солнцем свет
Возлюбленной и вдоволь горькой раны.
Так покидал земные страны
Мои — сонет (Андреев 1995: 98).

В этом странном, близком к оксюмору, обращении к Музе («светлый недруг»), в котором выражается любовное горе («пахнет солнцем свет / Возлюбленной и вдоволь горькой раны»), прежде всего откликается пушкинская поэзия. Меч, рассекший грудь, – известный мотив из *Пророка*, где он является частью процесса перевоплощения человека в пророка-поэта. А у Андреева меч как образ обретает более

² В качестве исключений можно еще назвать стихотворения *Бетховен (Мы жизни с ужасом внимаем...)*, *Firenze divina! O pallida seta!..*, *Венеция! Наемный bravo!..*, *Неугомонный плац и пистолетов пара...* (про Джакомо Казанова) из сборника *Недуг бытия*, *Паоло Франческе* (про Франческу ди Римини) из книги *Обратные паруса* (1925), *Смерть Байрона* (1928; с указанием на *Дон Жуана* английского поэта) и *Сальери* (1928, по мотивам пушкинской трагедии).

³ Это и единственные сонеты во всем собрании его стихотворений (Андреев 1995).

широкое значение. Рассечение земли можно понимать в библейском смысле: и как условие умирания и произрастания «зерна» (Евангелие от Иоанна, 12:24), и как указание на раскол русской культуры после революции. Оба действия, рассечение груди и рассечение земли, представлены здесь условиями поэзии, «сонета».

События, описываемые в первых четырех из последующих семи сонетов, происходят в Испании. В них участвуют испанские персонажи, заимствованные из художественных произведений. Пятый сонет содержит указания на дуэль Пушкина на Черной речке⁴, в то время как в двух остальных сонетах невозможно установить определенное место действия; узнаваемы только отдельные пространственные элементы; притом часть из них имеет чисто образное значение («сад», «желоб», «ставень», «поворот», «карусель», «метель»). Во втором сонете испанская тематика пересекается с русской, а именно аллюзией на стихотворение Александра Блока *Шаги командора*, в котором трагический финал действия с участием Дон Жуана происходит в современном Петербурге (у Андреева: «И командоров шаг за проседью тумана»). Здесь Андреев вплетает и элементы из греческой мифологии (Коцит, лира), часто употребляемые и в русской поэзии. В каждом из первых четырех сонетов, в самом начале (Дон-Жуан) или в конце текста (Дон-Кихот, Филипп, Кармен), находим испанский персонаж. Все они объединены темой смерти или связаны целым рядом мотивов и образов.

Внешняя форма этого микроцикла своеобразна. По объему (не по форме!) он составляет половину венка сонетов, т.е. семь вместо четырнадцати сонетов и два катрена еще одного сонета (не в конце, а в начале венка). В этой форме повторяется образ разделения, «рассечения». Сами сонеты написаны по правилам «твердой» формы: в пятистопных ямбах, с охватными рифмами в катренах (за исключением первой строфы первого сонета, которая рифмуется перекрестной рифмой), и варьирующими рифмами в терцетах (cdc dee; cdd cee; cdc dcd; cdd ccd; ccd eed; efg efg). Строгое сохранение «твердой» формы позволяет объединить микроцикл. Этому также способствует ряд мотивов, значение которых нелегко определить, тем более, что оно может меняться в зависимости от контекста. Мотивные и тематические связи заменяют логические, причинные (порой и синтаксические) связи, которые или отсутствуют или сознательно затемняются или являются имплицитными составляющими, происходящими из прецедентных текстов.

Песком рыдают жаркие глазницы.
На долгом солнце высохший скелет, —
Последний свет пылающей денницы,
И пыль горька, и горек палый свет.

О прах, о жаждой сжатые ресницы,
О кости стен, которым срока нет,
О голый город — долгий, мертвый бред
Любовью тифом вымершей больницы.

⁴ К этому сюжету Андреев вернулся в стихотворении *На пушкинской Черной речке* (1966).

Лишь тленье памятно домам Толедо.
В глухие облака беззвездный понт
Дохнул, и ливнем полилась беседа.

На площади, врасая в горизонт,
Смывая запах битв, любви и пота,
Темнее облак, латы Дон-Кихота (Андреев 1995: 99).

Первый сонет открывается образом смерти, как его себе можно представить в пустыне: череп в песке, «скелет» на «долгом» солнце. Повторяющиеся мотивы из первого стихотворения – горечь, солнце, свет. Образ «свет[а] вдоволь горькой раны» тут продолжается в конце первой строфы: «Последний свет пылающей денницы,/ И пыль горька, и горек палый свет». Во второй строфе в виде *pars pro toto* выступает лицо, персонаж («каждой сжатые ресницы»), может быть сам Дон-Кихот. Упоминаются стены, (олицетворенный «голый» город), больница, опять в образной связи с предыдущим: «кости стен» – «скелет», и с тематической связью (тема смерти): «тифом вымершей больницы». Первый терцет называет конкретный город – Толедо, т.е. центр области Ла Манча, в которой происходят приключения Дон-Кихота. У Андреева это город «тления». Другая топография разворачивается во 2-ой и 3-ей строках: образ моря («понта») под облачным небом, дождь, снова в олицетворенном виде («глухие облака», «ливнем полилась беседа»). «Облака» во втором терцете переходят в функцию образа: «Темнее облак, латы Дон-Кихота». Примечательно, что вместо Дон-Кихота действуют его доспехи, т.е. лицо отсутствует, присутствует только его внешний «скелет». Это опять *pars pro toto*, но здесь важна мотивная связь. Конкретно возникает образ Дон-Кихота, очищающего себя на площади Толедо от «Запах[а] битв, любви и пота». Битва и любовь – мотивы из романа Сервантеса, причем в романе речь идет о битвах с воображаемыми противниками или о любви к воображаемой благородной возлюбленной (Дульсинея). На безумную любовь Дон-Кихота указывает оборот «долгий, мертвый бред / Любовью» во втором катрене. Важно при этом отметить явно выраженную связь любви и смерти, используемую автором для характеристики Дон-Кихота.

Седая прядь, и руки Дон-Жуана
В сетях морщин роняют пистолет.
И в зеркалах зеленый бьется свет —
Самоубийства радостная рана.

Камзол прожжен, и мира больше нет.
И командоров шаг за проседью тумана.
И на земь падает притворная сутана.
И резче стали за окном рассвет.

О Дона Анна! Сладость грешной встречи,

И бутафория — весь закоцитный мир,
И пахнет нежностью нагорный клир,

И лиры вне — стенанье струн и речи.
Так озарит любовью хладный брег
Руководительница мертвых нег (Андреев 1995: 100).

То же самое можно сказать о Дон-Жуане, о котором речь идет во втором сонете. Автор рисует образ старого Дон-Жуана с морщинистыми руками, только что застрелившегося из пистолета (1-ая строфа). Во второй строфе Андреев намекает на стихотворение Александра Блока *Шаги командора*, вводя тем самым читателя в Петербург Блока: «И командоров шаг за проседью тумана». У Блока же нет мотива переодевания в духовное лицо («притворная сутана»); это, скорее всего, взято из *Каменного гостя* Пушкина, в котором переодевание в монаха помогает Дон Жуану сблизиться с Донной Анной и добиться ее склонности. Идею самоубийства Дон Жуана встречаем и в «драматической поэме» *Дон Жуан* Алексея Константиновича Толстого. В конце текста драмы в первоначальной редакции герой спрашивает себя: «Убить себя?», и сам себе отвечает: «То было бы легко: / Несостоятельные должники / Выходят часто так из затруднения» (Толстой 1963: 655). У Толстого находим и выступающих в прологе «небесных духов», действующих как хор и являющихся возможным образцом «нагорного клир[ос]а» у Андреева.

Слово «бутафория» продолжает мысль об обмане, факции («притворная сутана») театрального мира, который посредством мифологических образов связывается с потусторонним миром, со смертью («весь закоцитный мир»). К мифологической сфере принадлежат и «хладный брег», и лиры, которые здесь не являются «автоматизированным» символом поэзии, а обозначают конкретное акустическое явление – горестные звуки. Берег – это берег Коцита, т.е. реки подземного царства, через которую человек переходит после смерти, забывая свое земное существование. В этом контексте «руководительница мертвых нег» – злая богиня любви. Структура сонета такова, что в катренах можно увидеть Дон-Жуана в земной перспективе, в то время как в терцетах преобладает перспектива Аида, так что Дон-Жуан в первом терцете обращается к Доне Анне уже из потустороннего мира. Все это подчеркивает, что – согласно мифу о Дон Жуане – любовь и смерть неразделимы.

Атлас и шелк и мертвая рука
Инфанты — смерть задолго до рожденья.
Сухая кисть — сухое вдохновенье,
И в мастерской протяжная тоска.

Карандашом запечатлев мгновенье,
Услышать ночь у самого виска,
Услышать, как, стеная, с потолка
По капле капает ночное бденье.

О в ту же ночь повержена громада
Всех корабельных мачт, снастей и звезд —
Ветрами победимая Армада.

На аналой склоняюсь, ломая рост
Часов — о сладость каменного всхлипа —
Молитва — долг безумного Филиппа (Андреев 1995: 101).

Третий сонет – единственный из «испанских», в котором речь идет не о чисто литературных персонажах, а об исторических лицах и событиях. В третьей строфе автор дает набросок поражения испанской армады в 1588-ом г., упоминая и бури, и встречные ветра, способствовавшие ослаблению армады. В четвертой строфе представлен образ короля Филиппа II в молитве. Эта сцена напоминает текст одноактной стихотворной пьесы Джона Мейсфилда *Король Филипп* (1914), в центре которой находится король во время поступающих вестей о морском сражении. Пьеса начинается и заканчивается образом коленапреклоненного молящегося короля. Кстати, литературные произведения о Филиппе II так многочисленны и разнообразны (ср. Frenzel 1976: 603-609), что трудно определить конкретное влияние одного из них на Андреева. Если предположим, что в катренах изображены события того же года, то речь, возможно, идет о смерти придворного портретиста Алонсо Санчеса Коэльо, умершего 8-го августа 1588, т.е. именно в решающие дни сражения с английским флотом.

Начальные строки, видимо, относятся к картине, портрету инфанты, может быть портрету инфанты Изабеллы Клары Евгении, который был написан в последние годы его жизни Коэльо и является одним из самых известных его произведений. Из исторического материала, однако, не ясно, почему инфанта у Андреева изображена мертвой. Ответ можно найти только в тексте стихотворения. Андреев изображает страдающего бессонницей, исчерпавшего свои силы художника («сухая кисть, сухое вдохновение»). Художник в своей работе видит «мертвую» картину, без «вдохновения» и, может быть, при этом чувствует приближающуюся собственную смерть.

Опять прослеживается различная связь мотивов с остальными текстами. «Сухость» в конкретном смысле встречается уже в первом сонете. Здесь в обороте «сухое вдохновение» она употребляется в переносном, образном смысле. А «сухая кисть» включает в себя и конкретное, и переносное значение. Антоним к сухости, влажность или сырость, входит в метафоры в первом сонете («ливнем полилась беседа») и в третьем сонете («с потолка / По капле капают ночное бденье»). В обоих случаях представление о конкретном ливне, о конкретных каплях, способствует созданию специфической атмосферы данного текста, его ассоциативного пространства. К тому же лексическому (семантическому) полю принадлежит и море: «понт» в первом сонете, море как (имплицитное) место сражения (поражения) – в третьем. Оборот «Сладость каменного всхлипа» имеет двойную мотивную связь с предыдущим: с «рыданием глазниц» в первом сонете и со «сладостью грешной

встречи» во втором. Примечательно, что и антоним горечи, сладость, носит негативный акцент – греха, горя, смерти.

Склоненные рога, песок и ссора
Плаща с быком — толпы и рев и плеск,
И тонкой шпаги неповторный блеск,
И смерть поет в руках тореадора.

В горах костра неугомонный треск.
Три карты — смерть. И не подынешь взора.
И после шпаг — язвительнее спора
Победных кастаньет голодный всплеск.

Любовь, любовь, сомкнувшая запястья!
И кисти рук, вкушая ночь и плен,
Изнемогают от огня и счастья.

И ревности и горести взамен
Поет вино в таверне Лиллас-Пастья,
И падает убитая Кармен. (Андреев 1995: 102)

Четвертый сонет снова обращается к литературному сюжету: к новелле *Кармен* Проспера Мериме или, вернее, к одноименной опере Жоржа Бизе⁵. По местам действия стихотворение близко к опере. Место действия первой строфы в арене для боя быков (как четвертый акт оперы), второй строфы в лагере контрабандистов (ср. третий акт), четвертой строфы в таверне Лиллас-Пастья (ср. второй акт). Только место действия третьей строфы неизвестно. Так же остаются неизвестными имя тореадора и его роль в системе отношений персонажей. Андреев только дает набросок атмосферы боя быков. Вторая строфа напоминает сцену оперы, в которой Кармен и ее подруги гадают на картах о своей судьбе. Персонажей, однако, в стихотворении нет, есть только карты, обозначающие смерть. Напекаются и поединки, посредством которых конкуренты хотят добиться склонности Кармен, и ее танцы с кастаньетами. Хотя и не названа Кармен, в этих двух стихах включена ее полная характеристика: ее презрение к мужчинам, ее жажда любви, ее торжествующая чувственность. В третьей строфе Андреев сочетает любовь со счастьем, огнем (страсти), узами и неволей. В последней строфе видим Кармен как жертву («ревности и горести») на фоне пения в таверне («Поет вино»), что напоминает заключительную сцену у Бизе, в которой под убийство композитор подкладывает ликование публики в арене после смертельного удара тореадора. Этим и возобновляется мотив пения из первой строфы («смерть поет в руках тореадора») и тема смерти. В целом стихотворение рисует картину известной

⁵ Андреев взял разные детали не из новеллы, а из оперы. Так у Мериме тореадор терпит поражение и остается тяжело раненым, а в опере он побеждает и убивает быка. Сцена, в которой карты предсказывают Кармен смерть, отсутствует в новелле Мериме. Там гадание на картах находится в другой ключевой сцене. Во время игры Дон Хосе провоцирует поединок с мужем Кармен, чтобы убить конкурента.

драмы о любви, ревности, преступлениях, судьбе и смерти, правда, в очень сокращенном виде, с многими пробелами, среди них идентичность убийцы.

Кроме очевидных тематических связей (любовь и смерть) есть и мотивные связи с остальными текстами. Песок в арене продолжает мотив из первого сонета; «мертвую руку» и «сухую кисть» из третьего сонета поэт присоединяет к выражению «кисти рук»; повторяется мотив горести.

Тот же мотив находим в пятом сонете (*Еще любовью пахнет горький порох...*; Андреев 1995: 103) о дуэли Пушкина («горький порох», 1,1); находим и рифмующие слова из предыдущих текстов: «бред» (2,1, ср. первый сонет), «пистолет», «рассвет» (1,2, 1,3, ср. второй сонет). Мотивные связи продолжают в двух последних сонетах. В шестом сонете (*В огне и дыме буйствует закат...*; Андреев 1995: 104): «огонь», «скелет», сухость («сухая тяжесть муки»), «рука», «безумие», «ночь», «облака»; в седьмом: «ночь», снег («метели»), солнце («солнечный поток»). Это явно показывает, что микроцикл надо читать как единое целое. Первые пять сонетов можно понимать как примерные наброски, созданные из материала литературно-исторической традиции. В шестом сонете в первый раз (после вступления) выступает лирический субъект: «я» в ночных душевных муках и в предчувствии смерти. Последнее стихотворение (*На первом повороте — ночь. А там...*; Андреев 1995: 105) приходит к обобщенным выводам. На место «я» вступает «мы». В катренах изображаются безвыходность и бессмысленность человеческой (земной) жизни в образе карусели⁶. Единственный выход – смерть, так как с торможением и остановкой карусели «остановится сердцебиенье» (3,2). Но тем стихотворение не кончается. Следует образ «широко раскрытых глаз» (4,1), в которые «Ворвется желтый, солнечный поток» (4,3). Раскрытые глаза напоминают и «жаркие глазницы» черепа в первом сонете, но и «вещие зеницы» пушкинского пророка. То, что изображается как смерть, можно понимать и как перевоплощение – перевоплощение в поэта-пророка, во вдохновенного поэта.

Очевидно, что мотивы, которые служат скрепами текстов микроцикла или прямо указывают на смерть, или они разнозначны и в одном контексте связаны с горем и смертью: солнце/солнечный свет, песок, рука, кисть, облака, пение, тяжесть, запах, горечь–сладость, сухость–сырость (ливень, капли), жар–холод. Примечательно, что, несмотря на центральную тему смерти, отсутствует один мотив, который часто встречается в связи с этой темой в поэзии Андреева: мотив опавших листьев (ср. Дашевская 2011а). Это можно объяснить тем, что мотив опавших листьев у Андреева тесно связан с русской поэтической традицией. А в сонетах преобладают совсем другие традиции.

Тем самым и возвращаемся к вопросу о функции диалога поэта с испанской культурой (в случае Кармен по сути дела надо говорить о псевдоиспанском сюжете). Все эти сюжеты принадлежат мировой литературе. Образованному читателю они достаточно известны, чтобы расшифровать намеки и аллюзии или фрагментарное, импрессионистическое изображение, как в случае сонета о Кармен. Но главное, эти сюжеты разрабатывают универсальные парадигмы человеческой природы,

⁶ Ср. Rilke, *Das Karusell* (1906), Блок, *Ее песни (Не в земной темнице душиной...)* (1907), Ходасевич, *Зазвени, затруби, карусель...* (1911), Поплавский, *Роза смерти* (1928).

распространившиеся и в других культурах, русской среди них. Уже были упомянуты А.С. Пушкин, А. К. Толстой и А.А. Блок (Дон Жуан). У Марины Цветаевой есть даже комбинация Дон Жуана с Кармен (семь стихотворений 1917-го г.). Оба персонажа характеризуются не только потребностью и способностью обольщения, но и стремлением к индивидуальной свободе. Кроме того любовь и смерть у них очень близки друг к другу из-за постоянной готовности погубить кого угодно: конкурента, любимого человека или даже самого себя. У Андреева Дон-Жуан – старик, у которого все это позади, который после самоубийства смотрит с того света на потерянную любовь. И в сонете о Кармен тема смерти преобладает над темой любви, так же как и в сонете о Дон-Кихоте. Дон Кихот Сервантеса прежде всего характеризуется высочайшим душевным благородством и в то же время безумием. Любовь у него – и идеальна, и безумна. Андреев связывает ее со смертью в одно выражение «мертвый бред любовью». Испанский король Филипп II не является таким общечеловеческим образом. Литературные изображения его разнообразны, и многие из них сосредоточены на конфликте с инфантом Дон Карлосом, который у Андреева остается без внимания. В сонете речь идет о трагичности судьбы человека, имевшего – в отличие от Дон Кихота – высочайшую реальную власть, стремившегося к власти над миром и потерпевшего поражение. Все персонажи объединены их стремлением к наслаждению, обольщению (любви), к свободе, к добродетели, к славе и власти. Но это стремление, по мнению Андреева, включает поражение, смерть. И симптоматично, что Андреев показывает их всех наедине с самим собой, отдельно от других людей. Дашевская объясняет появление мотива опавших листьев «обостренным ощущением и переживанием одиночества человека, осознанием его малости и незащищенности перед лицом смерти» (Дашевская 2011а: 8). Нам кажется, что именно это ощущение выражается в испанских сценах сонетов – на экстремальных примерах.

Связывая эти примеры в конечных двух сонетах с переживаниями и рефлексиями лирического субъекта, Андреев осваивает эти парадигмы, делает диалог с другой культурой частью творческого процесса. Следует помнить о том, что во вступительном тексте микроцикла лирический субъект намекает на свое перевоплощение в творческий субъект. В центре творческой работы – индивидуальная разработка парадигм, которые предоставляет другая культура. От этого Андреев возвращает читателя к русской (Пушкин), к личной (шестой сонет), и к общечеловеческой проблематике.

Если вспомним процитированный выше тезис о равнодушии поэта Вадима Андреева к мировой культуре, то анализ сонетов доказывает, что он – хотя и в виде исключения – вступил в диалог с испанской и мировой культурой. Даже если принять во внимание, что «испанские» мотивы частично заимствованы из русской поэзии, надо иметь в виду, у кого Андреев их взял: у Пушкина и у Блока, т.е. у поэтов, связь которых с культурами других народов бесспорна. В этом смысле продолжая традиции русской поэзии, Андреев в какой-то степени вписывается в мировую культуру.

Литература:

- Андреев В. Л., 1995, *Стихотворения и поэмы. В 2-х томах*, подготовила к печати И. Шевеленко, предисловие Л. Флейшмана (Modern Russian Literature and Culture, Studies and Texts, 35-36), Oakland.
- Гарбер М., 2013, *Пятое чувство Вадима Андреева. О сыне Леонида Андреева Вадиме, о его судьбе и судьбе его книги*, «Кругозор», ноябрь, <http://www.krugozormagazine.com/show/Andreev.1978.html>
- Дашевская О.А., 2011, *Поэзия Вадима Андреева и Данила Андреева: К проблеме национального мирообраза*, «Studia Rossica Posnaniensia» № XXXVI, с. 59-69, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2453/1/59-70.pdf>
- Дашевская О.А., 2011а, *Мотив опавших листьев в поэзии Вадима Андреева и национальная традиция*, «Вестник Томского государственного университета» № 353, с. 7-12, <https://cyberleninka.ru/article/v/motiv-opavshih-listiev-v-poezii-vadima-andreeva-i-natsionalnaya-traditsiya> [12.07.2017].
- Струве Г., 1996, *Русская литература в изгнании. Опыт исторического обзора зарубежной литературы*, изд. третье, исправленное и дополненное, Париж–Москва.
- Толстой А.К., 1963, *Собрание сочинений в четырех томах. Том второй. Драматические произведения*, Москва.
- Frenzel E., 1976, *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, 4. Aufl. Stuttgart.

Эмилия Дорошко
(Университет Николая Коперника, Торунь, Польша)

Явление калькирования в польском говоре жителей деревни Вершина в Сибири¹

The phenomenon of linguistic calques in the Polish dialect of Viershina village in Siberia

Резюме: Жители польской деревни Вершина, находящейся в Восточной Сибири, пользуются малопольским диалектом уже более ста лет. Настоящая статья посвящена русскому влиянию на говор вершининцев, а точнее языковым калькам. Этот вид языковой интерференции можно разделить на пять групп: структурные (словообразовательные), семантические, фразеологические, морфологические и синтаксические кальки. Анализ собранного материала выявил характерные черты языковых калек, помог определить их сходные черты и различия, а также способ их образования. Проведенный анализ показывает сильное влияние русского языка на польский говор, в котором помимо языковых калек функционируют также заимствования, русские вкрапления, гибриды.

Ключевые слова: Вершина, польский говор, двуязычие, интерференция, языковая калька

Summary: Vershina is a Polish village in Siberia inhabited by Polish settlers who moved there of their own volition. The migration was a result of attempt of improving the economic standards of their living. As they reach the territory of the Russian nation, Polish settlers started the process of gradual language assimilation. As a result, they create a unique Polish dialect that is used up to nowadays. Polish dialect contains linguistic calques, borrowings, hybrids and more examples of linguistic interference. The article presents the topic of linguistic calques, grouping them into five groups (structural, semantic, phraseological, morphological and syntactical) and gives examples of each of the group. It shows how big the influence of the Russian language on the Polish dialect is.

Key words: Vershina, Polish dialect, bilingualism, interference, linguistic calque (loan translation)

Польская деревня Вершина, расположенная в 130 километрах севернее Иркутска, уже 107 лет является домом для польских эмигрантов (Гольцекер 1989: 133). Именно в 1910 году поляки, проживавшие в западных губерниях бывшего Царства Польского, благодаря решению царской администрации получили возможность добровольно переехать в Восточную Сибирь (Петшик 2008: 6). Тогдашний министр внутренних дел Петр Столыпин, стремившийся использовать незаселенную часть Сибири, позволил полякам без принуждения покинуть родные территории, предлагая им благоприятные условия переезда (Nowicka 2013: 15). Ввиду начинающегося экономического кризиса жители таких городов, как Домброва

¹ Настоящая статья написана на основе неопубликованной магистерской работы автора *Языковые кальки в польском говоре жителей деревни Вершина в Сибири*, Торунь 2017. Большинство приведенных примеров были зафиксированы во время научных экспедиций в Вершину в 2008, 2011 и 2016 гг.

Гурнича (польск. Dąbrowa Górnicza), Олькуш (польск. Olkusz), Заверце (польск. Zawiercie), Блендув (польск. Władów), Загуж (польск. Zagórz), Пётркув-Трыбунальский (польск. Piotrków Trybunalski) и Кельце (польск. Kielce) (Гольцекер 1989: 142-143; Пасько 2011: 76; Ananiewa 2007: 26-29), решили покинуть родные земли в поисках лучших условий жизни. Весной 1910 года поляки заселили территорию Трубачеевского участка, впоследствии названную ими Вершиной (Пасько 2011: 72-73; Głuszkowski 2009b: 15).

Оказавшись на Дальнем Востоке, поляки стремились передавать свои традиции из поколения в поколение – они говорили на польском языке, праздновали католические праздники, а также возделывали землю польскими инструментами (Głuszkowski 2009b: 15). Ближайшими соседями являлись буряты, которые практически во всем отличались от вершининцев (другие обычаи, язык, религия), что способствовало сохранению польской независимости на чужбине (Пасько 2011: 73).

Однако исторические события сильно повлияли на дальнейшую судьбу жителей деревни. После Октябрьской революции (1917) в Вершине было создано коллективное хозяйство (колхоз). Во время Великой Отечественной войны, в результате сталинских репрессий было запрещено обучение польскому языку в местной школе. Кроме того, на шестьдесят три года был закрыт костел, построенный в 1912 году (в этом выразилось стремление власти к атеизации населения). В 1937 году жители Вершины не избежали сталинских репрессий. В ноябре и декабре Народный комиссариат внутренних дел (НКВД СССР) арестовал тридцать² жителей деревни, которые потом были расстреляны по фальшивым обвинениям.

Современный период для вершининцев является более спокойным (Głuszkowski 2012: 430). С 1989 года в школе можно вновь обучать детей польскому языку, в 1992 году жители начали ремонтировать костел, который в настоящее время постоянно развивает свою деятельность (Figura 2003: 95-96; Paško 2009: 23, Paško-Konecniak 2011a: 29).

Жители Вершины – двуязычное общество (Paško-Konecniak 2011a: 30; 2017: 335). Они пользуются особым польским говором, на который сильно повлиял русский язык. Официальный язык жителей деревни – русский язык. Главной причиной влияния русского языка на говор является местонахождение деревни, а именно расположение на территории Российской Федерации. Кроме того, соседями вершининцев являются буряты (село Дундай) и украинцы (село Тихоновка), а в самой Вершине проживает несколько русских и одна бурятская семья (Mitrenga-Ulitina 2015: 25), ввиду чего возникла необходимость найти «общий» язык, позволяющий общаться друг с другом представителям всех названных этносов, тем более что поляки начали вступать в смешанные браки. Именно таким «языком-связкой» стал русский язык (Пасько 2011: 73, Nowicka 2004: 16).

² Согласно разным источникам, число арестованных составило 31 человек (Masiarz 2016: 185) или 32 человека (Figura 2003: 31).

В двуязычном обществе можно выделить первичный и вторичный языки³. Первичный язык – это язык, «передаваемый детям напрямую, без посредства другого языка, усваиваемый первым, на котором говорят дома». Он употребляется в повседневных разговорах. Вторичный язык усваивается вторым, это публичный и официальный язык. Согласно определению Л. Завадовского, для вершининцев первичным языком, передаваемым детям без поддержки другого языка, является польский язык, а вторичным – русский (Пасько 2011: 75).

Особенности польского говора подчеркивает А. Умиńska, по мнению которой в Вершине можно услышать две разновидности польского языка: польский говор (в состав которого входят говоры с территории Малой Польши), а также литературный польский язык, выученный жителями в школе в Вершине и Дундае или в Польше. Польский говор передается в устном виде из поколения в поколение в повседневной коммуникации (Umińska 2013: 31).

Говор жителей польской деревни можно охарактеризовать как островной. По определению Ириды Грек-Пабис, островной говор – это говор, оставшийся в окружении чужого языка, не имеющий территориального контакта со своим общенациональным языком (Grek-Pabisowa 1983: 8). Дорота Пасько-Конэчняк определяет вершининский говор как «specyficzną gwarę wyspową, ponieważ wielu jej mieszkańców ma kontakt z literackim językiem polskim, dzięki wyjazdom do Polski» (Paško 2017: 335-336, ср. Paško 2009: 22; Paško-Koneczniak 2011a: 30).

С момента создания деревни в повседневной коммуникации ее жителей преобладает польский говор. Даже если дети говорят на русском языке, старшее поколение пытается пользоваться своим родным языком, знакомя детей с говором (Mitrenga-Ulitina 2015: 25). Однако на протяжении десятилетий в Вершине наблюдается постепенное исчезновение польского говора. Жители все чаще переходят на русский язык, который для всех членов общины становится «универсальным» (Głuszkowski 2009a: 8).

Когда поляки приехали в Вершину, между собой свободно общались на родном языке. Даже когда не было польской школы и доступа к газетам и книгам, молодое поколение перенимало у родителей все особенности диалектной речи в устном общении. Скоро язык ожидали неизбежные изменения (Пасько 2011: 77). Новые слова и словосочетания, появлявшиеся по мере развития технологий, жители Вершины начали заимствовать из русского языка. Возникшая в результате столкновения польского и русского языков интерференция стала важным фактором формирования своеобразного говора жителей Вершины, в котором отмечается сильное влияние русского языка на лексическом уровне (Paško-Koneczniak 2011a: 30).

Влияние русского языка на говор жителей деревни Вершина заметно в приспособлении слов и выражений русского происхождения, вошедших сегодня в говор и употребляющихся в повседневном общении. Данный процесс в разной степени наблюдается на всех уровнях языка, т.е. на фонетическом, лексическом и синтаксическом (Дорошко 2017: 22, 71-72). В польском говоре вершининцев

³ Согласно определению Л. Завадовского в: *Fundamental relations in language contact*, «Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego» 1961, zeszyt XX, Wrocław-Warszawa-Kraków, с. 10-18; цитируется по: Zielińska 1996: 22.

отмечаем следующие языковые явления, которые следует рассматривать как результат польско-русского языкового контакта⁴:

- 1) *заимствования* – слова, возникшие в процессе, когда элемент одного языка принимается в систему другого языка. В систему другого языка он входит по разным причинам, чаще всего из-за отсутствия названия предмета или явления в результате развития современных технологий (Paško-Koneczeniak 2011b: 70-71), напр. *vrač* ‘lekarz’: On ‘i n’ e znali vračof; *rab’otnig* ‘robotnik, pracownik’: os’ec był *rab’otnig* (Гольцекер 1989: 138, 140)⁵;
- 2) *вкрапления* (вставные слова) – отдельные слова и словосочетания, которые входят в новую систему без каких-либо изменений; они остаются «в синтаксических сочетаниях с остальными компонентами высказывания»⁶ (Paško-Koneczeniak 2011b: 56), напр. *bl’iže* ‘bliżej’: Te [córki], co sum bl’iže, to częściej sum (ср. рус. ближе); *v żyv’ux* ‘żyjący’: Tutaj zięc. Nie ma go v żyv’ux (ср. рус. в живых); *tur’isty* ‘turyści’: A wy tur’isty? (ср. рус. турист);
- 3) *гибриды* – слова, возникшие в результате соединения элементов одного языка с элементами другого языка. Процесс можно назвать также своеобразной контаминацией элементов как минимум двух языков (Paško-Koneczeniak 2011a: 33), напр. *jedń’orka* (польск. ‘jedynka’ + рус. ‘четверка, пятерка’): Tam tramwaje idą czeriez rynek, tramwaje jedń’orka i dwójka idzie; *um’ejšać śen* (польск. ‘zmniejszać się’ + рус. ‘уменьшить, уменьшаться’): Nie każdy raz daje się tak wszystko zapamiętać. Pamięć um’ejša śen i um’ejša; *doskon’alno* (польск. ‘doskonale’ + рус. ‘замечательно’): Trzeba doskon’alno człowieka znać;
- 4) *языковые кальки* – единицы, созданные путем буквального перевода их чужих образцов. В принимающем языке они являются новыми единицами в области грамматической и семантической систем, иногда также в области лексической системы данного языка (Obara 1989a: 193; ср. Paško-Koneczeniak 2011b: 103), напр. *prac’ovać naučyc’elkom* ‘pracować jako nauczycielka’: Naučyc’elkom instytutu jej mama prac’uje; *f śedem g’ożin, v ośem g’ożin* ‘o siódmej, o ósmej’: Możesz f śedem g’ożin, możesz v ośem g’ożin; *u każd’ego* ‘każdy ma’: U każd’ego swoja bania;
- 5) *полукальки* – слова, являющиеся результатом частичного перевода чужого образца (слова или словосочетания), напр., болг. *стенвестник* (рус. стенгазета). Полукальки часто похожи на гибриды, однако гибриды создаются при помощи разноязычного материала. Не все полукальки в своем составе содержат разноязычные морфемы, поэтому нельзя ставить знак равенства между этими двумя терминами (Obara 1989b: 23).

В настоящей статье мы сосредоточимся на явлении языковых калек, функционирующих в польском говоре жителей деревни Вершина – на их анализе, выявлении их особенностей и выделении их разновидностей.

⁴ Проанализированные слова записаны в упрощенной фонетической транскрипции при помощи знаков славистической транскрипции.

⁵ Большинство примеров языковой интерференции собрано во время научных экспедиций в Вершину в 2008, 2011, 2016 гг. Остальные были найдены другими исследователями, т.е. Paško-Koneczeniak 2009, Гольцекер 1989.

⁶ Приведенная выше цитата переведена с польского языка автором.

Термин «языковая калька» сложно однозначно определить. Среди лингвистов существуют разные определения данного языкового явления, а также разные виды калек согласно их особенностям. Фактором, осложняющим классификацию, являются схожие черты определенных видов калек, которые можно приписать к нескольким группам. Другая трудность заключается в определении четкой границы между кальками и другими языковыми единицами (Obara 1989b: 16).

Большинство лингвистов понимают языковую кальку как отдельный вид языковой интерференции. *Большой энциклопедический словарь* определяет кальки как отдельную группу лексем, сильно связанных с заимствованиями (Добродомов 1988: 158–159). По мнению Л.П. Ефремова или Н.М. Шанского, процесс калькирования – это передача внутренней формы языка А языку Б, что одновременно препятствует признанию их заимствованиями (Багана 2007: 6-7). Традиционные дефиниции языковой кальки подчеркивают один главный компонент, т.е. наличие перевода. В *Encyklopedii językoznawstwa ogólnego* данный термин объясняется как слово или выражение, образованное при помощи существующих уже в принимающем языке элементов на основании семантического образца чужого языка (Polański 1999: 284). В данной статье для описания и систематизации языковых калек мы принимаем дефиницию Е. Обары, который понимает языковые кальки как языковые единицы, которые создаются путем буквального перевода их чужих образцов. Языковые кальки обогащают принимающий язык в лексическом, грамматическом и семантическом планах (Obara 1989a: 193).

Особенностью языковых калек является возможность отразить в принимающем языке некоторые особенности чужого языка (в данном случае русского языка). Такие свойства могут охватывать словообразовательную структуру слова или словосочетания (словообразовательные кальки), значение слова (семантические кальки), сочетания лексем, составляющие разного рода фразеологизмы (фразеологические кальки), синтаксические взаимосвязи между словами (синтаксические кальки) или систему выделения грамматических категорий (морфологические кальки) (Obara 1989a: 194; ср. Paško-Konecniak 2011b: 104). Согласно дефиниции Обары, все отмеченные в статье языковые кальки подразделяются на три основные группы: лексические (в состав которых входят структурные (словообразовательные) и семантические кальки), фразеологические и грамматические кальки (среди которых выделяем морфологические и синтаксические) (Obara 1989a: 193).

Структурные (словообразовательные) лексические кальки – это лексические единицы, которые по своей структуре и семантике напоминают слова из другого языка. Данный вид кальки возникает в результате воздействия словообразовательной системы языка Б (в данном случае системы русского языка) на словообразовательную систему принимающего языка А (польского говора). В зависимости от точности подражания структуре и семантике своим иноязычным образцам, словообразовательные кальки можно подразделить на: *точные кальки*, которые точно копируют структуру и семантику чужих образцов, а также *неточные кальки*, у которых фиксируются разного типа отступления от следования конструкции и семантике иноязычных слов (Obara 1989b: 60, ср. Paško 2009: 25). В польском говоре

жителей деревни Вершина лексические словообразовательные кальки являются особенными дериватами, которые возникли под влиянием русского языка. Это также новые лексические единицы, копирующие чужие образцы (Paško 2009: 26). Ниже приводятся многочисленные примеры словообразовательных языковых калек в польском говоре вершининцев: *'odżyć* 'przeżyć życie', ЖI⁷: *My już swoje odżyl'i lata* (префикс *od-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. отжить) (Paško 2009: 27); *ux'ożić* 'odchodzić', МI: *Wam żyć, a nam już ux'ożić* (префикс *u-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. уходить); *ośv'enčić* 'poświęcić', ЖII: *Irenka zawsze jajki krasí, do kościoła tyż niesie, żeby ośv'enčić* (префикс *o-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. освятить); *pšym'ože* 'okolice nadmorskie lub pomorze (lecz nie nazwa regionu)', ЖI: *Na pšym'ożu my byli* (префикс добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. приморье) (Paško 2009: 26); *pšyzn'avać B'oga* 'uznawać Boga', МI: *On w takich stranach był, co wcale P'ana B'oga nie pšyzn'av'al'i* (префикс *pšy-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. признавать Бога); *z'axćeć* 'zechcieć', ЖII: *Dużo dzieci [jeździ do Polski]. Wnuk każdy rok [jeździ]. W tym roku nie z'axćał jechać* (префикс *za-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. захотеть); *v'upaść* 'spaść', ЖI: *Kiedy śnieg vup'adńe, zima, to prawda, nie ma już much* (префикс *vu-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. снег выпал); *ok'ońcyć* 'ukończyć', МI: *Ok'ońcył ja tyż Instytut Agropoma* (префикс *o-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. окончить); *pov'eżyć* 'uwierzyć', МI: *Pov'eżyćce czy nie, że leśny duch jest [istnieje w lesie]? ЖI: Ja przyjechała, uważała ją za taką spitą, że pov'eżyć nie chciałam* (префикс *po-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. поверить); *uv'iżeć* 'dk. zobaczyć, ndk. widzieć', ЖI: *Dopiro ludzie piniundze uv'iżel'i* (префикс *u-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. увидеть) (Paško 2009: 26); *otp'uścać* 'puszczać, wypuszczać', ЖI: *I się tu w szkole dobrze tak ucyła. Nie chcieli otp'uścać jej [pozwolić jej wyjechać]* (префикс *ot-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. отпускать); *pozv'ońić* 'zadzwońić', ЖI: *Ja tam rozv'ońe* (префикс *po-* добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. позвонить); *gź'eś-to* 'gdzieś', ЖI: *Człowiek gź'eś-to idzie* (формант 'to' добавлен под влиянием русского языка; ср. рус. где-то) (Paško 2009: 26).

Семантическая калька – вид лексической интерференции, особенностью которого является приобретение исконными словами новой семантики согласно парадигмам чужого образца. В данном процессе не возникают новые лексемы, а расширяется полисемия и системная омонимия (Krawczyk 2007: 65). Согласно Обаре, семантическую кальку можно охарактеризовать как «wyraz rodzimy, który pod wpływem swego semantycznego odpowiednika obcego uzyskał nowe znaczenie, który skopiował sieć powiązań semantycznych wzoru» (Obara 1989b: 75).

Процесс создания данного вида кальки включает в себя принятие звуковых или графических особенностей калькированного слова вместе с его образцом (Obara 1989b: 75). Такие лексические единицы могут развиваться под влиянием заимствованной новой семантики по-разному, напр., слово параллельно со своим

⁷ Все информанты (Ж - женщина, М - мужчина) разделены по поколениям на четыре группы в зависимости от их образования, социального статуса, а также степени близости с польским языком: поколение I – жители в возрасте старше 56 лет; поколение II – жители в возрасте 31-55 лет; поколение III – жители в возрасте 15-30 лет; поколение III(д) – жители в возрасте до 15 лет. Возраст информантов считается по отношению к году сбора материала.

значением получает новое (часто переносное) от заимствованного многозначного слова, основное значение которых совпадает друг с другом, или новое семантическое значение может быть эффектом похожей графической структуры, а также звучания (Obara 1989b: 42). Следует заметить, что особенностью семантических калек является факт, что они не создаются путем калькирования структуры. *Novum* представляет собой семантика, т.е. новое лексическое значение (Obara 1989b: 42). В польском говоре вершининцев семантические языковые калки являются самой многочисленной из всех групп языковых калек, напр.: *majstr'ovać* ‘robić’, MI: Ten kredens w kuchni ja go sam majstr'ował (сходство звучания; ср. рус. мастерить); *być zapšeć'onym* ‘być zakazanym’, MI: Bogate rodzice córków nie dawali wychodzić za mąż za biednego. To b'ulo zapšeć'one (слово ‘zaprzeczyć’ существует в польском языке, однако в другом значении ‘отрицать’; ср. рус. быть запрещенным); *d'ešče 'idom* ‘padają deszcze’, ЖП: Tygoz d'ešče 'idom. Trzeba schodzić [do lasu po grzyby] (сходство звучания; ср. рус. дожди идут); *żeń uroz'eńa* ‘urodziny’, ЖП: A już się tak nie chodzi do sąsiadów jak kiedyś po domach? No cóż. Może starsi ludzie to się więcej po domach zbierają. Jak dñi uroz'eńa to sąsiadów przygłoszą (сходство звучания; ср. рус. день рождения); *'otkryć* ‘otworzyć’, ЖП: W sunsiedniej wiosce otkryl'i średnią szkołę, jedenaście klasów; ЖП: Pierwszy rok jak otkryl'i kościół, to [ksiądz] był na cały rok, w szkole mieszkał (в польском языке слово ‘odkryć’ обозначает ‘раскрыть, обнаружить’; ср. рус. открыть); *stać* ‘kosztować’, MI: Fotografie nie tak po prostu [można] zbierać. To st'oi pieniądze. MII: Tam drogo kura st'oi (в польском языке также существует глагол ‘stać’, однако в значении ‘стоять’; ср. рус. сто́ит⁸); *t'ańi trud* ‘tania siła robocza’, MI: Každy chce za szczot kogoś żyć. Eksporcirować na t'ańim tr'udu. Mało płacić, więcej korzystać (в польском языке также существует слово ‘trud’, однако слово употребляется в качестве сложной и тяжелой работы; ср. рус. дешевый труд); *zакr'ywać śen* ‘zamykać się’, MI: Tam spuszczać się było po drabinie i także wychodzić po drabinie, a z wierchu miał taki luk, co zakr'ywał śen (слово употреблено под влиянием русского языка; ср. рус. закрываться); *pozdejm'ovać* ‘pofotografować’, ЖИ: Teraz fotoaparat wszystkich ze wsi zdina. Dumy takie pozdejm'ane po Wierszynie, nazdejmuje ich (в польском языке существует слово ‘zdjąć’, однако оно употребляется в значении ‘снять’; ср. рус. снимать); *dr'ug'i* ‘inny’, ЖИ: Syn tyż miał teraz przyjechać motor postawić dr'ug'i (в польском языке слово ‘drugi’ обозначает ‘второй’; ср. рус. другой); *pš'yślać na 'im'en* ‘przysłać na nazwisko’, MI: To [tę fotografię] pš'yśl'icie na 'im'en Ludy? (конструкция со словом ‘im'en’ употреблена под влиянием русского языка; в польском языке слово ‘imię’ выступает в значении индивидуального названия человека; ср. рус. посылать на имя); *na p'am'enć* ‘na pamiątkę’, ЖП: Choć i w Polsce takich mrozów ni ma, jak u nas tu, w Sibirii, to babcia bardzo była dawolna, że taki prezencik dostała od nas na p'am'enć (в польском языке слово ‘na pamięć’ обозначает ‘наизусть’; ср. рус. на память); *tramv'aje 'idom* ‘tramwaje jadą’, ЖП: Tam tramv'aje 'idom czerez gunek (под влиянием русского языка при определении движения трамвая употребляется глагол ‘идти’; ср. рус. трамвай идет); *zv'onki 'idom*

⁸ В русском языке существуют два глагола (стоять, стоить), формы которых в 3 лице ед. числа настоящего времени отличаются лишь ударением: сто́ит (т.е. имеет определенную цену) и стои́т (т.е. находится в вертикальном положении).

'jest sygnał', ЖI: *Zv'onki 'idom, a ja co mówię, to uni mnie nie słyszą* (точный перевод русского устойчивого словосочетания; ср. рус. гудки идут).

Вторую группу составляют фразеологические кальки, которые являются точными или неточными переводами чужих фразеологизмов. Перевод заимствованных словосочетаний может происходить с соблюдением разной степени устойчивости отношений между их членами. Среди фразеологических калек, в зависимости от степени точности перевода, можно выделить устойчивые сочетания, компоненты которых, несмотря на языковую ситуацию, не меняются; сочетания, в которых допускается некоторая замена компонентов, если значение словосочетаний совпадает друг с другом; и свободные сочетания, компоненты которых могут меняться в зависимости от намерения говорящего (польск. *związki stałe, łączliwe, luźne*) (Obara 1989b: 50). Можно также выделить кальки-аббревиатуры, т.е. перевод заимствованных акронимов (напр. англ. UNO (United Nations Organisation) – польск. ONZ (Organizacja Narodów Zjednoczonych), рус. ООН (Организация Объединенных Наций)). Однако кальки-аббревиатуры в исследуемом говоре не были зафиксированы. Фразеологических калек значительно меньше, чем остальных типов данного вида языковой интерференции, напр.: *'lata sv'oje b'orom* 'lata robią swoje, czas robi swoje' МI: *L'ata sv'oje b'orom. Nie żałuję się* (русский фразеологизм переведен на польский язык; ср. рус. года берут свое); *zał'ożyć s'ob'ie r'ence* 'popelnić samobójstwo', ЖI: *Trzeba przeżyć wsio ispytanie. Cierpimy. Inni to by s'ob'ie r'ence założyłi* (ср. рус. наложить на себя руки).

Согласно дефиниции Обары, морфологические кальки выделяются как самостоятельный вид, хотя в говоре жителей Вершины было отмечено небольшое их количество. Суть морфологической кальки заключается в заимствовании принимающим языком (здесь польским говором) определенной грамматической особенности или правила, часто в изменении грамматической категории (Obara 1989b: 58). Морфологические кальки могут возникать в результате, например, замены единственного числа множественным, множественного числа единственным или, например, замены мужского рода женским (Paško-Konecniak 2011b: 124). Были отмечены следующие морфологические кальки: *nie p'xychoż'ilo śen* 'nie zdarzyło się, nie przyszło', МI: *No, dzięki Bogu, nie p'xychoż'ilo m'i śen las gasić* (под влиянием русского языка к польскому глаголу добавлен возвратный постфикс '-ся'; ср. рус. приходится); *s'ama m'l'otša* 'najmłodsza', ЖII: *Dwie siostry na sieviere żyją, s'ama m'l'otša 50 lat* (под влиянием русского языка превосходная степень прилагательного образуется со словом 's'am'; ср. рус. самая младшая); *s'ama najmń'ejša* 'najmłodsza', ЖI: *Ja się nazywam Antonina, starsza Karolina, druga Galina, syn Edek i s'ama najmń'ejša – Olga* (под влиянием русского языка превосходная степень прилагательного образуется со словом 'sam'; ср. рус. самая младшая); *s'ama st'arša* 'najstarsza', МI: *S'ama st'arša, Żenia, była nauczycielką* (под влиянием русского языка превосходная степень прилагательного образуется со словом 'sam'; ср. рус. самая старшая).

Суть синтаксической кальки заключается в перенесении «правил перехода от глубинной структуры к поверхностной» из одного языка в другой или перенесении «правил оформления поверхностной структуры в предложении, в особенности правил

порядка слов»⁹ (Obara 1989b: 53-5416). В результате взаимодействия двух языков наблюдается усвоение принимающим языком некоторого морфологического образца или синтаксической конструкции языка-источника (Obara 1989b: 57). Данную группу калек можно подразделить на несколько групп, которые отличаются друг от друга, в зависимости от способа образования. Согласно мнению Дороты Пасько-Конэчняк, синтаксические калки говора жителей деревни Вершина подразделяются на:

- 1) конструкции, выражающие принадлежность: *u každ'ego* 'každy ma', ЖІ: U každ'ego swoja bania (ср. рус. у каждого); *u k'aždej* 'každa ma', МІ: Ja dužo babków znam. U k'aždej swój akcent (ср. рус. у каждой); *u mńe* 'mam', МІ: U mńe dwie córki starsze; ЖІ: Teraz to u každego jest mama i tata, u mńe to to mama i tata byli, a niego [męża] dziadka zabrali, ojca zabrali [o wojnie] (ср. рус. у меня); *u nej jest* 'ona ma', ЖІ: U nej jest córka i dwa syny (ср. рус. у нее два сына);
- 2) конструкции, выражающие повторяемость и частоту выполняемого действия: *k'ažda něž'ela* 'co tydzień', ЖІІ: [Do kościoła] chodzę, no nie k'aždom něž'elen (ср. рус. каждую неделю); *k'aždy źeń* 'codziennie, kaźdego dnia', ЖІ: Zachodźcie, k'aždy źeń zachodźcie; ЖІІ: [Ksiądz] Ignacy k'aždy źeń do dzieci przychodził (ср. рус. каждый день); *k'aždy raz* 'za kaźdym razem, kaźdego razu', МІ: Nie k'aždy raz daje się tak wszystko zapamiętać; МІ: Przed spaniem k'aždy raz się modłę (ср. рус. каждый раз); *k'aždy rok* 'co roku, kaźdego roku', ЖІІ: K'aždy rok chyba, cztery były [o częstotliwości wycieczek]; ЖІІ: Dužo dzieci [jeździ do Polski]. Wnuk k'aždy rok [jeździ]. W tym roku nie zachciał jechać (ср. рус. каждый год);
- 3) конструкции, связанные с выражением временных отношений: *f čt'ery goź'iny n'ocy* 'o godzinie czwartej', ЖІ: Oni jeszcze nie pojechały. Oni jadom z Irkucka f čt'ery goź'iny n'ocy wszystkich (под влиянием русского языка функционирует конструкция с предлогом *v* вместо *o*; ср. рус. в четыре часа ночи); *v źev'ienčżeśunt p'i'erfšym r'oku* 'w dziewięćdziesiątym pierwszym roku', МІ: V źev'ienčżeśunt p'i'erfšym r'oku przyjechał biskup Józef Wert. Wam izwiesno? (в порядковом числительном под влиянием русского языка склоняется только последнее слово; ср. рус. в девяносто первом году); *v ośemź'eśunt źev'untym r'oku* 'w osiemdziesiątym dziewiątym roku', МІ: V ośemź'eśunt źev'untym r'oku z Polski stali przyjeżdżać księdza (в порядковом числительном под влиянием русского языка склоняется только последнее слово; ср. рус. в восемьдесят девятом году); *do tšex, čt'erex n'ocy* 'do trzeciej, czwartej w nocy', ЖІІ: Jak dyskoteka, to spać nie idzie, jak muzyka tu grzmi i grzmi do tšex, čt'erex n'ocy (под влиянием русского языка функционирует конструкция *do* + родительный падеж количественного числительного вместо конструкции с порядковым числительным; ср. рус. до трех, четырех часов ночи); *dvan'aśće g'oźin n'ocy* 'dwunasta w nocy', МІ: Gdzieś ty był? Już teraz dvan'aśće g'oźin n'ocy! (конструкция с количественным числительным функционирует под влиянием русского языка; ср. рус. двенадцать часов ночи); *f čt'ery goź'iny n'ocy* 'o czwartej nad ranem', ЖІ: Oni jadą z Irkucka f čt'ery g'oź'iny n'ocy; ЖІ: Pani myślała, że ja idę v źev'enč g'oźi'n spać, a ja tu do rana mogę siedzieć (под влиянием русского языка функционирует

⁹ Приведенные выше цитаты переведены с польского языка автором.

конструкция с предлогом *f* + количественное числительное вместо польской конструкции *o* + порядковое числительное; ср. рус. в четыре часа ночи, в девять часов); *f šesn'ašće lat* 'mając 16 lat', ЖI: Ja się urodziłam w Wierszynie, no *f šesn'ašće lat* wyjechałam, a wróciłam w dziewięćdziesiąt drugim roku (конструкция употребляется для определения возраста в момент выполняемого действия; ср. рус. в шестнадцать лет); *f tšyź'este l'ata* 'w latach trzydziestych', МI: Jak dzwonił tam był ja zapamiętał, [to było] *f tšyź'este l'ata* (под влиянием русского языка конструкция с порядковым числительным, определяющая годы, употребляется в винительном падеже вместо предложного падежа; ср. рус. в тридцатые годы); *z „od”*, МI: Dziewięćdziesiąty pierwszy [rok] poszedł z pierwszego stycznia [odpowieź na pytanie o wiek] (под влиянием русского языка при определении временных пределов употребляется конструкция с предлогом *z*; ср. напр. рус. с первого января); *z... po...* 'od...do...', ЖI: *Z osiemdziesiątego szóstego roku po dziewięćdziesiąty rok on był tam* (под влиянием русского языка при определении временных пределов используется конструкция *z...po...*; ср. рус. с... по...); *za t'uzeń c'asu* 'przez tydzień, w ciągu tygodnia, w tydzień', ЖI: Co się robi za t'uzeń c'asu [rozmowa o regularnym wzroście cen]; ЖII: W pociągu się wszyscy poznają jak rodzina prawie. Da za šeść dni tak to (под влиянием русского языка для обозначения промежутка времени, необходимого для достижения результата действия, употребляется конструкция *za* + винительный падеж; ср. рус. за неделю, за шесть дней).

- 4) конструкции с количественными числительными «два», «три», «четыре» + Р.п. мн.ч.: *dvaž'ešća tšy slov'ecka* '23 osoby', ЖII: To był wielki klas, *dvaž'ešća tšy slov'ecka* (под влиянием русского языка количественное числительное 'tšy' употребляется с родительным падежом ед.ч.; ср. рус. двадцать три человека); *dva br'ata* 'dwóch braci' МI: Na wojnie *dva br'ata* ojca pogibło (под влиянием русского языка количественное числительное 'dva' употребляется с родительным падежом ед.ч.; ср. рус. два брата); *tšy k'ońa* 'trzy konie', МII: Tutaj dosyć ino bogatych. Tam się w przodzie szczytał, że bogaty – jeden, dwa, tam *tšy k'ońa* i fsio (под влиянием русского языка количественное числительное 'tšy' употребляется с родительным падежом ед.ч.; ср. рус. три коня); *tšy r'aza* 'trzy razy', ЖIII: Ja tam była *tšy r'aza* (под влиянием русского языка количественное числительное 'tšy' употребляется с родительным падежом ед.ч.; ср. рус. три раза).
- 5) разного типа изменения в сфере управления глагола и предлога (Paško 2009: 23-24, Paško-Konecniak 2015: 200): *el'ektryk po šv'atle* elektryk zajmujący się oświetleniem, ЖI: On był *el'ektryk'iem* po *šv'atle* (конструкция употреблена под влиянием русского языка; ср. рус. электрик по свету); *głos'ovać (za k'ogo?)* 'głosować (na kogo?)', ЖI: Za négo my *głosov'al'i*. A zachwacił wszystko, wsio (под влиянием русского языка глагол «głosować» управляет винительным падежом с предлогом *za*; ср. рус. голосовать за кого-н.); *na m'oże* 'nad morze', МI: Jedziemy na *m'oże* oddychać (ср. рус. на море); *prac'ovać (kim?) naučyc'elkom* 'pracować jako nauczycielka', МI: Naučyc'elkom instytutu jej mama *prac'uje* (под влиянием русского языка глагол «pracować» управляет творительным падежом; ср. рус. работать учительницей); *pšyj'exać (na čym?)* 'przyjechać (czym?)', МII: A wy na sum

pšyj'exal'ísće? MI: Teraz to ja mało do kościoła chodzę. Jak mam na cym zaj'echać, to zajadę (под влиянием русского языка при определении средства транспорта употребляется конструкция с предлогом *na*; ср. напр. рус. приехать на чем); *rozm'av'iać po t'el'efonu* 'rozmawiać przez telefon', MI: Wcoraj rozm'av'iać z nią nawet po t'el'efonu (под влиянием русского языка глагол «rozmawiać» употребляется с предлогом *po*, управляющим дательным падежом; ср. напр. рус. разговаривать по телефону); *'učyć (čemu?)* 'uczycь czegoś', ЖI: Dzieci można všystk'i'emu na'učyć, jak zachcą (под влиянием русского языка глагол «uczycь» управляет дательным падежом; ср. рус. учить всему); *'učyć (co?)* 'uczycь się (czego?)', ЖII: My uč'yl'i w szkole niemiecki (под влиянием русского языка глагол «uczycь» управляет винительным падежом; ср. рус. учить немецкий); *z'abrać (k'ogo? co? u k'ogo?)* 'zabrać (кого, со? кому?)', ЖI: U nas przecież zabr'al'i dwadzieścia dziewięć mężczyznów i jedną męża babcię i rozstrzelali wszystkich (под влиянием русского языка глагол «zabrać» управляет винительным падежом с предлогом *u*; ср. рус. забрать что-н у кого-н); *na p'olskim jenz'yku* 'po polsku', MI: W kościele modlitewniki tyż, wszystko na p'olskim jenz'yku (под влиянием русского языка предлог 'po' заменен предлогом 'na', ср. рус. на польском языке); *na samol'oće* 'samolotem', MII: My tam pojechali na samol'oće; MII: Rano przyjeżdżali priam na aut'obuše do nich (под влиянием русского языка при выражении использования вида транспорта употребляется конструкция с предлогом *na* вместо творительного падежа; ср. рус. на самолете, на автобусе); *oj'ec sl'aby stal* 'ojciec osłabł, opadł z sił', MI: Nastała rewolucja. Oj'ec sl'aby stal (конструкция употребляется под влиянием русского языка; ср. рус. отец стал слабым); *p'isać po adr'esax* 'pisać na adresy', MI: Jeszcze kuzyn p'isał po starych adr'esax, po drugiemu te listy szły (под влиянием русского языка возникает интересная конструкция с предлогом *po*, но глагол управляет предложным падежом; ср. рус. писать по адресу); *pš'yjść šen + unfunumus* 'musieć, trzeba + bezokolicznik', MI: Mój kuzyn opisuwał, jak pš'yšlo šen j'exać pociągiem; MI: Jak im pš'yšlo šen prac'uvac? Trochę rzedkiew pojedli, cały dzień pracować; MI: A tak postavili mi większą izbę, ta tera mnie samemu pš'yšlo šen żyć; (ср. рус. отцу пришлось ехать, пришлось работать, пришлось жить); *všystk'i'ego b'ulo* 'łącznie, w sumie', ЖI: Tutaj 16 domów všystk'i'ego b'ulo; MI: Do pracy do kołchozu, mnie 13 lat było, všystk'i'ego trzy miesiące (w kołchozie); MI: Te [córki], co sum bliże, to częściej sum [odwiedzają]. Ta córka, co na wostoku, dva r'azy fšystk'i'ego była; (слово 'wszystkiego' употреблено под влиянием русского языка; ср. рус. всего было, всего два раза); *po pšyč'ynie* 'z przyczyny', ЖI: A [córka] to umarła po jakiej pšyč'ynie: u niej połączilo się sotrasienie mozga i dziolcha umarła (под влиянием русского языка польский предлог *z* заменен предлогом *po*; ср. рус. по причине);

- 6) конструкции, определяющие возраст: *jej žev'enž'ešunt tšy* 'ona ma dziewięćdziesiąt trzy lata', ЖI: Ale moja mama to przez drogę idzie, a jej žev'enž'ešunt tšy (ср. рус. ей девяносто три года); *j'emu p'enć lat* 'miał pięć lat', MI: Kiedy stąd wyjeżdżaliśmy, j'emu p'enć lat było (ср. рус. ему было пять лет); *jem'u šesn'ašće* 'on ma szesnaście lat', MII: Drug'imu šesn'ašće, 'ošem i ostatni č'tery (ср. рус. ему шестнадцать (лет)); *m'enžu čterž'ešći p'enć lat* 'mąż ma czterdzieści pięć lat, ЖII: M'enžu [gdy] było

čterź'eści p'eńc lat to sąsiady przychodzili, tyż siedzieli (ср. рус. мужу сорок пять лет было); *mnie tżyn'aśće lat b'yoło* 'miałem trzynaście lat', MI: Do pracy do kołchozu, *mnie tżyn'aśće lat b'yoło*, wszystkiego trzy miesiące (ср. рус. мне тринадцать лет было); *st'aršy (k'ogo?)* 'starszy (od kogo?)', MI: Dopiero pośle wojny mój kuzyn st'aršy mnie, un napisał [do mnie list] (под влиянием русского языка для определения возрастных отношений употребляется конструкция со сравнительной степенью прилагательного 'старший' + местоимение в родительном падеже; ср. рус. он старше меня).

Отмеченные языковые кальки являются важным фактором, влияющим на постоянное развитие и обогащение словарного запаса говора жителей Вершины. Наличие языковых калек, а также остальных видов языковой интерференции (напр. заимствований, вкраплений или гибридов) показывает динамику развития лексики говора. Следует, однако, отметить, что в настоящее время у жителей Вершины наблюдается тенденция к более частому употреблению русского языка и постепенному вытеснению польского говора, что в будущем может угрожать исчезновением последнего.

Литература:

- Багана Ж., 2007, *Калька и заимствование как результат иноязычного влияния*, [в:] Багана Ж., Безрукая А.Н., Тарасова М.В., «Вестник Российского университета дружбы народов» № 1(9), с. 5-10.
- Гольцекер Ю.П., 1989, *Из наблюдений над особенностями польского говора села Вершина в Сибири*, [в:] Warchoł S., *Interferencje językowe na różnych obszarach słowiańszczyzny*, «Rozprawy Slawistyczne» № 4, с. 133-147.
- Добродомов И.Г., 1998, *Калька*, [в:] *Языкознание. Большой энциклопедический словарь*, ред. Ярцева В.Н., Москва, с. 158-159.
- Дорошко Э., 2017, *Языковые кальки в говоре жителей деревни Вершина в Сибири*, Торунь (неопубликованная магистерская работа).
- Пасько Д., 2011, *Польский островной говор жителей дер. Вершина в Сибири*, [в:] *Русско-польские языковые, литературные и культурные контакты*, ред. Гжибовский С., Хорев В.А., Волос М., Москва, с. 72-80.
- Петшик В., 2008, *Маленькая Польша в таежной Сибири*, Норильск.
- Ресутова Э.И., 2014, *Взаимодействие и разграничение лексического заимствования и калькирования (на материале крымскотатарского языка)*, «Филология. Социальные коммуникации», т. 27 (66), № 1, ч. 2, с. 80-87.
- Ananiewa N., 2007, *O polskich gwarach Syberii: projekt badawczy*, «Acta Baltico-Slavica» № 31, с. 25-32.
- Figura L., 2003, *Historia i terażniejszość polskiej syberyjskiej wsi*, [в:] *Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii*, ред. Nowicka E., Głowacka-Grajper M., Kraków, с. 71-132.
- Głuszkowski M., 2009a, *Obraz własny mieszkańców Wierszyny – polskiej wsi na Syberii na tle historii ich miejscowości. Na podstawie tekstów pisanych oraz ustnych relacji wierszynian*, «Literatura Ludowa», № 2(53), с. 3-17.

- Głuszkowski M., 2009b, *Z wizytą u potomków polskich osadników w Wierszynie*, «Zesłaniec», № 41, c. 15-28.
- Głuszkowski M., 2012, *Vershina, a Polish village in Siberia, as a language (dialect) Island*, «Zeitschrift für Slawistik», № 4(57), DOI: 10.1524/slav.2012.0033, c. 427-442.
- Grek-Pabisowa I., 1983, *Słownictwo rosyjskiej wyspy gwarowej staroobrzędowców mieszkających w Polsce. Rozwój i stan dzisiejszy*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Krawczyk A., 2007, *Zapożyczenia leksykalne w sytuacji wielojęzyczności. Ukrainizmy, rusycyzmy w gwarze Maćkowiec na Podolu*, Warszawa, c. 59-72.
- Masiarz W., 2016, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej 1910-2010. Z dziejów dobrowolnej migracji chłopów polskich na Syberię na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków.
- Mitrenga-Ulitina S., 2015, *Język polski mieszkańców wsi Wierszyna na Syberii*, Lublin.
- Nowicka E., 2004, *Wierszyna: antropologiczny opis czy antropologiczna wizja*, «Przegląd Polonijny», № 30, c. 5-25.
- Nowicka E., 2013, *Wierszyna, czyli z morza na ocean*, [B:] *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, red. Nowicka E., Głuszkowski M., Toruń, c. 13-26.
- Nowicka E., Głowacka-Grajper M (red.), 2003b, *Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii*, Kraków.
- Obara J., 1989a, *Kalki jako jeden z przejawów interferencji językowej*, «Rozprawy Slawistyczne», № 4, c. 185-210.
- Obara J., 1989b, *Teoretyczne problemy kalkowania*, Wrocław.
- Paśko D., 2009, *O kalkach słowotwórczych w polszczyźnie mieszkańców Wierszyny na Syberii*, «Slavia Meridionalis», № 9, c. 21-28.
- Paśko-Konecniak D., 2011a, *Wpływ j. rosyjskiego na zasób leksykalny polskiej gwary mieszkańców Wierszyny na Syberii*, «Acta Baltico-Slavica», № 35, c. 29-38.
- Paśko-Konecniak D., 2011b, *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń.
- Paśko-Konecniak D., 2015, *Interferencje składniowe w gwarach wyspowych (na przykładzie rosyjskiej gwary staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego i polskiej gwary mieszkańców Wierszyny na Syberii)*, «Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej», № 50, DOI:10.11649/sfpd.2015.011, c. 195-207.
- Paśko-Konecniak D., 2017, *Rosyjskie elementy składniowe w polskiej gwarze mieszkańców Wierszyny na Syberii*, [B:] *Współczesne badania nad językiem rosyjskim i jego odmianami*, red. Dembska K., Paśko-Konecniak D., Toruń, c. 333-343.
- Polański K., 1999, *Kalka, klisza, refleks*, [B:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. Polański K., Wrocław-Warszawa-Kraków, c. 284.
- Umińska A., 2013, *Polskie cechy fonetyczne i leksykalne w gwarze wsi Wierszyna (Syberia Wschodnia)*, [B:] *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, red. Nowicka E., Głuszkowski M., Toruń, c. 27-42.
- Zielińska A., 1996, *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa.

Rosyjscy starowiercy w USA wobec amerykanizacji i globalizacji

Russian Old Believers in the USA towards the Americanization and globalization

Streszczenie: Rosyjskich staroobrzędowców, których dwa główne skupiska (Pensylwania-Michigan-New Jersey oraz Oregon-Alaska) znajdują się w Stanach Zjednoczonych, głównie religia chroni przed wynarodowieniem i akulturacją. Ścisłe związana z kulturą i obyczajowością poprzez światopogląd, który nie dzieli rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, pomaga ona kolejnym pokoleniom słowiańskich przybyszów z przełomu XIX i XX wieku nie utracić swojej tożsamości. Liturgia sprawowana jest w dwóch językach w zależności od stopnia otwartości poszczególnych wspólnot.

Staroprawosławni opracowali różne strategie zachowania swojej tożsamości, czemu od lat osiemdziesiątych XX wieku sprzyja amerykańska polityka ochrony mniejszości narodowych i etnicznych. Model szkoły dwujęzycznej i dwukulturowej zachęca do korzystania ze szkolnictwa państwowego poprzez przedłużenie czasu edukacji ponad, typowe, akceptowane dotąd przez starowierców, 8 lat kształcenia elementarnego, uzupełnionego edukacją zawodową. Ameryka jest więc obecnie mniej groźna dla duchowego świata rosyjskich starowierców, dla których skądinąd w sferze bytowej zawsze była przyjazna, co było zresztą główną przyczyną ich emigracji do Stanów Zjednoczonych.

Starowiercom ze stanów centralnych, w których społeczeństwo jest bardziej konserwatywne, także w swej warstwie protestanckiej, łatwiej jest zachować swoją tożsamość niż ich współwyznawcom z bardziej liberalnych stanów północno-wschodnich.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, tożsamość, Stany Zjednoczone, amerykanizacja, globalizacja

Summary: Russian Old Believers, of which two groups (Pennsylvania-New Jersey-Michigan and Oregon-Alaska) are located in the United States, defend themselves before denationalization primarily by religion. Religion closely related to the culture and mores through a worldview not divide reality into sacred and profane, helping the next generation of Slavic newcomers not to drown in the ocean of US-globalization. They have create various strategies to protect their identity. Since the eighties of the twentieth century, US policy favors the protection of national and ethnic minorities. Model of bilingual school and bicultural encourages using by the state education extending the time of education more than typical for the Old Believers model of eight years of basic education, supplemented by vocational education. America is therefore currently less dangerous to the spiritual world of Russian Old Believers, which in the sphere of household appliances has always been friendly, which was the main reason of emigration to the USA.

Key words: Old Believers, identity, United States of America, Americanization, globalization

Wstęp

Staroprawosławie, zwane najczęściej staroobrzędowstwem bądź starowierstwem, cieszy się od początku XXI wieku wyjątkowym zainteresowaniem badaczy różnych dziedzin nauki. Wpływa niewątpliwie na to fakt skomplikowanych dziejów i zagmatwanej struktury

tego fenomenu etnoreligijnego, głęboko zanurzonego zarówno we wczesnym chrześcijaństwie, jak i późnośredniowiecznej teokracji ruskiej. Szerokie zainteresowanie staroprawosławiem w Rosji wynika obecnie z tendencji poszukiwania źródeł wartości duchowych jako antidotum na materializację i technicyzację XXI-wiecznej rzeczywistości. Badacze spoza Rosji chcą natomiast zrozumieć fenomen rosyjskiej duszy i rosyjskiej kultury, której staroprawosławie jest ewidentnym wyrazem.

Termin *staroprawosławie* jest w nauce używany dopiero od niedawna. Jednakże nie tylko najpełniej odzwierciedla istotę tego zjawiska, ale jest obecnie najczęściej używanym przez jego wyznawców samookreśleniem. Zastępuje on niezbyt precyzyjne terminy: *starowierstwo* i *staroobrzędowstwo*.

Staroprawosławie jest rozproszonym terytorialnie i wewnątrznie zróżnicowanym, bazującym na autonomicznych wspólnotach lokalnych, fakultatywnie łączących się w denominacje (*sogłasija, tolki*) według klucza dogmatyczno-obrzędowego, ruchem wyznaniowo-etnicznym wyrastającym z późnośredniowiecznej formuły rosyjskiej Cerkwi prawosławnej i rosyjskiej tradycji kulturowej o wyraźnych cechach narodowej teokracji. Odróżnia się od rosyjskiego nowoprawosławia¹ zakonserwowaniem doreformacyjnych („pełzająca” od 1653 roku reforma nikono-aleksiejewsko-pietrowska) zasad dogmatycznych, eklezjalnych i obrzędowych w niektórych swoich gałęziach z pewnymi odstępstwami od tej tradycji, wynikłymi z wyostrenia bądź zredukowania niektórych czynników (tendencje sekciarskie). Z punktu widzenia eklezjologii składa się z lokalnych, zróżnicowanych strukturalnie oraz zdecentralizowanych, autokefalicznych Kościołów i denominacji chrześcijańskich typu wschodniego, w niektórych przypadkach zakrawających jednak na sekciarstwo.

Od 1653 roku w duchowości, ale też w życiu społecznym Rosjan wystąpiła swoista dychotomia, polegająca na współistnieniu dwóch porządków i tradycji: staroprawosławnej, nieakceptowanej przez władze świeckie, ale mającej poparcie w masach ludowych i nowoprawosławnej – traktowanej jako podpora, a nawet narzędzie centralistycznego, autorytarnego systemu władzy. Oba porządki, czerpiąc ze wspólnego źródła, rozwijały się niezależnie od siebie. Kontrkultura staroprawosławia z jednej strony była skrępowana zakonserwowaną przeszłością, a z drugiej była intelektualnie wolna, szczególnie w sferze doktryny i duchowości, prześląkniętej mistyką eschatologiczną.

Wyznawcy staroprawosławia już od początku XVII wieku byli prześladowani, choć z różnym natężeniem i też z różną konsekwencją w różnych okresach. Reakcją na prześladowania, ale też próby siłowego nawracania była przede wszystkim ucieczka w mało dostępne tereny Imperium Rosyjskiego, emigracja za granicę, początkowo na tereny bliskie granicy, głównie do Rzeczypospolitej, Turcji i Austro-Węgier, a potem w głąb tych krajów. Motywem ucieczki przed prześladowaniami towarzyszyły, z czasem nawet dominując, motywy ekonomiczne.

¹ Termin naukowy, niewystępujący w języku potocznym, w którym najczęściej używa się terminu *prawosławie*, co z kolei nie odpowiada staroprawosławny, którzy twierdzą, że to oni są prawdziwymi *prawosławnymi* (*istinnoje prawosławije*).

Emigracja starowierców do Ameryki

Emigracja Rosjan-starobrzędowców do Stanów Zjednoczonych miała dwie przyczyny, dwa źródła i trzy fale. Wystąpiła nawet swoista kombinacja tych faktorów.

Generalne przyczyny jakiegokolwiek emigracji są zazwyczaj dwie: ekonomiczna i pod wpływem prześladowań, czy to religijnych czy narodowościowo-etnicznych. W przypadku Rosjan-starobrzędowców emigrujących do Ameryki z Europy Środkowo-Wschodniej podstawową przyczyną była chęć znalezienia lepszych warunków bytowych, jako że pierwsza fala emigracyjna wystąpiła pod koniec XIX wieku, kiedy prześladowania ze strony władz carskich i Cerkwi panującej w Rosji w zasadzie ustały. 3 maja 1883 roku car (1881–1894) Aleksander III (1845–1894) za pośrednictwem Rady Państwowej przyznał staroprawosławnym swobodę praktykowania obrzędów religijnych, lecz bez takich zewnętrznych oznak jak procesje, bicie w dzwony, duchowny strój kapłanów i nastawników, choć można było organizować pogrzeby z religijnym śpiewem. Można było budować i remontować chramy, lecz bez dzwonnicy, kopuł i krzyży; pod warunkiem uzyskania zgody oberprokuratora Świętego Synodu oraz Ministra Spraw Wewnętrznych. Przyznano starobrzędowcom prawo uzyskiwania paszportów na ogólnych zasadach oraz zajmowania się kupiectwem i przedsiębiorczością, w tym również tworzenia cechów ikonopisów (Pastuszewski 2015: 41).

Exodus starowierski do Stanów Zjednoczonych, który rozpoczął się w latach 1882–1883, wpisał się w falę, którą historiografia² nazywa *Nową Emigracją*³ i wiąże z przybyszami z Europy południowej i wschodniej, w odróżnieniu od masowej emigracji w pierwszej połowie XIX wieku z Irlandii, Wielkiej Brytanii i Niemiec. *Pierwsza Emigracja* rozpowszechniła w całej Europie wiadomości o korzystnych warunkach panujących w Ameryce, a wprowadzenie po 1850 roku parowców do żeglugi skróciło czas przepłynięcia Atlantyku z trzech miesięcy do kilku tygodni. W Europie rozwinął się również system komunikacji masowej, w tym przede wszystkim kolejowej, a więc ułatwiony został dojazd do portów atlantyckich.

Pierwsi starowiercy pojawili się w USA pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku, zachęteni do exodusu opowieściami Polaków i Litwinów, którzy przetarli drogę do Ameryki już na początku lat osiemdziesiątych. Pochodzili oni głównie z polsko-litewskiej Suwalszczyzny i litewskiej Auksztoty, a w nieco późniejszym czasie także z Łatgalii. Towarzyszyli Polakom i Litwinom, co ułatwiało im odnalezienie się w, jakże odmiennych od dotychczasowych, nowych warunkach społeczno-ekonomicznych i kulturowych.

Osadnictwo starowierców w Erie

„W oparciu o raport w sprawie naturalizacji oraz spis ludności, Iosif Orłow (urodzony w 1858 roku) przybył do Erie w 1888 roku. Według spisu ludności z 1920 roku, w przeciwieństwie do spisów z 1900 i 1910 roku, Iosif Orłow wykazywał natomiast, iż przybył do USA w 1885 roku. Możliwe, iż po raz pierwszy przybył do Ameryki w 1885

² Na przykład: Brożek 1977.

³ Termin *Nowa Emigracja* odnosi się do okresu od 1880 roku, kiedy to do USA zaczęli licznie napływać emigranci z Włoch oraz z obszaru Europy Środkowo-Wschodniej, głównie z Imperium Rosyjskiego, a także z Grecji i Chin. Wielu spośród emigrantów z terenów Rosji było Żydami, którzy uciekali przed prześladowaniami religijnymi. Do tego okresu wśród emigrantów dominowali Brytyjczycy, Irlandczycy, Niemcy i Skandynawowie, tworząc tzw. *Pierwszą Emigrację*, która trwała aż do 1865 roku. Byli to zdobywcy tzw. *Dzikiego Zachodu*.

roku, po czym wrócił do Suwałk, wracając ponownie za ocean w 1888 roku. Widzimy tu dużą nieścisłość dotyczącą podanych przez niego dat. Pierwsza występuje w dokumentach najczęściej” (Holdeman 2014a: 6).

Regułą było, że najpierw – jakby na rekonesans – wyjeżdżali kawalerowie i młodzi żonaci mężczyźni, aby za zarobione przez kilka lat pieniądze wrócić do kraju i ponownie wyjechać z rodzinami bądź kupić rodzinom bilety na przejazd i przesłać je pocztą. Powrotów do Europy na stałe było bardzo mało, bowiem zgromadzone fundusze były zbyt skromne, aby w sposób wyraźny polepszyć byt wielodzietnych rodzin w, przeżywającym ekspansję kapitalizmu, Imperium Rosyjskim. Więcej było już przypadków porzucenia rodzin, którym od czasu do czasu wysyłano pieniądze, ale po pewnym okresie i to urywało się. Dominowało jednak sprowadzanie rodzin do Ameryki. Trwałość rodziny jest bowiem istotnym elementem staroprawosławnego etosu.

Pierwsze dziecko starowierskiej społeczności w Erie w stanie Pensylwania urodziło się w 1894 roku (Holdeman 2014a: 6). Pod koniec pierwszego dziesięciolecia XX wieku w południowo-zachodniej Pensylwanii było już około 3.000 starowierców na 10.000 przybyłych tam Rosjan, co mniej więcej odpowiada proporcji w relacji między staroprawosławiami a prawosławiem synodalnym na terenie Rosji.

Większa niż poprzednie grupa fiedosiejewsko-pomorska⁴ pojawiła się w, najbardziej wówczas uprzemysłowionym w USA, stanie Pensylwania, gdzie większość starowierców została górnikami węgla kamiennego. Przywieźli oni ze sobą ikony „starego pisma” oraz stare księgi liturgiczne, a przede wszystkim niezwykłą wierność swojemu wyznaniu. Mieszkali i pracowali razem, umacniając się w surowym przestrzeganiu porządku nabożeństw, cyklu roku liturgicznego, postów, obyczajów i kultury staroruskiej. Zresztą ekspansywność i obcość nowego amerykańskiego otoczenia przez pewien okres sprzyjała izolacji, która z punktu widzenia psychologicznego miała charakter obrony własnej kultury i obyczajów.

W południowozachodniej Pensylwanii starowiercy znaleźli pracę głównie w kopalniach węgla kamiennego. Wielu z nich nie brało pod uwagę możliwości pracy w licznych w tym regionie młynach i odlewniach z uwagi na niebezpieczeństwo narażenia swoich bród na szwank. Osiedlali się (z północy na południe) w hrabstwie Washington (McDonald, Cannonsburg, Van Voorhis, Bentleyville, Ellsworth, Cokeburg, Beallsville, Daisytown, Marianna, Vestaburg), w hrabstwie Westmoreland (Irwin, Rillton, West Newton) i w hrabstwie Allegheny (Rusaelton, McKess Rock, Springdale, Essen, Pittsburg) (Holdeman 2014a: 6).

Kontakty między emigrantami ułatwiała linia kolejowa, która łączyła miasta górnicze w regionie Marianna: Cokeburg, Ellsworth, Bentleyville i Van Vortis z miastem Marianna, które leżało na końcu tej linii, jak również z miastem Monogalela City, w którym to starowiercy często robili zakupy. Podróż pociągiem w jedną stronę trwała dwie godziny. Pociąg zatrzymywał się w każdym, nawet najmniejszym miasteczku, przez które przejeżdżał.

⁴ Wykształcony na początku XX wieku bezpopowski, czyli niekorzystający z posługi kapłanów, eklektyczny odłam staroprawosławia, łączący w sobie tradycję pomorską (od Pomorza na północy Rosji) z fiedosiejewską (od przywódcy duchowego Fiedosija Wasiljewicza Brusowa z Nowogrodu Wielkiego).

Można więc przypuszczać, iż starowiercy często odwiedzali się wzajemnie, utrzymywali ze sobą kontakty towarzyskie, uczęszczali do chramu⁵ w Mariannie oraz jeździli po zakupy.

Pierwszą wspólnotę religijną (zbór) pomorcy założyli w 1908 roku w Mariannie, kończąc budowę molenny⁶ pw. św. Mikołaja w 1909 roku. Likwidacja tamtejszych kopalń spowodowała jednak, że starowiercy zaczęli przenosić się w poszukiwaniu pracy do sąsiednich większych miast. Wyjeżdżali grupowo, tak więc pojawiły się w Pensylwanii dwa nowe skupiska: w Erie i Pittsburgu oraz w pobliskim stanie Michigan w Detroit, a także w położonym w głębi kraju Milville w stanie New Jersey, gdzie głównie osiedlali się przybysze z Inflant.

Nasilenie starowierskiej emigracji miało miejsce w latach 1910-1914, kiedy w Europie narastała atmosfera konfliktu zbrojnego. Wielka Wojna lat 1914-1918 przerwała emigrację z Suwalszczyzny oraz ziem dzisiejszej Litwy, Łotwy i Estonii, która to emigracja jednak w wymiarze mniej masowym trwała jeszcze do II wojny światowej i w pewnym stopniu miała ona charakter *łączenia rodzin* (Holdeman 2014b: 4).

II wojna światowa wywołała nową falę emigracji pomorskiej, tym razem głównie z Inflant. Przyczyny były przede wszystkim polityczne. Część starowierców związała się bowiem z okupantem niemieckim i po opanowaniu Estonii, Litwy i Łotwy przez Armię Czerwoną, w obawie przed konsekwencjami kolaboracji uciekła przez Niemcy do USA. Inni uciekali przed „bezbożnym komunizmem”. Uciekinierzy osiedlili się głównie w Milville. W 1947 roku zamieszkał tam wybitny ikonopis z Estonii, przebywający od 1939 roku we Włoszech, Pimen Maksimowicz Sofronow (1898-1973). Wykonywał on nie tylko prace malarskie w miejscowej molennie pw. św. Mikołaja, ale i wystroje cerkwi nowoprawosławnych w różnych miastach Stanów Zjednoczonych. Jego amerykański dorobek to także dziesiątki ikon, eksponowanych również na specjalnych wystawach, a przede wszystkim znajdujących się w kolekcjach prywatnych. Pozostawił też po sobie w Milville, w którym został pochowany, bogatą bibliotekę pełną rzadkich, gromadzonych przez siebie rękopisów (Paszynin 1992: 40).

Uciekinierem wojennym z powodów politycznych był Borys Arsieniewicz Pimonow (1901-1963) (Iwaniec 1981: 325). Jako ideolog i współtwórca prężnie rozwijającej się pomorskiej Cerkwi staroprawosławnej w okresie międzywojennym na terenie Rzeczypospolitej, chciał na powrót złączyć w jeden organizm, rozbite przez działania wojenne trzy części inflancko-litewsko-polskiej bezpopowszczyzny, która przecież przez blisko 300 lat rozwijała się w transgranicznej wspólnocie, przede wszystkim w okresie zaborów, gdyż funkcjonowała ona w jednym państwie. Masowy *exodus* w 1941 roku współwyznawców z Suwalszczyzny na teren Litwy sprzyjał odrodzeniu takiej wspólnoty, a okupacja wschodniej Polski i Litwy przez tego samego okupanta stwarzała dogodne ramy administracyjne. Pojawiło się też zagrożenie ze strony *bezbożnego komunizmu* wcielonego w życie przez okupanta radzieckiego. Stąd oparcie się o struktury mniej bezbożnego, a przynajmniej szukającego w tym czasie wśród podbitej ludności sojuszników w walce z ZSRR, państwa niemieckiego (Pastuszewski 2017: 305-329). Ponadto B. A. Pimonow wraz

⁵ *Chram* – świątynia prawosławna; termin ten obejmuje zarówno domy modlitw (*molenny*), jak i kaplice (*czasownie*) oraz *cerkwie*, czyli świątynie przeznaczone do odprawiania pełnej liturgii.

⁶ *Molenna* – dom modlitwy *bezpopowców* czyli starowierców uważających, że stan kapłański w 1666 roku ustał. *Molenna* nazywana jest potocznie *chramem* albo *cerkwią*.

z całą swoją, świetnie wykształconą w II Rzeczypospolitej i bogatą rodziną, był – posługując się zaprzyszłymi kategoriami rosyjskimi – *zapadnikiem*⁷ i widział możliwość rozwoju nowoczesnego staroprawosławia jako samoistnej, autonomicznej struktury cerkiewnej wewnątrz zachodniego, tolerancyjnego, wielowyznaniowego państwa, czy to polskiego, czy to litewskiego, wreszcie niemieckiego. Starowiercom w zasadzie było wszystko jedno, jakie to państwo, byleby umożliwiało im praktykowanie ich religii. Był to swego rodzaju, motywowany religijnie, kosmopolityzm, charakterystyczny dla staroobrzędowców poza Rosją. Racje religijne stają wtedy na szczycie hierarchii motywów ich postępowania, najważniejsze jest dobro Cerkwi i wspólnoty etnokonfesyjnej, a nie kwestie zdrady politycznej czy lojalności wobec takiego czy innego państwa. Powołano więc 28 stycznia 1944 roku, koncesjonowaną przez hitlerowców, Nacelną Radę Staroobrzędowców w Ostlandzie (Морозова, Поташенко 2011: 34). W obliczu zbliżającej się ofensywy wojsk radzieckich B. A. Pimonow w połowie 1944 roku zbiegł na Zachód, gdzie w latach 1948-1949 do momentu wyjazdu do USA, był tłumaczem w Service Social des Dēplaces Presonnes (Służba Socjalna Wychodźców) w Vorarlberg (Iwaniec 1981: 325).

Trzecia fala emigracji do USA wynikała przede wszystkim ze względu na prześladowania ze strony bolszewików, choć po części miała też przyczyny ekonomiczne. Byli to głównie czasowiennicy⁸ syberyjscy, choć wraz z nimi emigrowali białokryniczanie⁹ i neobiegłopowcy¹⁰.

Ich droga do Nowego Świata nie była prosta. Uciekając w okresie II wojny światowej przed prześladowaniami komunistycznymi, starowiercy mieszkający dotąd w azjatyckiej części Rosji, znaleźli się w Chinach. Wygnani stamtąd przez kolejną rewolucję, popłynęli do Ameryki Południowej, głównie do Brazylii (Kurytyba) i Urugwaju, skąd z uwagi na uciążliwości klimatyczne (wysoka temperatura, intensywne wilgotność, inny niż w Rosji cykl zmiany pór roku), przedostali się do Kalifornii, a stamtąd do zachodnich stanów USA, przede wszystkim do Oregonu.

Chińska Mandzuria stała się przystanią starowierców już na przełomie XIX i XX wieku, gdyż pojawili się tam oni w poszukiwaniu pracy przy budowie kolei. Później, w 1919 roku dołączyli do nich współwyznawcy, głównie czasowiennicy z Uralu, Syberii i Altaju, uciekający przed władzą radziecką, którą traktowali jako kolejne wcielenie antychrysta. Osiedlili się głównie w Charbinie i północno-wschodniej Mandzurii, zwanej Trójrzeczem.

Zajmowali się rolnictwem i rzemiosłem. Powodziło się im całkiem nieźle. Jednak powstanie Chińskiej Republiki Ludowej, ateistycznej z założenia i bezwzględnie przeprowadzającej kolektywizację¹¹, wymusiło kolejny *exodus*. Stacją przystankową stał się w 1945 roku Hong-Kong, gdzie uciekinierami zaopiekowała się Światowa Rada Kościołów,

⁷ *Zapadnik* - termin określający Rosjanina akceptującego zachodnioeuropejskie wartości, szczególnie demokrację.

⁸ *Czasowiennicy – sogłasiye* (ugoda religijna), które do Soboru Tinnenskiego w 1840 roku przyjmowało kapłanów pomorskich, Cerkiew synodalną, lecz później, w okresie prześladowań nikolajewskich, przeszło na pozycje bezpopowskie.

⁹ Sogłasiye popowskie utworzone poprzez wzbudzenie w 1846 roku w Białej Krynicy (Austro-Węgry) trójstopniowej hierarchii kościelnej (diakon, kapłan, biskup). Obecnie regularny Kościół pod nazwą Rosyjska Staroobrzędowa Prawosławna Cerkiew.

¹⁰ Sogłasiye popowskie, nieakceptujące hierarchii białokrynickiej i posiadające własną hierarchię, wzbudzoną w 1923 roku w Saratowie. Obecnie regularny Kościół pod nazwą Rosyjska Staroprawosławna Cerkiew.

¹¹ Zarówno ateizacja, jak i kolektywizacja godziły w samo centrum staroprawosławnego etosu.

proponując osiedlenie się w Australii, Nowej Zelandii, Argentynie, Brazylii, Urugwaju (Pastuszewski 2010: 6).

Największa, wywodząca się z Charbinu, grupa udała się do Brazylii i Urugwaju. Jednak trudne warunki życia i klęska nieurodzaju przez kolejne cztery lata spowodowały decyzję o wyjeździe do Stanów Zjednoczonych. Ów exodus z Brazylii i Urugwaju rozpoczął się w 1964 roku. Rząd amerykański osiedlił przybyszów w liczbie około 10.000 osób w dwóch hrabstwach w stanie Oregon, w żyznej dolinie Willimette. Centrum stało się miasto Woodburn, lecz większość, zajmując się rolnictwem, osiedliła się wokół miasta. Z uwagi na odrębność miejsca poprzedniego pobytu, a także różnice obyczajowe fala przybyszy podzieliła się na *charbińców* (ang. kharbintsy) i *sintjańców* (ang. sintsianty)¹².

Specyficzne były przyczyny emigracji niekrasowów¹³, głównie popowców, z północnej Anatolii w Turcji. Wynikała ona z faktu, że liczba młodzieży w wieku umożliwiającym zawarcie małżeństwa spadła do tak niskiego poziomu, że nie był on w stanie zapewnić przetrwania społeczności starowerskiej, cały czas kultywującej endogamię. Były to zaledwie 42 rodziny. Tę grupę emigrantów z 1963 roku zaczęto w Oregonie nazywać *turczynami* (ang. *turchanye*)¹⁴.

Utrata rodzinnego języka i erozja tradycji w Pensylwanii i Michigan

Silne trendy asymilacyjne w społeczeństwie amerykańskim, głównie w sferze języka, zbiegły się z faktem, że przeważająca większość emigrantów starowerskich, która osiadła najpierw w stanie Pensylwania, a potem w Detroit w stanie Michigan, nie umiała czytać i pisać po rosyjsku. Gwara mówiona nie wytrzymała konfrontacji z pisanym językiem angielskim, tym bardziej, że dzieci uczęszczały już do szkoły anglojęzycznej (Holdeman 2014c: 4).

Jedynym znaczącym źródłem kontaktu z pisanym językiem rosyjskim były więc osobiste listy wysyłane przez krewnych z Europy. Niektórzy z badanych przez J. D. Holdemana wspominali, że tylko pewna liczba osób potrafiła czytać te listy, tak samo jak niewielu emigrantów było piśmiennych, o czym świadczy poziom wykształcenia uzyskiwanego w Europie Wschodniej oraz liczba pasażerów ujętych w okrętowych rejestrach jako osoby piśmienne (Holdeman 2014d: 4). Doszło to tego, że z rodzinnych stron, czyli z Suwalszczyzny, Litwy i Łotwy, a także z Rosji przychodziły listy, których nikt nie był w stanie przeczytać ani na nie odpisać (Holdeman 2014c: 4).

Zaczęła zanikać rosyjska gwara, co skłoniło starowerskich liderów do zorganizowania nauczania języka cerkiewnosłowiańskiego jako liturgicznego oraz oczywiście kriukowych notacji muzycznych¹⁵. Głównym edukatorem był przybyły z Suwalszczyzny w 1920 roku nastawnik Nikon Pancyrjew (Nicon Pancerev 1880-1946), (Holdeman 2014c: 5).

Mówił on w molennie tylko po cerkiewnosłowiańsku i rosyjsku oraz tego samego oczekiwał od wiernych. Zachowane fotografie z 1920 roku pokazują jego przycerkiewną szkołę. Dzieci noszą tradycyjne stroje. Chłopcy mają białe koszule i czarne odzienie,

¹² Gwarowe określenie starowierców z regionu Charbinu i Sinkianu.

¹³ Potoczne określenie staroobrzędowych Kozaków dońskich z nurtu bezpopowskiego, podchodzące od nazwiska atamana Ignata Niekrasy, który po upadku powstania chłopskiego w latach 1707-1710 wywiódł ich na Kubań.

¹⁴ Gwarowe określenie starowerskich przybyszów z Turcji.

¹⁵ *Kriuki* – wywodzące się ze starobizantyjskiej kultury muzycznej XII i XIII wieku nieliniowe pismo nutowe.

dziewczęta zakrywają włosy białymi chustkami i noszą czarne, długie sukienki. Wszyscy są przepasani. Interesujący jest fakt, iż było tam 4 chłopców i 12 dziewczynek, czyli mamy tu stosunek 1 do 3 w relacjach między płciami. Wszyscy mają przy sobie lestownki. Wyglądają podobnie jak ich rówieśnicy z Suwalszczyzny.

Chłopcy i dziewczęta uczęszczali do szkoły cerkiewnej codziennie po lekcjach od 16.00 do 18.00, a w niedzielę od 9.00 do południa. Uczyli się tam cerkiewnosłowiańskiego, zaczynając od alfabetu oraz zdobywali umiejętność czytania ksiąg liturgicznych. Po kilku latach nauki i ćwiczeń wstępowali do chóru na *kryłos*¹⁶.

Mimo wysiłków edukacyjnych starowierskich wspólnot amerykanizacja języka, ale też obyczajów, postępowała. Po II wojnie światowej pojawił się problem rozumienia liturgii w języku cerkiewnosłowiańskim. Nastawnik Władimir Smolakow (Vladimir Smolakov) dla celów edukacyjnych rozdawał wiernym swoje własne angielskie tłumaczenia modlitw, aby były one bardziej zrozumiałe (Holdeman 2014d: 4). Przez dwadzieścia lat swojej posługi (1952–1973) wydawał kalendarz cerkiewny oraz tygodnik, pisane w dwóch językach. W celu przyciągnięcia wiernych, którzy utracili język swoich ojców, zaczął wygłaszać kazania po angielsku. Członkowie trzeciego pokolenia urodzonego na amerykańskiej ziemi prawie już nie rozumieli języka rosyjskiego, nie mówiąc już o liturgicznym cerkiewnosłowiańskim. Wielu młodych przestało więc uczęszczać do chramu, pokazując się tam jedynie na Paschę i Boże Narodzenie.

Przejście na angielski jako język odprawiania nabożeństw było więc szansą na przyciągnięcie młodzieży. Amerykański badacz Roy Raymond Robson pisze o pierwszym zgromadzeniu religijnym, podczas którego użyto języka angielskiego jako liturgicznego. Miało to miejsce 17 września 1978 roku. Ojciec P. S. Siemieniew zademonstrował wówczas pieśni liturgiczne, które zostały przetłumaczone na angielski. Po gorących debatach przeprowadzono wybory opcji językowej.

W wyniku głosowania zwyciężyła opcja języka angielskiego. 109 wiernych głosowało za, a 33 było przeciw (Robson 1985: 116–117). Rok później, 2 grudnia 1979 roku zapadła decyzja, by używać angielskiego przy wszystkich możliwych okazjach, choć brano też pod uwagę znających język cerkiewnosłowiański. *Czasy*¹⁷ miały w jednym tygodniu odbywać się po angielsku, a w następnym po cerkiewnosłowiańsku (Robson 1985: 117). Rodziny miały możliwość wyboru języka w takich ceremoniach, jak chrzty, śluby i pogrzeby (Robson 1985: 117).

Szybko okazało się jednak, że cerkiewnosłowiański zaczął zanikać na korzyść angielskiego, a kiedy tłumaczenia głównych tekstów liturgicznych zostały ukończone, to 8 sierpnia 1982 roku przewagą głosów 55 do 14 wyeliminowano ostatecznie język cerkiewnosłowiański z Liturgii (Robson 1985: 117).

„We wczesnych latach 80-tych XX wieku ojciec Pimen Stiepanowicz Siemieniew zaczął badać naukę i praktykę Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi za Granicą (Russian Orthodox Church Outside of Russia; ROCOR). Stwierdził, że Synod ROCOR jest bliski staroobrzędowncom, zaś Synod wstępnie zgodził się zaakceptować wspólnotę pw. Narodzenia Chrystusa w Erie i dać jej pełną autonomię w sprawie obrzędów. Nastawnik P. S.

¹⁶ Jedna z dwóch części, prawa i lewa, podwyższenia przed ołtarzem, zwanego *soleq*. Na *kryłosie* stoi chór, który dzieli się na dwie części – prawą i lewą.

¹⁷ Nabożeństwo słowa, odpowiednik katolickich nieczynów.

Siemieniew orzekł ostatecznie, że wszelkie dogmatyczne rozbieżności między staro- a nowoobrzędowcami mają już charakter historyczny i obecnie utraciły swoje znaczenie. Stwierdził też, że ograniczenie się przez bezpopowców do szafowania dwóch sakramentów jest zubożeniem ich życia religijnego w porównaniu z innymi wspólnotami chrześcijańskimi. Mówił o konieczności otwarcia Cerkwi dla innych nacji, w tym Amerykanów, aby bez przeszkód mogli do niej przystąpić. P. S. Siemieniew orzekł profetycznie, że jego pokolenie będzie ostatnim, które żyje w raskole” (Верещагин 2013: 316).

25 sierpnia 1982 roku nastawnik P. A. Siemieniew zorganizował panel dyskusyjny nad możliwością rekoncylacji do Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi Za Granicą i przywrócenia kapłaństwa. „Grupa pod nazwą *Comitte to study the possibility of the restoration of priesthood (Komitet studiów nad możliwością restauracji kapłaństwa)* spotykała się co tydzień, by słuchać wykładów dotyczących historii Cerkwi prawosławnej. Opinie grupy były podzielone. 34 z jej członków zdecydowanie optowało za przywróceniem kapłaństwa, a 6 silnie się temu sprzeciwiało. Na czele opozycji stanął Albert Yokoff, były nastawnik. Grupa pod jego przywództwem na znak protestu przestała się modlić z resztą uczestników debaty przed i po spotkaniach. Przekształciła się ona później w *Towarzystwo Staroobrzędowców*” (Holdeman 2014d: 9).

9 stycznia 1983 roku dokonano głosowania w sprawie przywrócenia kapłaństwa. 75% kongregacji głosowało za przywróceniem. Wysłano odpowiednią deklarację do Synodu ROCOR. „Nie obeszło się jednak bez przekleństw, ekscesów, oskarżeń i przekupstwa, a także grożenia śmiercią” (Верещагин 2013: 315). Synod przyjął parafię na łono Cerkwi 24 lipca 1983 roku na zasadzie jednowierstwa (Holdeman 2014d: 9). Rozłamowcy przejęli przemocą molennę pw. Narodzenia Chrystusa, jako że stanowili większość, a ortodoksyjni pomocy musieli zadowolić się nabożeństwami modlitewnymi odprawianymi w domach prywatnych. Ostatecznie pod kierownictwem nowowybranego nastawnika Ławrentija Iwanowa, dotychczasowego przewodniczącego wspólnoty w Erie, wybudowali w 1984 roku swą nową molenną pw. św. Trójcy (Пашинин 1992: 44).

Kryzys wiary, moralności obyczaju i języka dotknął również pozostałe wspólnoty pomorskie, co skutkowało bądź ich laicyzacją, bądź przejściem wielu wiernych do popowskich gałęzi prawosławia. Ostatecznie kryzys w amerykańskim pomorianizmie został zażegnany, oczywiście nie bez poważnych strat liczbowych i w 1984 roku przywrócono doroczne posiedzenia Konferencji Wspólnot Pomorskich w USA. Zbór w Detroit sprowadził z Polski nastawnika Fieodora Fiedorowa. Także z Polski przyjechał do Marianny nastawnik Foma Stiepanowicz Persjanow, lecz nie został on zaakceptowany przez wspólnotę i musiał opuścić kontynent amerykański (Pastuszewski 2012: 194-195). Nastawnikiem w Milville był w tym czasie Maksim Konstantinow, a po nim Afanasij Makarow.

Cztery amerykańskie wspólnoty pomorskie ustabilizowały się w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku. W Erie do zboru należy dziś (2017 rok) około 200 rodzin, w Detroit – około 150, w Mariannie – około 100, a w Milville – około 70. Tradycje trzech pierwszych są typowo polskie (śpiew, pogłásica, wystrój świątyni, ubiory wiernych), a w Milville – łągalskie. Na nabożeństwa mężczyźni przychodzą w kosworotkach¹⁸,

¹⁸ *Kosworotka* – tradycyjna rosyjska męska koszula szyta w ukośny klin ze stójką (ros. *narotnik, stoika*) zamiast kołnierzyka, rozcięta z lewej strony piersi (*kosoj worot*).

a kobiety w czarnych długich sarafanach¹⁹. Choć zachowała się tradycja kriukowego śpiewu i nawet kilku młodych ludzi potrafi czytać księgi liturgiczne w języku cerkiewnosłowiańskim, to jednak większość wiernych nie mówi już na co dzień po rosyjsku. Po nabożeństwach ma miejsce agapa (ros. *trapieza*), sprawy wspólnoty rozwiązuje się w duchu miłości chrześcijańskiej, głównie na zasadzie konsensusu. A jednak wciąż postępuje proces *obmirszczenia*²⁰ amerykańskich pomorców, dowodem czego jest częste golenie zarostu przez mężczyzn i skracanie włosów, a nawet nakładanie makijażu przez kobiety, czego staroprawosławne reguły okołoreligijne zakazują. Coraz więcej jest małżeństw mieszanych, brakuje śpiewaków i lektorów na *klirosach*. Amerykańscy pomorcy cały czas liczą na wsparcie, w tym duchowo-moralne ze strony współwyznawców w Polsce, na Inflantach, w Rosji. Nie chcą utracić tożsamości pod wpływem – jak nazywają – „bezbożnej cywilizacji zachodniej i amerykańskiej erzac-kultury”. A jednak, dobrze usytuowani, nie zdecydowali się na ucieczkę od tych pokus w *głubinki*²¹ Kanady i Alaski, jak to uczynili swego czasu czasowiennicy.

Od czasu do czasu przyjeżdżają do nich nastawnicy i działacze cerkiewni z Europy, głównie z Łotwy i Polski. Przypadki przechodzenia na jednowierstwo bądź prawosławie synodalne z powodów językowych wciąż mają miejsce. Coraz mniejszy jest szacunek dla tradycji, dowodem czego może być sprzedaż w 2007 roku biblioteki P.M. Sofronowa w Millville, w tym rzadkiego egzemplarza Biblii wydanej przez Iwana Fiodorowa w 1581 roku. Pozyskane środki finansowe przeznaczono na remont cmentarza (Емельянов 2005: 17).

Coraz częściej amerykańscy pomorcy odwiedzają swoje rodzinne strony w Europie, szukając duchowego umocnienia. Podczas jednej z wizyt w Gabowych Grądach w Polsce rodzina Antipowych mieszkająca w Kalifornii zapowiedziała utworzenie w tym stanie wspólnoty pomorskiej. Zamiaru tego jednak nie zrealizowano (Иванов 2007: 53).

Wielkim wydarzeniem dla amerykańskich pomorców była wizyta Aleksandra Isajewicza Sołzenicyna (1918-2008) w 1974 roku. To on zachęcił Rosyjską Prawosławną Cerkiew Za Granicą (ROCOR) do uznania rzuconych na starowierców klątw soborów lat 1666 i 1667 za niebyłe. Synod Biskupów tej Cerkwi orzekł 25 listopada 1974 roku, że stare obrzędy nie są ani błędne, ani nieprawosławne. Pisarz podczas pobytu w zborze w Erie powiedział: „W starowerskiej Rosji rewolucja 1917 roku byłaby niemożliwa” (Pastuszewski 2010: 7). Tym samym wskazał na siłę swoistej teokracji ruskiej, zbudowanej na kanwie symfonii: Cerkiew-car-naród.

Strategie przystosowawcze i strategie obronne

Klimat społeczny w USA, szczególnie w stanach centralnych tzw. pasa biblijnego, skądinąd sprzyja egzystencji ekskluzywnych społeczności etnoreligijnych, o ile one same nie poddadzą się cywilizacyjnej erozji. Od wielu stuleci z powodzeniem na kontynencie amerykańskim egzystują izolacjonistyczne społeczności amiszów, kwaków, mormonów.

¹⁹ *Sarafan* – tradycyjny rosyjski strój kobiecy w formie luźnego, wydłużonego kaftana na ramiączkach, ale bez rękawów.

²⁰ *Obmirszczenie* – zeświecczenie, odejście od starowerskich zasad życia.

²¹ Teren odległy i odludny.

One też mają podobne do staroprawosławnych problemy ze światem zewnętrznym, choć starowiercy są na dodatek „atakowani” przez Cerkiew nowoprawosławną, która od XIX wieku stara się poprzez agresywną działalność misyjną ściągnąć ich na łono Matki-Kościola. Niemniej dochodzi do konfliktów radykalnych czasowienników z miejscowym prawem i zwyczajami. Na przykład rodzice, chcąc uchronić córki przed demoralizacją, dążą do wczesnych, w wieku 15-16 lat małżeństw, co jednak jest sprzeczne z amerykańskim prawem. Staroprawosławni zgodnie z nauczaniem Ojców Kościoła traktują bowiem kobietę jako istotę słabą, a więc bardziej podatną na grzech i trwałą demoralizację niż mężczyzna. Trzeba więc kobietę cały czas chronić przed zgubą, a najlepszą ochroną są więzy małżeńskie i wielokrotne macierzyństwo (Pastuszewski 2010: 7-8).

W Oregonie pokusy konsumpcyjne, jak i oddziaływanie kultury amerykańskiej, są bardzo silne. Tendencje do utrzymania rygorystycznego, religijnego stylu życia stają w konflikcie z dostępnością samochodów, telewizji, filmów, elektroniki użytkowej i innych elementów współczesnej cywilizacji. Ponadto lepsze warunki ekonomiczne oraz przejście ze sfery rolnictwa w sferę wytwórczości i usług przyczyniają się do osłabienia staroobrzędowych tradycji kulturowych, w tym rękodzielnictwa. Szeroka oferta towarów w ogólnodostępnym handlu nie wymusza rękodzielnictwa. Starowiercy mieszkający w Brazylii i Urugwaju, jako bardziej izolowani od świata zewnętrznego, są w stanie kultywować tradycyjne rękodzieło, tak więc wysyłają nawet swoje wyroby krewnym w Oregonie.

Młodzież chętnie i łatwo przyswaja nowoczesny styl życia i często trudno jest jej pogodzić starą hierarchię wartości z nową. Reakcją młodzieży na patriarchalny, starowerski styl życia jest albo porzucenie tego środowiska i odejście od wiary, albo – podobnie jak w innych izolacjonistycznych związkach wyznaniowych – „życie w dwóch światach” (Morris 1991: 213-219). Jednym jest świat domowy, drugim zewnętrzny. Młodzi ludzie potrafią od czasu do czasu, podobnie jak amisy, wyjść z domu w dopuszczonej obyczajem odzieży, aby na najbliższej stacji benzynowej bądź w motelu przebrać się w modną odzież, wsiąść do umówionego samochodu i pojechać na dyskotekę, a nawet do domu publicznego. A potem wracają w pielesze rodzinne jakby nigdy nic.

Starsi członkowie starowerskiej społeczności są więc zaniepokojeni amerykanizacją obyczajów i opowiadają się za powrotem do surowszego stylu życia.

W bardziej otwartych rodzinach, głównie pomorskich i białokrynickich, a nie czasowienniczych i strannicznych, dochodzi do sytuacyjnego kompromisu między religią i rodzimym obyczajem a cywilizacją i kulturą otoczenia. Z tradycji zachowuje się to, co najistotniejsze (w staroprawosławnym rozumieniu) dla rozwoju duchowego, w nowoczesności akceptuje się to, co temu rozwojowi wyraźnie nie przeszkadza.

Rozłam wśród starowierców pomorskich z Pensylwanii i Erie zmobilizował czasowienników z Oregonu, których jest obecnie około 5.000, do wypracowania skuteczniejszej strategii obronnej przed amerykanizacją i globalizacją, a w istocie przed *zmirszczeniem*, czyli zeświecczeniem. Istotą tej strategii jest selektywna adaptacja i kontrolowanie tego procesu. Z rzeczywistości zewnętrznej bierze się tylko te elementy, które w sposób wyraźny nie zagrażają tradycyjnemu układowi religijno-bytowemu.

Najbardziej oczywiście chroni się religię i stare obyczaje. Sprzyja temu osiedlanie się w odległych miejscach i tworzenie skupisk na obrzeżach miast, głównie Woodburn.

Rozproszenie się pensylwańskich starowierców zamerykanizowało ich religię i kulturę. Starowiercy oregońscy, chcąc temu zapobiec, czynią więc wszystko, aby mieszkać w zwartych grupach i utrzymywać więzi środowiskowe. Ma miejsce specjalna, prowadzona w ośrodkach kultu, edukacja dzieci i młodzieży. Organizuje się spotkania towarzyskie w celu kojarzenia małżeństw endogamicznych. Przestrzega się systematycznego udziału w nabożeństwach, które urząda się w dwudziestu *czasowniach*, czyli kaplicach w rejonie Woodburn.

Obrzędy liturgiczne nie trwają krótko, jak to w innych Kościołach, także w prawosławnych bywa, co tłumaczy się tam szybszym tempem życia współczesnego człowieka, choć w istocie jest to efekt wygodnictwa. Wśród starowierców panuje przekonanie, że skrócenie obrzędów byłoby obrazą Boga. Obrzędy staroprawosławne są znacznie dłuższe i staranniej sprawowane niż w świątyniach należących do Cerkwi nowoobrzędowych. Zgromadzenie, z wyjątkiem osób chorych i starych, nie siedzi podczas nabożeństw. Brak jest ławek, z wyjątkiem kilku przy ścianach. Siedzenie dozwolone jest jedynie podczas czytania sześciu psalmów na początku jutrzni, a także po trzecim i szóstym troparze zawartym w Kanonie, kiedy lektor stoi na anałoi²² twarzą do wiernych i czyta homilię w języku cerkiewnosłowiańskim ze *Zlatousta*²³.

Staroobrzędowcy ściśle przestrzegają kanonicznych postów, podczas gdy większość nowoobrzędowców nie przestrzega ich aż tak rygorystycznie, a niektórzy nawet nie przejmują się nimi (Morris 1991: 342-344).

Formą obrony przed światem zewnętrznym jest też wyraźne oddzielenie w życiu codziennym sfery religii od sfery kultury, a więc swoista *prywatyzacja religii*. Religia ma wówczas charakter instytucjonalny, a nie – jak dotąd w staroprawosławiu było – społecznościowy. W zasadzie nie funkcjonuje ona na co dzień, a tylko od święta, jak to w większości amerykańskich katolickich i protestanckich społecznościach bywa (Morris 1990: 356-362).

Proces instytucjonalizacji i prywatyzacji religii postępuje. W jego efekcie w rodzinach ma miejsce kolizja między dwoma kategoriami norm zachowań: tradycją rodziców a atrakcyjną dla młodzieży, powszechną kulturą ogólnoamerykańską. „Spór ten łatwiej rozwiązuje się w środowiskach popowskich, gdyż są one, mając wykwalifikowanych przewodników duchowych w postaci kapłanów, bardziej skłonne do rozróżnienia między wartościami podstawowymi, które ze względów na zachowanie tożsamości koniecznie muszą być kultywowane, a tradycjami, które można porzucić. Kompromisy są wtedy jedynym wyjściem” (Morris 1992).

Na przykład większość oregońskich starowierców z uwagi na praktyki *czasniczestwa*²⁴ nie chodzi do restauracji, aby nie skalać się jedzeniem z tych samych naczyń, które używają heretycy i niewierni, ale za to jeździ samochodem i ogląda telewizję,

²² Przenośny pulpit, na którym kładzie się księgi liturgiczne podczas nabożeństwa.

²³ *Zlatoust* – zbiór opowieści i pouczeń normatywnych i moralizujących dla wzbudzenia życia prawdziwie chrześcijańskiego, napisany przez Ojców Kościoła, w większości przypisany Janowi Chryzostomowi (Złotoustemu, ok. 347-407), przyswojony Cerkwi ruskiej z języka greckiego za pośrednictwem języka bułgarskiego. Do końca XVIII wieku funkcjonował w rękopisach, a zaczął być drukowany od 1795 roku. Wykorzystywany przez starowierców głównie do domowego użytku. Są trzy redakcje; *Zlatoust pełny* (na cały rok); *Zlatoust postny* (na Wielki Post), *Zlatoust protidiewstwiennyj* (od Wielkiego Postu do uroczystości Wszystkich Świętych).

²⁴ *Czasniczestwo* – rytualny zakaz niespożywania wspólnych posiłków z niewiernymi i heretykami.

a nawet korzysta z internetu. Spożywają oni, opakowane w pojemniki, potrawy typu fast-food, bowiem są to naczynia jednorazowego użytku. Popowcy takich praktyk raczej nie stosują, gdyż u nich *czasznichestwo* w zasadzie nie istnieje.

Swoistą formę obrony przed utratą religii i tradycji stało się przejście na popowstwo²⁵. Część bezpopowców stwierdziła bowiem, że nie jest w stanie własnymi siłami obronić swej wiary; aby jej nie utracić potrzebni są wykwalifikowani, profesjonalni przewodnicy duchowi, czyli kapłani, funkcjonujący na dodatek w zhierarchizowanej i scentralizowanej strukturze. Stąd duża liczba konwersji na popowstwo w postaci przejścia do Rosyjskiej Prawosławnej Staroobrzędowej Cerkwi z metropolią w Braile (Rumunia) lub w formie quasi-jednowierstwa do Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi za Granicą (Majorow R. A., Relacja z 12 lutego 2017 roku).

Konwertytami zaopiekowała się diecezja amerykańsko-kanadyjsko-australijska z biskupem białokrynickim Sofronijem na czele. Na obrzeżu Woodburn, w dzielnicy, którą nazwano Bethlehem (ros. *Wiflejem*) wybudowano białokrynicki sobór katedralny pw. Przemienienia Pańskiego. Biskup jednak, wzorem apostołów, nie przebywa w jednym miejscu, tylko cały czas podróżuje, świadcząc posługę duchowną w różnych częściach swej światowej diecezji. Podobnie zresztą postępują inni biskupi białokryniccy i nowozybkowcy. Mimo wyraźnego naporu języka angielskiego posługę w oregońskiej katedrze ojcowie Porfirij i Nikita świadczą w języku cerkiewnosłowiańskim. Katedra podczas wielkich świąt jest przepelniona, wierni zjeżdżają z kilku stanów.

Choć czasowiennicy mają w swej doktrynie i tradycji wpisaną możliwość przywrócenia kapłaństwa, twierdzą, że ani kapłaństwo prawosławne, ani białokrynickie nie jest obecnie prawdziwe. Różny stosunek do kapłaństwa w sposób wyraźny podzielił oregońskich starowierców. Podziały rozbiły też rodziny.

Niemniej wyznawcy obu gałęzi spotykają się na płaszczyźnie zawodowej, gdyż obchodzenie 40 świąt religijnych w roku i kultywowanie postów w zasadzie uniemożliwia zatrudnianie w innych przedsiębiorstwach niż te, które są prowadzone przez wyznawców staroprawosławia.

Jeśli idzie o edukację publiczną, to starowiercy oregońscy dążą do wyeliminowania z programów szkolnych przede wszystkim treści związanych z ewolucją i procesem prokreacji. Wiele rodzin nie godzi się na edukację dzieci po ósmej klasie, wysyłając je po ukończeniu tej klasy do prac polowych lub budowlanych u krewnych. Rodziny, a nawet rody, mają charakter i przedsiębiorstwa, i instytucji socjalizująco-wychowawczej zarazem. Blokują się też kontakty własnej młodzieży z młodzieżą innych wyznań (Моррис 1992: 6).

Ekstremalną formą ochrony religii jest ucieczka w miejsca odosobnione (ros. *głubinki*). Tak uczyniła w 1973 roku grupa blisko 1000 czasowienników, która przeniosła się z Oregonu do kanadyjskich prowincji: Alberta i Kolumbia Brytyjska (Pastuszewski 2010: 6). Inna część (24 rodziny) wyjechała w 1968 roku na Alaskę, gdzie zakupiła 240 akrów ziemi na półwyspie Kenai. Zajęto się tam wyrębem lasów, przetwórstwem drewna i połowem ryb, głównie halibuta. Po pewnym czasie, nabywając własne kutry wyposażone jednak w nowoczesny sprzęt nawigacyjny, założono osadę rybacką Nikołajewsk.

²⁵ *Popowstwo, popowszczyzna* – jedna z dwóch głównych – obok *bezpowszczyzny* – gałęzi staroprawosławia, która posiada trójstopniowy stan kapłański (diakon-kapłan-biskup).

Niemniej i tam pojawili się misjonarze białokryniccy, którzy wyrwali z szeregów bezpopowstwa wystarczającą liczbę wiernych do założenia parafii, co nastąpiło w 1985 roku. Czasowiennictwo skłania się bowiem ku popowstwu, choćby tylko w sferze ideowej, bowiem w odróżnieniu od pomorstwa i fiedosieizmu nie uważa, że stan kapłański ustał raz na zawsze, ale tylko, że obecnie nie ma „prawdziwych kapłanów”. Uznaje więc komunię świętą, udzielaną przed śmiercią wiatykiem (ros. *zapasnyje dary*), czyli częstkami *agnieców*²⁶, które pozostały po poprzednich, „prawdziwych kapłanach”, a więc od połowy XIX wieku, co oczywiście jest kwestią umowy i wiary, gdyż w rzeczywistości tak długo żadne „zapasy” nie mogłyby się zachować, a tym bardziej w warunkach emigracji na kontynencie amerykańskim. Często praktykuje się komunię zastępczą, a zarazem komunię pragnienia, czyli *Bogojawlenską wodą*²⁷.

Za sprawą bardziej otwartych na świat popowców, erozja starowierskiej tożsamości zaczyna więc także toczyć alaskański Nikołajewsk, w którym – podobnie jak w Oregonie – coraz mniej mówi się o *heretyckim świecie zewnętrznym*, bowiem staroobrzędowcy coraz bardziej stają się jego częścią. Alaskańscy popowcy są mniej rygorystyczni w kwestiach wiary i obyczajów niż bezpopowcy.

Nieoczekiwana pomoc ze strony państwa

W USA w latach siedemdziesiątych XX wieku zmieniła się polityka wobec mniejszości narodowych i etnicznych. Do tego czasu szkoła państwowa starała się asymilować mniejszości, a teraz stara się kultywować ich odrębność. Programy szkolne oparto o model dwujęzyczności i dwukulturowości.

Szkoły publiczne stanu Oregon opracowały programy dwujęzyczne po to, aby umożliwić dzieciom starowierskim rozpoczęcie edukacji w języku rosyjskim, a następnie stopniowo wprowadzając język angielski, aby mogły one kontynuować naukę już w klasach anglojęzycznych. Programy te są dość efektywne i do pewnego stopnia pomagają staroobrzędowcom zachowywać ich język oraz tożsamość kulturową (Morris 2004: 104).

Rodzice, choć ich młodzieńcze życie zwykle nie obejmowało etapu edukacji publicznej, zgadzają się, aby ich dzieci zdobyły w szkole podstawowe umiejętności, to jest czytania, pisania i arytmetyki. Z drugiej strony, wielu z nich boi się, że zbyt silne oddziaływanie systemu szkolnego może spowodować odejście młodych ludzi od tradycyjnego sposobu życia (Morris 2004: 105). Obecnie jednak coraz więcej młodych kontynuuje naukę na wyższych szczeblach, co także wpływa na rodziców, którzy też – choć w ograniczonym stopniu – wybiórczo amerykanizują się.

Mimo wielu obaw zmiana strategii szkolnej uczyniła państwową oświatę bardziej przyjazną dla, broniących swej tożsamości, staroobrzędowców amerykańskich.

²⁶ *Agniec* – hostia w formie kubika (sześcianu) wykrojona z chleba ofiarnego; podczas Liturgii zostaje przemieniona w rzeczywiste ciało Chrystusa (transsubstancjacja).

²⁷ Woda poświęcona w czasie święta *Jordanu*, czyli Objawienia Pańskiego (obecnie 13 stycznia według kalendarza gregoriańskiego).

Literatura:

- Brożek A., 1977, *Polonia amerykańska 1854-1939*, Warszawa.
- Holdeman J. D., 2002, *Language Maintenance and Shift Among the Russian Old Believers of Erie, Pennsylvania*, Columbus.
- Holdeman J. D., 2014a, *Emigracja starowierców z Europy do USA*, „Świat Inflant” nr 2.
- Holdeman J. D., 2014b, *Starowiercy z Suwalszczyzny w USA*, „Świat Inflant” nr 4.
- Holdeman J. D., 2014c, *Współczesność amerykańskich bezpopowców*, „Świat Inflant” nr 6.
- Holdeman J. D., 2014d, *Amerykanizacja starowierskich emigrantów*, „Świat Inflant” nr 5.
- Iwaniec E., 1981, *Pimonow Borys (1901-1963)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXVI, Wrocław.
- Morris R. A., 1990, *The Problem of Preserving a Traditional way of Life Amongst the Old Believers of the USA and USSR*, „Religion in Communist Lands” nr 4.
- Morris R. A., 1991, *Old Russian Ways: Cultural Variations among Three Russian Groups in Oregon*, New York.
- Pastuszewski S., 2010, *Starowerski exodus z Polski i Inflant do Ameryki*, „Świat Inflant” nr 12.
- Pastuszewski S., 2012, *Polscy starowiercy w świetle sprawy obiektowej „Ortodoksi” 1988-1989*, „Rocznik Białskopodlaski” t. XX.
- Pastuszewski S., 2015, *Leksykon religijno-kulturowy staroprawosławia*, Bydgoszcz.
- Pastuszewski S., 2017, *Starobrzędowcy suwalscy i wileńscy w pierwszych latach II wojny światowej*, [w:] *Współczesne badania nad językiem rosyjskim i jego odmianami*, red. Dembska K., Paśko-Konieczniak D., Toruń.
- Robson R. R., 1985, *The Other Russians: Old Believer Community Development in Erie, Pennsylvania*, Meadville.
- Верещагин Ю. М., 2013, *Старообрядческие тексты в переводах на английский: утраты и приобретения*, [w:] *Русские старообрядцы. Язык, культура, история*, red. Касаткин Л. Л., Москва.
- Емельянов А., 2005, *Старовер из далекого Орегона*, „Поморский Вестник” № 2.
- Иванов И., 2007, *Староверы из Калифорнии ищут свои корни в Польше*, „Поморский Вестник” № 208.
- Морозова Н. А., Поташенко Г. В. (red.), 2011, *Староверы Литвы: История, культура, искусство*, Wilno.
- Моррис Р. А., 1992, *Мир молодых старообрядцев в Орегоне*, [w:] *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в старанах Европы, Азии и Австралии*, red. Моррис Р. А., Покровский Н. Н., Новосибирск.
- Моррис Р. А., 2004, *Старообрядческие общины в Северной Америке*, [w:] *Старообрядчество Украины та Росії в минуле и сучасне*, red. Петров С.А., Київ.
- Пашинин М., 1992, *Новый свет и староверы*, „Златоуст” № 2.

Ojcewicz G., 2016, Recenzja: Майка Мария (Скобцова), *Готово е сърцето ми. Богословски размисли. Публицистика. Философски анализи*, ред. Димитър Попмаринов, Фондация «Покров Богородичен», Издателство «Омофор», София 2016, с. 242, „Emigrantologia Słowian” vol. 2 (2016), s. 93–95.

Grzegorz Ojcewicz
(Szczytno, Polska)

Recenzja: Майка Мария (Скобцова), *Готово е сърцето ми. Богословски размисли. Публицистика. Философски анализи*, ред. Димитър Попмаринов, Фондация «Покров Богородичен», Издателство «Омофор», София 2016, s. 242.

Review: Майка Мария (Скобцова), *Готово е сърцето ми. Богословски размисли. Публицистика. Философски анализи*, ред. Димитър Попмаринов, Фондация «Покров Богородичен», Издателство «Омофор», София 2016, с. 242.

Streszczenie: Recenzja bułgarskiego tłumaczenia prac Matki Marii (Skobcowej). Książka zawiera jej publicystykę, studia teologiczne i rozważania filozoficzne.

Słowa kluczowe: Matka Maria (Skobcowa), tłumaczenia, studia teologiczne, publicystyka, prace filozoficzne

Summary: Review of Mother Maria's (Skobcova) works Bulgarian translation. The work contains Mother Maria's theological studies, journalistic writing and philosophical works.

Key words: Mother Maria (Skobcova), translations, theological studies, journalistic writing, philosophical works

W końcu listopada 2016 roku staraniami bułgarskiej fundacji „Покров Богородичен” i przy finansowym wsparciu innej fundacji — Foundation Communitas — oraz nakładem wydawnictwa „Омофор” ukazała się niespodziewanie — przynajmniej dla mnie — wyjątkowa praca: tłumaczenia na język bułgarski wybranych prac św. Matki Marii (Skobcowej, 1891–1945), wśród których znalazły się jej studia teologiczne, publicystyka i rozważania filozoficzne.

Moje zaskoczenie wzięło się głównie stąd, że wciąż bardzo skromnie podchodzi się na świecie do wielopostaciowej, złożonej i nietatwej w odbiorze twórczości tej wybitnej postaci rosyjskiej emigracji pierwszej fali. Dość skromnym dorobkiem badawczym mogą się pochwalić badacze rosyjscy, znacznie więcej zrobiono dla poznania Matki Marii we Francji (Ksenia Kriwoszeina) oraz w Polsce. Zdaniem doktora Grigorija Bieniewicza z Petersburga, wybitnego znawcy życia i twórczości prawosławnej zakonnicy z Paryża, centrum zainteresowań związanych z postacią rosyjskiej mniszki z ulicy Lourmel 77 przeniosło się do... Polski. Opinia ta bardzo schlebia polskim badaczom — Wandzie Laszczak, Iwonie Annie NDiaye i piszącemu te słowa — lecz jest ona, jak sądzę, w pełni uzasadniona.

Z ogromną więc radością powitałem tę książkę, która zaświadcza o stopniowym, ale stałym wzroście zainteresowania pisarstwem Matki Marii w Europie, co sprawia, że z każdym dniem staje się ona rzeczywistością Świętą na nasze trudne dni, tak wiele bowiem z jej rozważań zwłaszcza z lat 30. i 40. XX wieku okazuje się aktualnych, jakby były pisane z naszej najnowszej historycznej, społecznej i politycznej perspektywy. Prorocze okazały się

także słowa Matki Marii o nietolerancji religijnej, która zapali i rozpali Europę, jeśli nie wróci ona do prawdziwie chrześcijańskich korzeni oraz stosowania na co dzień drugiego przykazania o bezinteresownej miłości bliźniego.

Książkę poprzedza erudycyjny wstęp niestrudzonej badaczki dzieła Matki Marii, rosyjskiej emigrantki Kseni Kriwoszeiny, autorki cennych opracowań o paryskiej zakonnicy, jak również spadkobierczyni cennego jej archiwum i zbiorów po teściu, Igorze Kriwoszeinie, bliskim współpracowniku prawosławnej mniszki. Tytuł wstępu *Życie rozcięte na dwie części* (*Живот, разсечен на две*) doskonale ilustruje zasadniczy rys biograficzny Matki Marii, w którym to, co świeckie, organicznie i harmonijnie łączyło się z tym, co święte. Po wstępie następują trzy rozdziały, w których zamieszczono artykuły paryskiej świętej z różnych lat jej aktywności pisarskiej i zakonnej.

W rozdziale pierwszym, o teologicznej inklinacji, zatytułowanym *Богословски размисли*, zaproponowano następujące teksty: *Типове религиозен живот, Аскетизмът, Християнството, Настоящето и бъдещето на Църквата*. Tak więc, zaoferowano bułgarskiemu odbiorcy zaledwie cztery ze znacznie obszerniejszej w rzeczy samej bazy tekstów teologicznych Matki Marii, lecz istotne, albowiem przedstawiono w nich wielce odważne i kontrowersyjne w ocenie ówczesnej zwierzchności kościelnej (ale także i dzisiejszej Cerkwi Prawosławnej) koncepcje zakonnicy na temat typów życia religijnego, ascetyzmu, chrześcijaństwa oraz teraźniejszości i przyszłości Cerkwi.

W rozdziale drugim, *Публицистика*, redaktor tomu zgromadził zaledwie pięć artykułów Matki Marii, w których występuje ona jako publicystka żywo reagująca na najważniejsze problemy współczesności. Są to teksty bardzo zróżnicowane pod względem objętościowym — od obszernego *Źródła twórczości* (*Изворите на творчеството*) do mniej rozbudowanych, jak: *Godzina 12* (*Дванадесетият час*), *W poszukiwaniu syntezy* (*В търсене на синтеза*), *Obraz świata* (*Картината на света*) i *Przejrzanie w czas wojny* (*Прозрение по време на война*).

Z kolei w rozdziale trzecim, *Analizy filozoficzne* (*Философски анализи*), znalazły się tylko dwa utwory paryskiej świętej poświęcone dwóm rosyjskim filozofom: Władimirowi Sołowjowowi i Aleksemu Chomiakowowi. Szkoda, że pierwszy z nich o rosyjskiej idei w koncepcji Sołowjowa z punktu widzenia współczesności (*Руската идея на Владимир Соловьев в светлината на съвременността*), został znacznie skrócony, nie może zatem stanowić pełnej podstawy do poznania stanowiska Matki Marii na temat tego jednego z najwybitniejszych filozofów rosyjskich.

Wielkiego trudu translatorskiego podjęło się czterech tłumaczy: Weneta Diakowa (Венета Дякова), Andrej Romanow (Андрей Романов), Iliana Aleksandrowa (Илиана Александрова), Dimitr Spasow (Димитър Спасов). Weneta Diakowa przełożyła następujące utwory Matki Marii: *Źródła twórczości*, *Godzina 12*, *W poszukiwaniu syntezy*, *Obraz świata*, *Rosyjska idea Władimira Sołowiowa z punktu widzenia współczesności*, *A. S. Chomiakow*; Iliana Aleksandrowa z kolei: *Typy życia religijnego*, *Chrześcijaństwo*; Andrej Romanow: wstęp, *Ascetyzm*, *Teraźniejszość i przyszłość Cerkwi*; Dimitr Spasow: *Przejrzanie w czas wojny*.

Z tego prostego wyliczenia wynika wprost, że palma translatorskiego pierwszeństwa należy do Wenety Diakowej, która przyswoiła językowi bułgarskiemu sześć utworów Matki Marii, ma więc największe szanse na stworzenie pewnego wzorca przekładowego, do

którego będą się, być może, w przyszłości odwoływać następni tłumacze dzieł paryskiej mniszki. Szkoda jednak, podkreślam to raz jeszcze, że wydawca nie zdecydował się na całościowe przekłady poszczególnych dzieł Matki Marii, przez co dysponujemy zaledwie subiektywnie okrojonymi wariantami jej prac. Piszę o tym uszczerbku formalno-edytorskim, ponieważ mam świadomość, jak ważne jest przedstawianie całościowych utworów, a nie ich fragmentów. Podczas przyswajania polszczyźnie utworów prawosławnej zakonnicy z ulicy Lourmel 77 wielokrotnie przekonałem się, że w wielu wypadkach dysponujemy różnymi — pod względem objętościowym i merytorycznym — wariantami tekstu o tym samym tytule (książkowym, internetowym, gazetowym). Benedyktyńska praca, polegająca na zestawieniu rozmaitych redakcji tego samego utworu, pozwalała mi na oddanie po polsku całości danego tekstu Matki Marii i zmuszała zarazem do dokonywania trudnych, ale koniecznych wyborów leksykalnych, za którymi stały odmienne znaczenia, sensory, niuanse, aluzje (zob. Skobcowa 2017).

Otrzymaliśmy zatem pierwsze na rynku bułgarskim wydanie wybranych prac Matki Marii. Nie mamy wciąż w danym języku tłumaczeń jej utworów prozatorskich, poetyckich, dramaturgicznych. Również w tym względzie polska rusycystyka daleko wyprzedziła naszych południowośłowiańskich kolegów. Tak czy inaczej, dysponujemy dzisiaj określonym rozwiązaniem przekładowym, będącym wynikiem na pewno sporego wysiłku filologicznego, dzięki któremu została wzmocniona i poszerzona międzynarodowa seria translatorska. Cieszymy się z tej edycji, bo utrwala ona chrześcijańskie piękno i dobro w świecie, a tego Matka Maria pragnęła za życia najbardziej.

Literatura:

Św. Matka Maria (Skobcowa), 2017, *Jak lód jest jego duch, jak kamień — serce... Religia, filozofia, polityka*, przekład z rosyjskiego, red. i opr. G. Ojcewicz, Szczytno, ss. 644.

Michał Głuszkowski

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska)

Recenzja: W. Lipiński (red.), *Lipowanie. Kultura religijna naddunajskich staroobrzędowców*, Warszawa 2015, 384 s. + il.

Review: W. Lipiński (red.), *Lipowanie. Kultura religijna naddunajskich staroobrzędowców*, Warszawa 2015, 384 s. + phot.

Streszczenie: Recenzja pracy zbiorowej będącej efektem badań terenowych prowadzonych przez grupę młodych badaczy z Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Wojciecha Lipińskiego. W pracy poruszane są różne aspekty funkcjonowania mniejszości etnokonfesjonalnej, jaką są starowiercy-Lipowanie na Ukrainie

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, Lipowanie, tożsamość, badania terenowe, mniejszość etniczna, kultura, religia

Summary: Review of a collective work written as a result of field research conducted by a group of young researchers from University of Warsaw under Wojciech Lipiński's supervision. The texts are devoted to various aspects of life of an ethno-confessional minority, the Lipovans in Ukraine.

Key words: Old Believers, Lipovans, identity, field research, ethnic minority, culture, religion

Staroobrzędowcy są jedną z największych, jeśli nie największą spośród słowiańskich społeczności emigracyjnych. W dodatku jest to diaspora trwająca nieprzerwanie od II poł. XVII w. Ponad trzy i pół wieku, które upłynęły od momentu rozłamu w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, zaowocowały powstaniem większych i mniejszych wspólnot starowierskich na terenie Rosji, krajów ościennych, a także w dużo bardziej odległych regionach, jak obie Ameryki czy Australia. Poszczególne fale emigracji staroobrzędowców należy z pewnością zaliczyć do najpoważniejszych przemieszczeń ludności słowiańskiej w historii. W samym XVIII w. Rosję opuściło ponad milion przedstawicieli tej grupy wyznaniowej (Зеньковский 2006: 42). Mimo dużego zróżnicowania wewnętrznego, wynikającego z podziału na szereg grup (ros. *толки* i *согласия*), wszystkie wspólnoty staroobrzędowe na świecie łączy postawa religijna polegająca na braku akceptacji reform wprowadzonych przez patriarchę Nikona. Są to więc mniejszości o charakterze konfesjonalnym, a poza Rosją – etnokonfesjonalnym.

Starowierska diaspora w Budziaku – regionie południowo-zachodniej Ukrainy zaczęła formować się w XVIII w., ale napływ kolejnych przedstawicieli tej społeczności trwał również w kolejnym stuleciu (Пригарин 2010: 92–93). Pochodzenie używanego w odniesieniu do nich etnonimu Lipowanie nie jest jasne, ponieważ może ono wynikać zarówno z obecności lipowych lasów, rosnących w pobliżu staroobrzędowych osad (por. Pastuszewski 2011: 13–14), jak i ze zniekształcenia nazwy Filiponi (także Filipowanie) (por. Безодов 2016). Migracyjne plany staroobrzędowców przemieszczających się w kierunku południowym w celu osiedlenia nad limanem Dniestru i w delcie Dunaju

współgrały z zamiarami księcia G. Potiomkina, który dążył do zaludniania Kraju Noworosyjskiego (Пригарин 2010: 84–85).

Podobnie jak inne wspólnoty staroobrzędowe na świecie, również licząca ok. 25 tys. osób diaspora w Budziaku była przedmiotem badań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. W 2010 i 2011 r. ekspedycje antropologiczne w tej społeczności przeprowadziła grupa młodych badaczy z Uniwersytetu Warszawskiego kierowana przez Wojciecha Lipińskiego. Efektem ich badań jest obszerna, bo licząca niemal 400 stron monografia zbiorowa *Lipowanie. Kultura religijna naddunajskich staroobrzędowców*. Na tom składa się 13 artykułów, w których poruszone zostały różne aspekty funkcjonowania lipowańskiej wspólnoty w delcie Dunaju, a także kwestie metodologiczne związane z prowadzonymi tam badaniami. Z otwierającego zbiór tekstu W. Lipińskiego możemy dowiedzieć się, że mimo solidnego przygotowania do wyprawy, które obejmowało m.in. doskonalenie znajomości języka rosyjskiego, używanego przez badaną społeczność, a także kwestie realizacyjne, zastana na miejscu rzeczywistość w znacznym stopniu zaskoczyła uczestników projektu i zmusiła ich do pewnego przeformułowania głównych kierunków eksploracji. Z oczekiwaniami rozminęło się przede wszystkim przewidywane wcześniej podejście Lipowan do tradycji i obyczajów – ich postawy względem ubioru, zachowania czy stosowania używek nie były tak rygorystyczne, jak można było wcześniej przypuszczać na podstawie literatury. Dzięki elastyczności stosowanej metodologii badań jakościowych zespołowi W. Lipińskiego udało się dostosować do odbiegających od stereotypów zachowań, a przeprowadzenie wywiadów również z przedstawicielami innych grup etnicznych, należących do najbliższego otoczenia starowierców z Budziaku, pozwoliło na odnalezienie także innej perspektywy opisu badanej społeczności.

O poważnym podejściu warszawskich etnologów do badań tożsamości etnokonfesjonalnej starowierców nad Dniestrem i Dunajem świadczy zaangażowanie przez nich do udziału w projekcie Aleksandra Prigarina z Uniwersytetu I. Miecznikowa w Odessie, specjalisty w zakresie historii i kultury Lipowan, a także animatora wielu przedsięwzięć kulturalno-naukowych, które wielokrotnie owocowały udaną współpracą starowierskiej społeczności Budziaku z naukowcami. W obszernym 50-stronicowym artykule opisał on ewolucję lipowańskiej wspólnoty i specyfikę jej kultury, dzięki czemu kolejne teksty zostały osadzone w odpowiednim kontekście historycznym i społecznym, a ich autorzy mogli skupić się na kwestiach szczegółowych. Na przykład, Monika Jankowska podobnie jak A. Prigarin zajęła się problemami tradycji i historii, lecz w ściśle określonym wymiarze – pamięci zbiorowej okresu sprzed II wojny światowej. Na podstawie informacji zebranych w wywiadach z informatorami autorce udało się scharakteryzować kilka najważniejszych wątków, powtarzających się w kolejnych narracjach: warunków życia przed wojną, ówczesnych tradycji, a także pochodzenia Lipowan, dziejów ich wsi i relacji z innymi grupami etnicznymi. Podobny charakter miał również tekst Patryka Zakrzewskiego, który zajął się późniejszym okresem w historii budziackiej wspólnoty staroobrzędowców, a mianowicie czasami ZSRR. Oprócz nawiązań do życia kołchozowego, głównym motywem narracji na temat epoki radzieckiej były kwestie związane z ateizacją, co w wypadku społeczności, której tożsamość jest ukonstytuowana wokół religijnego rdzenia, było szczególnie dotkliwym doświadczeniem i nie mogło pozostać bez wpływu na inne aspekty lipowańskiej codzienności. P. Zakrzewski odnotował przerwanie ciągłości

etnokonfesjonalnej transmisji pokoleniowej, a także zmiany w obyczajowości i systemie wartości. Paradoksalnie, życie kołchozowe i lata ZSRR, które przyczyniły się do rozpadu tak wielu elementów „lipowańskości”, przez niektórych informatorów są dziś gloryfikowane, jako najlepszy okres w dziejach wsi. Kolejne dwa teksty stanowią swoistą kontynuację wspomnianej wyżej problematyki. Emilia Piechowska opisała zmiany społeczno-religijne w kontekście ram i granic całej wspólnoty, natomiast Julia Szawieł podjęła próbę zdefiniowania „lipowańskości” na podstawie wypowiedzi młodych mieszkańców starowerskiej wsi Murawlowka. Badania pokazują, że choć wciąż istnieje pewna wspólna część tożsamości grupowej, niepodlegający dyskusjom rdzeń, to coraz więcej miejsca zajmuje jego otoczka, która ma wiele indywidualnych wymiarów, a sam fakt bycia Lipowanem dla poszczególnych informatorów znaczy co innego.

Na zmienność i negocjowalność elementów kulturowych w wymiarze religijnym zwrócił uwagę Rafał Rukat. Jego obserwację dotyczą stosunku staroobrzędowców z nad Dunaju do nabożeństw, parafii jako wspólnoty, duchownych i ich pomocników. Pozycja danej osoby w społeczności warunkuje jej postawy wobec tradycji i religii, np. kobiety pełniące służbę na *kliriosie*, czyli na podwyższeniu w przedniej części świątyni w pobliżu ikonostasu, w wywiadach przywoływały opis nabożeństw z przeszłości w celu krytyki stanu obecnego, podczas gdy przedstawiciele młodego pokolenia różnice te konstatują jako fakt, nie przejmując się zbytnio zachodzącymi zmianami.

Tematem rozważań Anny Jurkiewicz były praktyki religijne odnoszące się do cielesności lub angażujące ciało, a więc m.in. gesty, pokłony, ubiór, nakazy odnośnie wyglądu zewnętrznego, a także nakazy i zakazy wartościujące ciało. Nieco mylący może być tytuł niniejszego tekstu, w którym użyty został termin „ucieleśnienie”, co w odniesieniu do chrześcijańskich praktyk religijnych w pierwszej kolejności wywołuje skojarzenia nie z ubiorem czy gestami, ale z Chrystusem, którego postać i bogocześnictwo nie były tematem artykułu.

Jako jeden z przejawów ucieleśnienia A. Jurkiewicz potraktowała także kult ikon, który stanowił temat rozważań w artykule Agnieszki Zarzyńskiej. Staroobrzędowcy z Budziaku opowiadali nie tylko o roli ikon w ich kulturze religijnej, ale także o procederze ich kradzieży i handlu nimi. Bardzo wartościowy poznawczo wydaje mi się obszerny fragment zatytułowany „definiowanie staroobrzędowej ikony”, poświęcony de facto obrazowi ikon w świadomości badanej wspólnoty.

Aleksandra Reczuch zajęła się omówieniem zwyczajów pogrzebowych Lipowan. Punktem wyjścia do analizy było umiejscowienie materiału zebranego podczas badań terenowych w szerszym kontekście teoretycznym religijności wschodniej oraz śmierci w wymiarze kulturowym. Informacje pochodzące z wywiadów zostały uporządkowane według etapów całego obrządku, od przygotowań, poprzez nabożeństwo i pochówek, do form wspominania zmarłych.

Z kolei Marta Rutkowska objęła badaniami zjawisko z pogranicza antropologii kulturowej i językoznawstwa – odzwierciedlenie przemian tożsamości grupy w systemie antroponimicznym. Omówione zostały zarówno oficjalne antroponimy, czyli imiona i nazwiska, jak i nieoficjalne przydomki oraz przezwiska wraz z ich społecznymi funkcjami.

Ostatnie dwa artykuły w tomie dotyczyły relacji Lipowan z innymi grupami religijnymi. Olga Rodak opisała problem tworzenia i podtrzymywania granic

międzywyznaniowych oraz życie sąsiedzkie staroobrzędowców i prawosławnych, natomiast Rafał Kłeczek dokonał charakterystyki postaw członków lipowańskiej społeczności wobec wyznawców różnych nurtów protestantyzmu. Wywołana w sytuacji wywiadu refleksja na temat innych wspólnot wyznaniowych wiązała się często z porównaniami z własną religią pod względem surowości zasad lub stylu przyjętego życia wiernych.

Opracowanie pod redakcją W. Lipińskiego jest cenną pozycją nie tylko w zakresie badań wspólnoty starowierców w Budziaku. Ze względu na wieloaspektowe podejście do problemów tożsamości i kultury religijnej zamieszczone w tomie rozprawy mogą być interesującym punktem odniesienia dla badań staroobrzędowych społeczności w innych krajach. Czytając większość tekstów można odnieść wrażenie, że strona teoretyczna zdominowała zebrany przez uczestników projektu materiał terenowy, podczas gdy to on powinien znaleźć się w centrum uwagi ze względu na swoją niepowtarzalność. Niemniej w wielu artykułach możemy znaleźć obszerne fragmenty wypowiedzi informatorów, które stanowią o wartości recenzowanego zbioru.

Literatura:

Pastuszewski S., 2011, *Lipowanie*, „Świat Inflan” nr 6, s. 13–16.

Безгодов А., 2016, *Староверы-безпоповцы Придунавья*,
<http://aleko.starobrad.info/2008/01/11/starovery-bezpopovcy-pridunavya/>
[21.12.2016].

Зеньковский С., 2006, *Русское старообрядчество*, Москва.

Пригарин А., 2010, *Русские старообрядцы на Дунае. Формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв.*, Одесса-Измаил-Москва.

„Staroobrzędowcy za granicą III. Historia. Religia. Język. Kultura”.
Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej.
Toruń 19-20.09.2016

“Old Believer Abroad III. History. Religion. Language. Culture”. Conference report on an international scientific conference. Toruń 19th-20th September 2016

Streszczenie: Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej z cyklu „Staroobrzędowcy za granicą” zorganizowanej w dniach 19-20 września 2016 w Toruniu. Konferencja była poświęcona różnorodnym aspektom funkcjonowania staroobrzędowych wspólnot poza granicami Rosji, zagadnieniom starowerskiej emigracji oraz ogólnym problemom staroobrzędowstwa.

Słowa kluczowe: sprawozdanie, staroobrzędowcy, rosyjska diaspora

Summary: Conference report on an international scientific conference “Old Believers Abroad”, held in Toruń 19th-20th September 2016. The conference was devoted to various aspects of life of Old Believers’ communities outside Russia, as well as the problems of Old Believer emigration and general questions of Old Believerism.

Key words: conference report, Old Believers, Russian diaspora

W dniach 19-20 września 2016 roku w Toruniu odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Staroobrzędowcy za granicą III. Historia. Religia. Język. Kultura”. Konferencja zorganizowana została przez Katedrę Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i wzorem poprzednich edycji z 2008 i 2012 r. cieszyła się dużym zainteresowaniem zarówno ze strony polskich, jak i zagranicznych badaczy starowerskiej emigracji. Obrady odbywały się równolegle w dwóch sekcjach – językoznawczej i historyczno-kulturoznawczej. Zdecydowana większość uczestników przygotowała swoje teksty w języku rosyjskim, w związku z czym wśród 28 referatów znalazły się aż 22 rosyjskojęzyczne wystąpienia.

Odbywające się pierwszego dnia posiedzenie plenarne poświęcone było Jubileuszowi 90-lecia prof. Leonida Kasatkina. Jako pierwszy głos zabrał Stefan Grzybowski, którego wystąpienie (*Слово о Леониде Леонидовиче Касаткине*) zostało dedykowane zasłużonemu rosyjskiemu badaczowi staroobrzędowstwa. Kolejne dwa referaty wygłoszone zostały przez Walerija Kierowa i Jelenę Korolową. Autor pierwszego zwrócił uwagę na to, jak wraz ze zmianami na arenie międzynarodowej na początku XX w. zmieniło się podejście staroobrzędowców do władzy. Natomiast łotewska lingwistka zwróciła uwagę na archaiczność, która jest cechą charakterystyczną dla religii, języka oraz zachowania tamtejszej społeczności staroobrzędowców. W swoim wystąpieniu zajęła się ona zagadnieniem archaicznej leksyki starowierców Łatgalii. Kolejne referaty wygłaszane były już w poszczególnych sekcjach.

Pierwszego dnia uczestnicy sekcji językoznawczej usłyszeć mogli 10 referatów. Jako pierwsza wystąpiła toruńska badaczka staroobrzędowstwa, Dorota Paško-Konecniak, która przedstawiła podstawowe zasady akcentuacji zapożyczonych z języka polskiego słów występujących w rosyjskiej gwarze polskich staroobrzędowców. Drugi referat dotyczył języka staroobrzędowców mieszkających w Łatgalii. Tatiana Ganienkowa zaprezentowała i omówiła materiał zebrany podczas odbywającej się w czerwcu 2016 r. ekspedycji. Na asymilacyjną miękkość spółgłosek [ś], [ź], [ć], [ż] w gwarze staroobrzędowców mieszkających w Polsce zwrócił uwagę Adam Jaskólski. Problemem lingwistycznego opisu oraz analizą starowerskich tekstów zajęła się Helena Pocięchina. Zauważyła ona, że do dziedzictwa literackiego staroobrzędowców należą utwory różnych gatunków, których język nie jest jednorodny – można w nich odnaleźć elementy języka potocznego oraz cerkiewnosłowiańskiego. Kolejne referaty wygłosiło troje badaczy z ośrodka toruńskiego. Magdalena Grupa w swoim wystąpieniu zwróciła uwagę na występujące w mowie średniego pokolenia staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego kalki i półkalki frazeologiczne. O innowacjach w rosyjskiej gwarze polskich starowierców powstających pod wpływem języka polskiego mówił Stefan Grzybowski. Natomiast Magdalena Ziółkowska-Mówka w swoim referacie przedstawiła kontekst użycia oraz zabarwienie emocjonalne imion nadawanych staroobrzędowcom z ośrodka suwalskiego. W ostatnim bloku obrad tej sekcji jako pierwsza zabrała głos Galina Lubimowa, która, odwołując się do kultury agrarnej, analizowała motyw winy. W swoim referacie omówiła ona pewien paradoks, który pojawił się w kulturze syberyjskich staroobrzędowców: mimo, że nie popierali oni wprowadzania nowoczesnych urządzeń usprawniających pracę na roli, to aktywnie uczestniczyli w modernizacji rosyjskiego przemysłu. Angelika Pawlaczyk, odwołując się do utworów poetyckich jednej z przedstawicielek staroobrzędowców z ośrodka augustowskiego, wyodrębniła główne zmiany, jakie dokonały się w kulturze współczesnych polskich staroobrzędowców. Natomiast ostatni referat poświęcony był staroobrzędowcom-czasowiennikom. Olga Rownowa powiedziała o przyczynach, problemach oraz perspektywach ich reemigracji z Ameryki Południowej do Rosji.

W tym samym czasie obradowała również sekcja historyczno-kulturoznawcza. Jako pierwszy ze swoim referatem (*Polskie zamieszanie w relacjach Moskwa-Braila w połowie XX wieku*) wystąpił Stefan Pastuszewski. Poruszył on kwestie związane przede wszystkim z działaniami oraz posługą biskupią polskiego duchownego Ignacego Wysoczańskieho. Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew, opierając się na dokumentach Cerkwi prawosławnej, omówiła temat jednowierców w Królestwie Polskim. Krzysztof Snarski, zajmujący się tożsamością kulturową polskich staroobrzędowców, w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na jedno z istotnych do jej badań źródeł – kronik Wacława Fiedotowa. Jako ostatnia wystąpiła Irina Poczinskaja, która omówiła działania władzy po 1825 r., kiedy to na różne sposoby zmuszano staroobrzędowców do odejścia od ich wiary. Autorka opisała ten proces, opierając się na liście krewnych jednego z mieszkańców Dobrianki, w którym opisane zostały losy kilku osób sprzeciwiających się przyjmowaniu innej wiary. W kolejnym bloku Mari-Liis Paaver i Grigorij Potaszenko przedstawili biografię i twórczość XX-wiecznego ikonopisarza – Iwana Michajłowa, który przyczynił się do rozwoju tradycji staroobrzędowców na terenach Litwy, Białorusi, Polski oraz Łotwy. Kolejna prelegentka – Jelena Daniłko – w swoim wystąpieniu poruszyła problem funkcjonowania utopijnych idei wśród staroobrzędowców.

W tym celu zaprezentowała ona dwie wersje biografii Arkadija Biełowodskiego, z których pierwsza oparta jest na wydarzeniach prawdziwych, a druga stanowi zbiór zasłyszanych opowieści oraz ustnych przekazów. Azij Iwanow opowiedział o Muzeum Historii Staroobrzędowstwa, które powstało w 2015 r. w Rydze – o jego celach, założeniach, ekspozycjach oraz działalności.

W ostatnim bloku wygłoszono 3 referaty. Przedmiotem rozważań pierwszego były Rymki – jedno z największych staroobrzędowych centrów na Litwie. Nadieżda Morozowa podczas swojego wystąpienia opowiedziała o okolicznościach zwołanego w nim w latach 50. XIX w. soboru oraz analizowanych treściach dokumentów soborowych. Natomiast Roman Majorow, opierając się na materiałach archiwalnych, przedstawił historię staroobrzędowców-popowców w Warszawie z początku XX wieku. Ostatni referat w tej sekcji wygłosił Aleksandr Łotko, który podczas swojego wystąpienia zwrócił uwagę na bogactwo dziedzictwa kulturowego i duchownego pozostawionego przez przodków ryskich staroobrzędowców.

Drugiego dnia organizatorzy połączyli sekcje i wygłoszonych zostało 6 referatów. Jako pierwszy wystąpił Michał Głuszkowski, który opowiedział o tym, w jaki sposób polska cebula wpływa na procesy demograficzne w społeczności staroobrzędowców na wybrzeżu jez. Pejpus (Czudzkiego). Toruński badacz w swoich rozważaniach opierał się na materiale zebrany podczas jednej z ekspedycji. Swoimi refleksjami podzielił się również Zbigniew Olczak, który w swoim wystąpieniu zaprezentował materiał zebrany podczas odbywającej się w sierpniu 2016 r. ekspedycji archeograficznej do Krasnojarskiego Kraju. Irina Szurmele opowiedziała o wydawniczo-oświatowych działaniach ryskiej griebieniszczykowskiej starowerskiej społeczności. Natomiast Joanna Panasiuk w swoim referacie skupiła się na pochodzących z terenów Rzeczypospolitej XVIII-wiecznych księgach, które stanowią zbiory wspólnoty staroobrzędowców na Zabajkalu. O tradycyjnym stroju czasowienników z Uralu opowiadał Aleksandr Czernych. Jako że ubiór stanowi jeden z wyróżników tożsamości religijnej, rosyjski etnograf zwrócił uwagę na ważne elementy ich odzieży i jej symbolikę oraz na leksykę, która jest charakterystyczna właśnie dla tej grupy staroobrzędowców. Następnie uczestnicy wysłuchali Joanny Orzechowskiej, która, opierając się na tekstach należących do kolekcji klasztoru staroobrzędowców w Wojnowie, opowiedziała o niewerbalnych rytuałach i znakach, które towarzyszą obrządkom pogrzebowym.

Po wszystkich odbywających się tego dnia wystąpieniach organizatorzy zaprosili uczestników na spotkanie z autorką książki *Rzeka ludzi osobnych* – Katarzyną Enerlich. Pisarka opowiedziała o pracy nad powieścią: o źródłach naukowych, na których oparła swoją opowieść, o rozmowach, które w tym celu przeprowadziła oraz o historiach prawdziwych i zmyślonych, które pojawiły się w powieści. Następnie głos zabrał Eugeniusz Iwaniec, którego wystąpienie poświęcone było „kontaktom z wybitnymi przedstawicielami staroobrzędowstwa moskiewskiego”. Wypowiedział się on również na temat książki napisanej przez K. Enerlich, która korzystała m.in. z jego klasycznej pracy *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*

Toruńska konferencja nie bez powodu odbywała się już po raz trzeci. Na tle innych wyróżnia ją przede wszystkim to, że jako jedyna w Polsce w całości poświęcona jest historii, religii, językowi i kulturze staroobrzędowstwa w diasporze. Dzięki temu badacze z różnych

krajów mogą podzielić się wynikami badań prowadzonych w tym szczególnym zakresie opisu starobrzędowych społeczności rozproszonych na całym świecie.

Noty o autorach

Doroszko Emilia – absolwentka filologii rosyjskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obszar zainteresowań: życie codzienne oraz gwara mieszkańców polskiej wsi na Syberii. Uczestniczka ekspedycji naukowej do Wierszyny koło Irkucka w 2016 roku.

Дябкин Игорь Анатольевич – кандидат философских наук, доцент Кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета в Благовещенске (Россия), занимается изучением неомифологических моделей культуры дальневосточного зарубежья, изучением проблем русскости в культуре дальневосточной эмиграции.

Гёблер Франк (Göbler Frank) – доктор филологических наук (dr hab.), профессор русской литературы в Институте славистики Университета им. Иоанна Гутенберга в Майнце (Германия). Автор монографий о В. Ф. Ходасевиче и о А. К. Толстом, а также статей о литературе русского зарубежья, о русском авангарде (Обэриу), о современном русском театре.

Głuszkowski Michał – adiunkt w Katedrze Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwent socjologii i filologii rosyjskiej, dr hab. nauk humanistycznych (językoznawstwo). Redaktor tematyczny „Emigrantologii Słowian”. Główne obszary zainteresowań: funkcjonowanie słowiańskich społeczności wyspowych, polska i rosyjska myśl socjologiczna na emigracji, metodologia badań językoznawczych i społecznych ze szczególnym uwzględnieniem kontaktów językowych i kulturowych.

Ojcewicz Grzegorz – dr habilitowany, emerytowany profesor Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie oraz były profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, literaturoznawca, tłumacz, historyk Średniowiecza i dziejów zakonu krzyżackiego. Przetłumaczył m. in. zbiór wierszy emigracyjnego poety rosyjskiego Borysa Popławskiego. Autor i współautor monografii z obszaru filologii śledczej oraz licznych artykułów poświęconych życiu i twórczości I. Bunina, S. Jesienina, J. Mogutina, św. Matki Marii (J. Skobcowej) i innych pisarzy rosyjskich.

Pastuszewski Stefan – doktor nauk historycznych. Główne obszary zainteresowań badawczych: religioznawstwo, niekatolickie związki wyznaniowe, mniejszości narodowe, historia PRL. Autor leksykonu religijno-kulturowego staroprawosławia.

Pawlaczyk Angelika – absolwentka filologii rosyjskiej, słuchaczka studiów doktoranckich w zakresie językoznawstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jej zainteresowania badawcze skupiają się na problemach funkcjonowania rosyjskiej gwary staroobrzędowców w tekstach pisanych oraz zmian dokonujących się w niej pod wpływem polskiego otoczenia językowego.

Сенина Екатерина Владимировна – аспирант Кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета в Благовещенске (Россия), занимается изучением образов взаимного восприятия

русских и китайцев в литературе 20-40-х гг. XX в., переводами китайской литературы на русский язык.

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета в Благовещенске (Россия). Ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН. Главный редактор научно-теор. журнала «Религиоведение». Исследователь этномиграционных процессов на Дальнем Востоке, автор многочисленных монографий и статей, посвященных проблемам взаимоотношений России и Китая в культурном и религиозном сознании дальневосточной эмиграции, проблемам этнического взаимодействия в исторической перспективе и др.

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий Кафедрой литературы и мировой художественной культуры, ведущий научный сотрудник «Центра изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета в Благовещенске (Россия), исследователь культуры и литературы дальневосточной эмиграции, автор монографий и многочисленных статей о творчестве В. Набокова, А. Ачаира, Н. Щеголева, А. Несмелова и других авторов.

Захарова Виктория Трофимовна – доктор филологических наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина (Нижний Новгород, Россия). Директор научно-образовательного центра «Аксиология славянских культур». Область научных интересов – Серебряный век русского искусства; литература русского Зарубежья; эмигрантология; взаимосвязь литературы и религии, литературы и философии; онтологическая поэтика, мифопоэтика; аксиология славянских культур. Автор монографий об импрессионизме в русской прозе Серебряного века, о творчестве Ив. Бунина, Б. Зайцева, И. Шмелева, Л. Зурова (в соавторстве с А. Громовой), В. Розанова, а также статей в области эмигрантологии.

ZASADY KWALIFIKOWANIA TEKSTÓW DO DRUKU

1. W pierwszej kolejności nadesłane teksty poddawane są przez redakcję weryfikacji pod względem zgodności z tematyką i profilem czasopisma oraz spełnienia wymagań formalnych publikacji naukowej (zob. „Wymagania redakcyjne”). Prace niespełniające wymienionych kryteriów są odsyłane do autorów z prośbą o dostosowanie do wymagań redakcyjnych.

2. Zgłaszając prace do czasopisma, autorzy wyrażają zgodę na ich opublikowanie w wersji elektronicznej. Do tekstów należy dołączyć podpisaną przez autora deklarację (druk w załączniku, zob. także stronę internetową czasopisma), że nadesłany tekst jest całkowicie oryginalny, nie narusza praw osób trzecich i nie jest aktualnie rozpatrywany pod kątem publikacji w innym czasopiśmie lub opracowaniu zbiorowym, a autor wyraża zgodę na dokonanie w ramach opracowania redakcyjnego niezbędnych zmian w tekście.

3. Teksty, które przeszły pierwszy, techniczny etap kwalifikacji kierowane są do dwóch (wyznaczonych przez redakcję) recenzentów afiliowanych w innej jednostce niż jednostka macierzysta autora (autorów) artykułu.

4. Proces recenzji ma charakter poufny i anonimowy zarówno dla recenzentów, jak i dla autorów. W czasopiśmie „Emigrantologia Słowian” stosowana jest zasada tzw. podwójnej ślepej recenzji (double-blind review): redakcja nie ujawnia recenzentom nazwisk autorów, ani nie informuje autorów, kto był recenzentem ich artykułów. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat artykułów przed ich publikacją. Lista recenzentów dostępna będzie na stronie internetowej czasopisma.

5. Na podstawie recenzji redakcja podejmuje decyzję o przyjęciu lub nieprzyjęciu tekstu do publikacji. Po otrzymaniu dwóch pozytywnych opinii recenzentów redakcja przekazuje ich treść (bez ujawniania nazwiska recenzenta) autorowi (autorom) w celu ustosunkowania się do ewentualnych uwag krytycznych. Po naniesieniu poprawek tekst oceniany jest przez redakcję, która wydaje ostateczną decyzję o skierowaniu do druku. W uzasadnionych wypadkach możliwa jest ponowna ocena tekstu przez recenzentów. Sprzeczne opinie w recenzjach (oraz inne uzasadnione sytuacje) mogą stanowić dla redakcji powód do powołania dodatkowego recenzenta. Ostateczna decyzja o akceptacji artykułu do druku lub o jego odrzuceniu należy do redakcji, a autorzy są o niej niezwłocznie informowani.

6. Redakcja czasopisma „Emigrantologia Słowian”, dbając o wysoki poziom merytoryczny czasopisma, i stosując się do zaleceń MNiSW, stosuje procedury przeciwdziałające zjawiskom „ghostwriting” (przypadki braku ujawnienia nazwiska osoby, która wniosła istotny wkład w powstanie publikacji i była jej faktycznym autorem lub współautorem) oraz „guest (honorary) authorship” (przypadki uwzględnienia konkretnej osoby jako autora lub współautora pracy, mimo że jego wkład w publikację był znikomy albo w ogóle nie miał miejsca).

Tego typu działania będą demaskowane i dokumentowane przez redakcję, ponieważ są przejawami nieuczciwości naukowej, podważają oryginalność i rzetelność publikacji naukowych, a także zaprzeczają jakościowym podstawom uprawiania nauki. O wykryciu przypadków „ghostwriting” i „guest authorship” powiadamiane będą odpowiednie podmioty (instytucje naukowe zatrudniające autorów, inne ośrodki naukowe i czasopisma). W celu zapobiegnięcia przypadkom nieuczciwości naukowej redakcja prosi autorów o ujawnianie wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji

oraz określenia rodzaju wkładu; kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu tekstu). Należy również podać informacje o źródłach finansowania badań i samej publikacji („financial disclosure”), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, np. jeśli publikacja powstała w ramach grantu lub projektu naukowego. W związku z koniecznością złożenia wraz z tekstem deklaracji o prawach autorskich i oryginalności tekstu, główną odpowiedzialność za tekst ponosi autor zgłaszający manuskrypt.

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ПРОЦЕДУРЫ

1. Присланные тексты, в первую очередь, подвергаются оценке редколлегии (критерии совпадения с проблематикой журнала и соблюдения технических требований). Работы, которые не выполнили данных критериев, возвращаются авторам с просьбой внести исправления согласно «Техническим требованиям» журнала.

2. Присылая свои статьи, авторы выражают согласие опубликовать их в электронной форме. Вместе с текстами надо прислать заявление (формуляр в приложении, см. также сайт журнала), что предложенная статья полностью оригинальна, не нарушает прав других людей и не подвергается в данный момент рецензионной процедуре в других журналах и сборниках. В процессе обработки текста редколлегия может внести необходимые изменения в статью.

3. Тексты, одобренные редколлегией, подлежат оценке двух, назначенных редколлегией, рецензентов, работающих в других научных центрах, чем автор/авторы статьи.

4. Процедура рецензии является анонимной как для рецензентов, так и для авторов. В журнале „Эмигрантология славян” осуществляется так называемая двойная анонимная система рецензирования (double-blind review): редколлегия не называет фамилии авторов и не сообщает авторам, кто рецензировал их статьи. Рецензенты не могут распространять информацию о статьях и каким-либо образом использовать ее до момента публикации. Список рецензентов доступен на сайте журнала.

5. На основании рецензий редколлегия решает об одобрении текстов. После того, как текст получит две положительные рецензии, их содержание (без данных рецензента) передается автору (авторам), чтобы они могли отнестись к возможным критическим замечаниям. Исправленный текст оценивается редколлегией, которая принимает решение о допуске статьи к печати. В обоснованных случаях возможна повторная рецензия. Противоречивые рецензии (и другие обоснованные случаи) могут стать для редколлегии причиной передачи текста третьему, дополнительному рецензенту. Окончательно об одобрении текста решает редколлегия, о чём немедленно сообщает авторам.

6. Редколлегия журнала „Эмигрантология славян”, с целью обеспечить высшее научное качество журнала, соблюдая стандарты Министерства науки и высшего образования Республики Польша, внедряет процедуры, противодействующие практикам „ghostwriting” (в случае, когда не указана фамилия внесшего значимый

wkład w создание публикации и фактически являющегося ее автором или соавтором) и „guest (honorary) authorship” (в случае, когда среди авторов указан не писавший данный текст и не проводивший исследования, или проводивший их в очень ограниченной форме). Вышеописанные практики, как примеры нечестной и незаконной деятельности, будут обнаруживаться и документироваться редколлегией, так как они нарушают подлинность публикаций и честность их авторов, а также противоречат основным стандартам в науке. О случаях „ghostwriting” и „guest authorship” редколлегия будет сообщать соответствующим органам (институты, в которых работают авторы, и другие научные центры и журналы). Во избежание нечестных практик редколлегия обращается к авторам с просьбой указать соавторов данной публикации (назвать их место работы и определить вклад; кто был автором концепции, гипотез, анализа и т.д.). Надо также сообщить об источниках финансирования исследований и публикации („financial disclosure”), вкладе научно-исследовательских институтов, обществ и других организаций, напр., если статья написана в рамках гранта или научного проекта. Присланное вместе с текстом заявление об авторских правах и его подлинности переносит главную ответственность за текст на автора.

WYMAGANIA REDAKCYJNE

Redakcja przyjmuje teksty w językach słowiańskich oraz w języku angielskim. Ze względu na potencjalnych odbiorców sugerowane języki to rosyjski, polski i angielski. Teksty prosimy przygotowywać według poniższych zaleceń. Dla ułatwienia na stronie czasopisma został zamieszczony szablon artykułu:

<http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/06/template-POL.doc>

1. Objętość artykułu

Sugerowana objętość tekstów:

- artykuły (do 30.000 znaków ze spacjami)
- recenzje (do 12.000 znaków ze spacjami)
- notki bibliograficzne (do 2500 znaków ze spacjami)

2. Maszynopis powinien spełniać następujące wymagania formalne:

- program Word 97-2003,
- format B5 (18,2 cm x 25,7 cm), marginesy: lewy, prawy, górny i dolny po 2,5cm,
- czcionka Times New Roman, wielkość 10 pkt, odstępy między wierszami 1,15,
- strony maszynopisu należy ponumerować,
- nazwy plików powinny być czytelne – nazwisko autora i tytuł artykułu (może zawierać tylko pierwsze wyrazy).
- należy unikać wyróżnień w tekście. Dopuszczalne są jedynie następujące typy wyróżnień w tekście:
 - *kursywa* – dla tytułów publikacji, wyrażeń obcojęzycznych oraz dla wyrazów i wyrażeń stanowiących przykłady,
 - **pogrubienie** – dla tytułów, terminów i partii tekstów wymagających wyróżnienia,

- podkreślenie – dla terminów i wyrażeń wymagających wyróżnienia (w ten sposób oznaczamy tekst, gdy ma być on spacjaowany).

W całym tekście głównym i w przypisach należy wyróżnić wszystkie tytuły dzieł zwartych czy artykułów opublikowanych w dziełach zbiorowych pismem pochyłym bez używania cudzysłowów, np.:

Роман Газданова *Вечер у Клэр* был опубликован в 1929 г.

Natomiast przy zapisie czasopism należy używać cudzysłowów, np.:

W serii artykułów publikowanych na łamach czasopisma „Archiwum Emigracji”, poruszano problemy życia literackiego Polonii (Kowalski 1987: 24).

3. Maszynopis powinien być kompletny, tzn. powinien zawierać:

- imię i nazwisko autora (autorów)
- afiliację autora (autorów)
- streszczenie w języku tekstu oraz w języku angielskim (ok. 800 znaków)
- słowa kluczowe w języku tekstu oraz w języku angielskim
- tytuł artykułu w języku tekstu oraz w języku angielskim
- tekst zasadniczy
- wykaz literatury
- notkę o autorze (autorach) – ok. 300–500 znaków

4. Cytaty i powołania na źródła:

W tekście głównym należy stosować odniesienia do literatury poprzez ujęcie w nawias nazwiska autora pracy, roku wydania i stron, np. (Nowak 1985: 65-70), a jeśli cytowana jest praca zbiorowa, to w nawiasie należy zamieścić początkową część tytułu i rok wydania, np. (*Литературные манифесты...* 1980: 184).

5. Wykaz i opis pozycji literatury:

Należy umieszczać na końcu całej pracy w porządku alfabetycznym.

Opis pozycji literatury:

a) Pracy autorskiej – musi zawierać: nazwisko i inicjał imienia autora, rok wydania, tytuł pracy (kursywą), miejsce wydania.

Przykład: Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris.

b) Pracy zbiorowej (tzn. co najmniej trzech autorów lub pod redakcją naukową): tytuł pracy (kursywą), rok wydania, nazwisko i inicjał imienia redaktora, miejsce wydania.

Przykład: *Кobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, red. Cymborska-Leboda M., Gozdek A., Lublin.

c) Rozdziału w pracy zbiorowej: nazwisko i inicjał imienia autora rozdziału, rok wydania, tytuł rozdziału (kursywą), przecinek [w:], tytuł pracy (kursywą), nazwisko i inicjał imienia redaktora, miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Szymonik D., 2008, *Od Pięknej Damy do Jawnogrzesznicy. O „srebrnowiecznej” koncepcji kobiety i kobiecości*, [w:] *Кobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, red. M. Cymborska-Leboda, Gozdek A., Lublin, ss. 187-194.

d) Artykuły w czasopismach lub seriach naukowych: nazwisko i inicjał imienia autora, rok wydania, tytuł artykułu (kursywą), tytuł czasopisma (w cudzysłowie) lub serii naukowej, numer zeszytu (lub tomu), numery stron.

Przykład: Зверев А., 1989, „Глубокий колодец свободы..”. *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, „Литературное обозрение” № 4, s. 14.

e) Publikacje ze źródeł internetowych w zależności od typu publikacji – jak w a), b), c) lub d) wraz z adresem strony i datą dostępu.

Przykłady:

Зверев А., 1989, „Глубокий колодец свободы..”. *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, „Литературное обозрение” № 4, s. 14,
<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/1233> [29.03.2015].

Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris,
<https://repozytorium.umk.pl/handle/item/2609> [23.03.2015].

ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Редколлегия принимает статьи на славянских и английском языках, однако рекомендуются русский, польский и английский языки. Правила оформления статей описаны ниже. Рекомендуется использовать шаблон статьи на сайте журнала:
<http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/06/template-RUS.doc>

1. Объём текстов:

Предполагаемый объём:

- статьи (до 30.000 знаков с пробелами)
- рецензии (до 12.000 знаков с пробелами)
- краткие библиографические информации (до 2500 знаков с пробелами)

2. Текст должен соответствовать следующим техническим требованиям:

- файлы .doc (Word 97-2003)
- формат В5 (18,2 x 27,5 см), все поля: 2,5см
- фонт Times New Roman, 10, интервал 1,15
- страницы с нумерацией,
- в названии файла следует указать фамилию автора и заглавие (можно ограничиться первыми словами)
- следует избегать специальных форматов в тексте. Допускаются только следующие форматы выделений:
 - *курсив* – заглавия публикаций, иноязычные слова, а также выражения и слова, используемые в качестве примеров,
 - **жирный шрифт** – заглавия, термины и фрагменты текста, требующие выделения,
 - подчеркнутый шрифт – термины и выражения, требующие выделения (таким способом выделяем текст с пробелами).

В главном тексте, а также в сносках и комментариях надо выделять курсивом без кавычек все заглавия книг и статей, публикуемых в сборниках, напр.:

Роман Газданова *Вечер у Клэр* был опубликован в 1929 г.

Заглавия журналов надо записывать в кавычках, напр.:

В дискуссии, проведенной журналом «Наука и религия», критик Ирина Васюченко заявила, что «Авдий [...] ассоциируется с Христом» (*Пока небо не погасло* 1987: 24).

3. Правильно подготовленный текст должен содержать:

- Ф.И.О. автора (авторов)
- место работы автора (авторов)
- заглавие статьи на языке, на котором она написана, и по-английски
- резюме (объем ок. 800 знаков) на языке статьи и по-английски
- ключевые слова на языке статьи и по-английски
- главный текст
- список использованной литературы (**Литература:**)
- краткое сведение об авторе (авторах) ок. 300–500 знаков

4. Цитаты и ссылки на источники.

В главном тексте надо употреблять ссылки на литературу, указывая в скобках фамилию автора, год издания и страницы, напр. (Nowak 1985: 65-70), а если цитируется сборник, в скобках надо поместить начало заглавия и год издания, напр. (Литературные манифесты... 1980: 184).

5. Список используемо/й литературы:

Библиография должна помещаться в конце статьи в алфавитном порядке:

а) Авторская монография – надо вписать: фамилию и инициал имени автора, год издания, заглавие (курсивом), место издания.

Например: Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris.

б) Соавторская монография (т.е. три или больше авторов, а также сборники под редакцией): заглавие (курсивом), год издания, фамилия и инициал имени редактора, место издания.

Пример: *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, ред. Сymborska-Leboda М., Gozdek А., Lublin.

в) Глава в сборнике: фамилия и инициал имени автора раздела (статьи), год издания, заглавие статьи (курсивом), запятая [в:], заглавие сборника (курсивом), фамилия и инициал имени редактора, место издания, страницы.

Пример: Szymonik D., 2008, *Od Pięknej Damy do Jawnogrzezniczcy. O „srebrnowiecznej” koncepcji kobiety i kobiecości*, [в:] *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, ред. Сymborska-Leboda М., Gozdek А., Lublin, с. 187-194.

г) Статьи в журналах или научных сериях: фамилия и инициал имени автора, год издания, заглавие статьи (курсивом), заглавие журнала (в кавычках) или научной серии, номер тома, страницы.

Пример: Зверев А., 1989, «Глубокий колодец свободы...». *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, «Литературное обозрение» № 4, с. 14.

д) Интернет-публикации – кроме информации из пунктов а), б), в), г) надо вписать адрес сайта и дату доступа.

Примеры:

Зверев А., 1989, «Глубокий колодец свободы...». *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, «Литературное обозрение» № 4, с. 14,

<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/1233> [29.03.2015].

Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris,

<https://repozytorium.umk.pl/handle/item/2609> [23.03.2015].

<http://emigrantologia.uni.opole.pl/ru/%d0%b3%d0%bb%d0%b0%d0%b2%d0%bd%d0%b0%d1%8f/>

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski

ISSN 2543-5787