

О словах-концептах *цыган*, *цыганский* в *Прощание с Матёрой* В. Распутина и их аналоги в переводе на чешский и польский язык

1.0. Анализ переводов произведений В. Распутина, несущих печать национального своеобразия, что подчеркивал сам прозаик в одном из интервью, говоря о том, что литература должна быть национальна в своем содержании, языке, характерах и проблематике¹, дает богатый материал для наблюдений в сопоставительном плане. Заявление прозаика призывает переводчика-интерпретатора внимательно относиться к информации концептуального свойства, т. е. видеть содержание произведения в преломлении через конкретное национальное сознание автора, учитывая его ценностные ориентации, нашедшие воплощение в слове. Предметом переводческой интерпретации нередко оказываются речевые элементы художественного текста, отражающие *аксиологию* носителей иного духовного опыта. И несмотря на то, что и само произведение, и его переводы относятся к 70–80 гг. минувшего века, обращение к повести, к которой применимо определение национально ориентированный текст, в рамках концептуально-культурологической направленности лингвистических исследований, характерных для последнего времени, представляется нам актуальным.

¹ См.: *Interview mit Valentin Rasputin von V. Bode*, „Die Veltbuhne“ 1978, Heft 23, S. 720. Цит. по: А.А. Дырдин, *Былинный источник силы (В. Распутин)*, [в:] *Творческие взгляды советских писателей*, Ленинград 1981, с. 281.

1.1. Для художественного мира повести *Прощание с Матёрой* (1976) характерно взаимодействие двух уровней: конкретно-бытового и условно-мифологического, включающего народно-поэтические, фольклорные и библейские мотивы. Писатель еще раз возвращается к теме *последнего срока* (ключевой для повести *Последний срок*, 1970), но здесь этот срок связан с последними месяцами жизни обитателей деревни-острова перед его затоплением в связи со строительством электростанции на Ангаре. По замыслу автора достаточно рядовое для российской действительности событие получает новое этико-философское осмысление, преломляясь через эсхатологическую библейскую модель конца света (ср. отсылки к библейским мотивам: *потоп*, *все сгнуло в кромешной тьме тумана* и др.). Прозаик прибегает и к глубинным фольклорным параллелям, передавая народные представления о *конечном сроке* с типичной картиной хаоса и разрушения *своего мира* под влиянием *чужих сил*, вторгшихся в его пределы.

В традиционной народно-христианской культуре этот период „безвременья” воссоздавался в ритуале ряжения², древняя обрядность которого воспринималась как бесовское, кощунственно-опасное действо³. Анализируя портретные характеристики персонажей повести, замечаем, что вполне „реалистические” по характеру зарисовки содержат ряд выразительных деталей с проекцией на второй – ассоциативно-символический – план. Ключевые слова (ср. отсылку к типичным для святочных ряжений персонажам *черт*, *медведь*, *цыган*, *ворон* и др.), взятые в совокупности, выводят за рамки „реального” к оценочно-символическому его осмыслению. „Звериные” или „бесовские” уподобления „отмечают” всех отрицательных героев повести, являя „своего рода

² А. К. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, Санкт-Петербург 1993, с. 124, 128, 130, 133; М. М. Валенцова, Л.Н. Виноградова, *Ряжение*, [в:] *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва 1995, с. 343–345.

³ В. Я. Пропп, *Русские аграрные праздники*, Ленинград 1963, с. 111.

парад представителей чужого мира”⁴. Эти „чужие” для обитателей деревни люди становятся земным, отнюдь не мистическим, а вполне реальным воплощением некоей „нечистой силы”, вызвавшей в жизни жителей острова перемены и потрясения, которые в конечном итоге привели к содеянному самими людьми „концу света” – гибели Матёры, модели мира в повести В. Распутина.

Можно говорить о своеобразном преломлении темы „бесовства”, актуальной в русской литературе с момента ее зарождения. В повести *Прощание с Матёрой* ее трактовка испытывает влияние не только традиций древнерусской литературы, отразившей во многом народное мироощущение, но, несомненно, и *Бесов* Ф. М. Достоевского, произведения, которое сибирский прозаик выделял из ряда многих других⁵. Как и для Достоевского, исходным для Распутина становится мотив потери нравственных критериев в обществе, вымывание из жизни *духовности*⁶.

1.2. Возникает вопрос, насколько приближен к читателю иной языковой культуры концептуально значимый авторский план с его ассоциативно-смысловой насыщенностью, характерной для русского языка, всегда ли читатель переводного произведения в полной мере осознает „свернутую” в виде понятийных, визуальных и прочих „прецедентных” образов информацию?

Интерпретация подобного типа произведений опирается на особые „правила чтения”. Автор использует способность единиц языка порождать ассоциативные и коннотативные значения в контексте предложенной автором модели мира, поэтому интерпретатору важно определить те „точки” – слова, в которых сходятся реальный и притчевый планы, происходит „переключение” ассоциативных линий. Обнаружение подобных слов затруд-

⁴ А. К. Байбурин, *Ритуал...*, с. 133.

⁵ В. Распутин, *Право писать*, „Радуга” 1980, № 2, с. 174.

⁶ Ср.: „Бесы” в романе Ф. М. Достоевского – это художественный образ, „означающий сбив и утрату нравственных ориентиров в мире, образ вражды к совести – культуре – жизни, образ смертельно опасной духовно-нравственной эпидемии” (Ю. Карякин, *Достоевский и канун XXI века*, Москва 1989, с. 234).

нено, поскольку единицы авторского лексикона, являясь знаками определенной историко-культурной парадигмы, выступают в своем чисто номинативном применении. Известно, что слова-концепты народной духовной культуры, обладая высокой степенью семиотичности, не составляют особого языкового пласта⁷, а словари далеко не всегда отражают своеобразный „духовный” потенциал слова с тем или иным набором ассоциаций, который был востребован писателем.

Далее важно разглядеть всю цепочку опорных слов и выражений, составляющих матрицу концептуально значимого для автора ассоциативно-символического плана. Поверхностный слой текста без выявления „сетки” глубинных координат не дает представления о ассоциативно-символической емкости выбранных автором единиц, которые:

1. воссоздают „предметные” явления внешнего мира во всей их реалистичности;
2. выступают в качестве „указателя-символа”, раскрывающегося в случае расшифровки предложенных автором правил организации образно-смыслового целого.

В рамках данной статьи, рассматривая приемы, к которым прибегает В. Распутин для воссоздания не просто *чужого*, но *чужого бесовского мира*, ставим задачу выявить ассоциативно-символический потенциал таких выбранных писателем, как *цыган*, *цыганский*, *цыганское солнце*, а также соотносимых с ними прилагательных *черный*⁸, *блажной*⁹ и др. в повестях В. Распутина.

⁷ С. Е. Никитина, *О концептуальном анализе в народной культуре*, [в:] *Логический анализ языка: Культурные концепты*, Москва 1991, с. 117–123.

⁸ Ср.: Т. А. Милютина, *Прилагательные «голый-кудрявый», «черный-(красный)», «темный» в портретных характеристиках повести В. Распутина «Последний срок»*, [в:] *Материалы научных трудов филологического факультета (Февральские чтения)*, Сыктывкар 1966, с. 118–124.

⁹ См.: Т. А. Милютина, *Библеизмы с корнем «благ-/блаж-» в повестях В. Распутина и их чешские аналоги*, [в:] *II Славистические чтения памяти проф. П. А. Дмитриева и проф. Г. И. Сафронова. Материалы международной*

2.0. Обратимся к схеме, по которой осуществляется концентрация признаков, создающая в конечном итоге ассоциативно-оценочный ореол слова-образа, отражающий народно-этическую систему ценностей.

2.1. *Оценочность* писателя выражена в портретных характеристиках. *Чужим* для коренных обитателей Матёры является „товарищ Жук”, представитель официальной власти, ответственный за „зону затопления”. Авторские проекции в описании внешности этого персонажа связаны прежде всего с потенциалом слов *цыган* и его производными, *цыганский*, имеющих религиозно-мифологическую мотивацию, не в полной степени осознаваемую современным языком¹⁰.

Традиционное народное сознание изображает представителей *нечистого света* (а) в облике иноверца (*турка, арапа, цыгана* и т.п.)¹¹.

Фрагмент 1: [...] незнакомый, конторского вида мужчина в соломенной шляпе и с цыганистым лицом.; Вид у него был замотанный, усталый, черное цыганское лицо посерело (с. 178/203/20); [мужики, ведущие очистку затопляемой территории – Т.М.] — протолкались к цыганистому (с. 177)¹².

научной конференции. Санкт-Петербург, 12–14 сентября 2000 г., Санкт-Петербург 2001, с. 52–55.

¹⁰ И. В. Кузнецова, *Религиозно-мифологический подтекст славянских устойчивых сравнений с этнонимами*, [в:] *Frazeologia a religia. Tezy referatów międzynarodowego sympozjum naukowego, Opole, 4–6 września 1996*, red. W. Chlebda i S. Kochman, Opole 1996, с. 40.

¹¹ А. К. Байбурун, *Ритуал...*, с. 132; М. М. Валенцова, Л.Н. Виноградова, *Ряжение...*, с. 344.

¹² В. Г. Распутин, *Последний срок. Прощание с Матёрой. Пожар. Повести*, Современник, Москва 1991. Перевод на чешский язык выполнен: Valentin Rasputin, *Poslední lhůta. Loučení, přel.* Dagmar Šlampová, Lidové nakladatelství, Praha 1981. Перевод на польский язык выполнен: Walentin Rasputin, *Pożegnanie z Matiorą, przekł.* Jerzy Litwiniuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985. В скобках после цитаты здесь и далее приводятся страницы указанных изданий соответственно на русском, чешском или польском языках.

Опираясь на знаковый характер „устной традиционной культуры, для которой типично единое и общее поле значений”¹³, автор ставит их в ряд с прилагательным *черный*. Известно, что к устойчивым элементам в изображении *беса*, главного представителя отрицательного мира, традиционно относится (b) черно-красная („адская”) цветовая гамма, отсутствие или, наоборот, наличие, (c) обильного волосяного покрова¹⁴, взъерошенные волосы¹⁵ (как вариант – *буйные волнистые волосы*). Подмечено, что подобные детали использовал Л. Н. Толстой в изображении Анны Карениной¹⁶.

Накоплению ассоциативно-семантического потенциала способствует и то, что (d) фамилией персонажа выступает слово *жук*. По признаку внешней характеристики этноним в сравнительной конструкции *Как цыган черный* вполне заменим на *жук*: *Как жук черный* (‘обычно о смуглом и черноволосом человеке’)¹⁷. Однако у автора была возможность актуализировать отрицательный заряд лексемы, поскольку в говорах она имеет два переносных значения: не только ‘смуглый, черноволосый’, но и ‘пронырливый, жуликоватый’ человек¹⁸.

¹³ А. К. Байбурин, *Ритуал...*, с. 11.

¹⁴ См.: Н. И. Толстой, *Из заметок по славянской демонологии 2. Каков облик дьявольский?*, [в:] *Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX в.*, Москва 1976, с. 304; В. Я. Петрухин, *Чёрт*, [в:] *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва 1995, с. 391.

¹⁵ В. П. Даркевич, *Народная культура средневековья. Светская и праздничная жизнь в искусстве XI-XVI вв.*, Наука, Москва 1988, с. 200.

¹⁶ А. Г. Градецкая, *Агиографические прообразы в «Анне Карениной» (жития блудниц и любодеец и сюжетная линия главной героини романа)*, [в:] *ТОДРЛ, XLVIII*, Санкт-Петербург 1993, с. 433–445.

¹⁷ Л. А. Лебедева, *Устойчивые сравнения русского языка. Тематический словарь*, Краснодар 1998, с. 33.

¹⁸ Ю. И. Чайкина, *Проблемы реконструкции лексики старорусского языка (на местном ономастическом материале письменных источников XVI-XVII вв.)*, [в:] *История русского слова: проблемы номинации и семантики. Межвуз. сб. науч. тр.* Вологда 1991, с. 40.

Отметим, что в важных для авторской концепции фрагментах писатель прибегает к концентрации знаковых деталей, см. зарисовку, в которой отсылкой к *бесовской* парадигме выступают подчеркнутые обороты:

Фрагмент 2: Шляпа у Жука съехала на бок, открыв черные как смоль и кудрявые волосы, так что сходство с цыганом стало еще большим, – казалось вот-вот он не выдержит и по-цыгански с гиком подпрыгнув, начнет налево и направо лопотать по-своему, отбиваясь сразу от всех (с. 179).

Знаком *бесовского* в данном портрете выступают не только *чернота* и *кудрявость* (а, b) в сочетании с таким „чертовским” атрибутом, как *смола*. В качестве дополнительного штриха можно рассматривать и такую деталь, как приписываемую персонажу тип поведения (е), который традиционное народное сознание связывает с дьявольским началом. Представителей *иного мира* выдают резкие и быстрые движения, кривлянье и дергание, бурное проявление эмоций (в противовес степенности, сдержанной пластике движений, торжественности позы, величавому передвижению)¹⁹. *Скачущими в толпе* предстают перед блаженным, наделенным даром видеть духов „чувственными очами”, слуги князя зла в одном из эпизодов распространенного на Руси Жития Св. Нифонта²⁰. С представлением, что пляшут и хохочут бесы связан бытующий в русском языке оборот *как черт скакать* (*Прост.*), служащий в настоящее время неодобрительной оценкой²¹.

Как видим, для формирования необходимого аксиологического ореола вокруг ключевого слова-образа в портретных зарисов-

¹⁹ См: А. К. Байбурин, А. Л. Топорков, *У истоков этикета: Этнографические очерки*, Ленинград 1990, с. 67.

²⁰ В. П. Даркевич, *Народная культура...*, с. 201.

²¹ Л. А. Лебедева, *Устойчивые...*, с. 98. Косвенно на эту черту поведения указывает отмечаемое Вл. Далем значение глагола *сатанеть* ‘танцевать, плясать’ с пометой „раскольн.”. Показательно, что подобное восприятие характерно для старообрядческой – XIX в. (Вл. Даль), „деревенской” – в наше время (Ф. Абрамов – Л. А. Лебедева) аудитории.

ках задействован целый ряд прецедентных для русского языкового сознания сигналов (см. а, b, с, d, e).

2.2. В повести *Прощание с Матррой* оппозиция *свой* и *чужой* маркирует не только сферу человеческих отношений. „Своим”, „земным”, „человеческим” представляется обитателям деревни пространство Матёры, в то время как новый поселок за рекой, построенный для жителей затопленного острова, мыслится как „чужие” (и даже потусторонние) земли. И снова определенная роль в создании подобного оценочного восприятия отводится лексемам с корнесловом *-цыган-*.

Фрагмент 3: Для куриц, кстати, есть закуток, есть закуток для свиньи, а стайки для коровы нет, и места, чтобы поставить ее, тоже нет. Один цыган, говорят, ухитрился и где-то все-таки поставил, но пришли из поселкового совета и сказали: нельзя, уберите, это вам не цыганская вольница, а поселок городского типа, где все должно быть под одну линейку. Про цыгана Дарья не очень верила: откуда у цыгана корова? Сроду они не занимались этой скотиной, брезговали даже воровать ее, вечно возжались с конями. Из цыгана скотник как из волка пастух. Но рассказывали почему-то именно про цыгана – (с. 197).

На „реальном” плане повествования в рассуждениях главной героини видим прежде всего недоумение по поводу *абсурдности* мироустройства предлагаемого матёринцам места проживания. Если же рассматривать этот фрагмент в свете традиционной культуры в ряду других словоупотреблений писателя, прежде всего важной для повести оппозиции „живой : мертвый”²², то выявляется явная авторская оценочность данного описания с аллюзией на фольклорные представления о ‘том свете’, который „характеризуется принципиальной „вывернутостью” по отношению к миру посюстороннему”²³. Можно допустить, что автор в целом

²² См.: Т. А. Милютина, *О некоторых особенностях словоупотребления в повести В. Распутина «Прощание с Матерой» в свете традиционной культуры*, „Rossica Olomucensia” XXXV [za rok 1996], 1998, s. 15–23.

²³ См.: Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, *Новые аспекты изучения культуры Древней Руси*, „Вопросы литературы” 1977, № 3, с. 156.

ряде употреблений стремится „актуализировать” в сознании читателя окказиональный, по сути, авторский, не регистрируемый словарями для лексемы *цыган* оттенок ‘относящийся к чужому’ → ‘иному’ → ‘потустороннему миру’.

2.3. Примером такого употребления можно считать фразеологизм *цыганское солнце* в одной из финальных сцен повести. Этот оборот входит в описание последней перед *потопом* ночи.

Фрагмент 4: Солнце зашло, в курятнике [бараке, в котором жил Богодул] быстро темнело... (с. 319/363/174).

Причесали Матеру. Съехали с нее последние люди, которым жить дальше, ушел свет, и, чудилось, все – никто не приедет и свет не вернется, а их, прилипших к Матере, так и понесет в темноте куда-то, так и понесет, покуда одним разом для всех не пробьет последний час... (с. 320).

Скоро чуть посветлело, выявились стены, и Богодул доложил:

– Цыганско сонце, кур-рва! (с. 321).

Само по себе употребление оборота *цыганское солнце* не кажется необычным, – известен ряд схожих народных выражений для обозначения ночного светила – луны²⁴. Распутинский вариант соотносится с достаточно распространенным диалектным фразеологизмом *цыганское солнышко*, отмеченным И. А. Подюковым как пермский и сибирский²⁵. По мнению пермского исследователя, в эпитетах, „оценочно характеризующих Луну как солнце”, „активизируется идея светила тех, кто бродяжит, акти-

²⁴ В историко-этимологическом справочнике русской фразеологии выражение *цыганское (казачье) солнышко* зафиксировано как народное название луны: „Луна – спутник вольного казачества в набегах, бурлаков, цыган и казанских воров, известных в XIX в. своей дерзостью, – словом, луна – это второе солнце, только светящее холодным светом: ведь и по луне легко ориентироваться и во времени и в пространстве” (А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова, *Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник*, Фолио-Пресс, Санкт-Петербург 1998, с. 540–541).

²⁵ Н. А. Подюков, *Народная фразеология в зеркале народной культуры*, Пермь 1990, с. 28.

вен ночью”: *солнце мошенников, солнце пастухов, солнце дураков* (сюда можно отнести и выражение *волчье солнце*, представленное в языке „блатных”). При этом возможно также, считает ученый, проявление „насмешки” над географическими соседями, если исходить из „отсылки на стороны горизонта, где обычно появляется Луна”, ср.: *гамбургское солнце, шведское солнце*²⁶. В этот ряд встает и наше *цыганское солнышко*. Полагаем однако, что для В. Распутина в этом сочетании определяющим является, по-видимому, не столько география восхода луны, сколько возможность углубления смысловой перспективы оборота за счет обращения к более древнему пониманию *чужести*. Актуализация в контексте повести значения ‘этнически чужой’ как *относящийся к не своему, иному (потустороннему) миру* во фразеологическом обороте происходит однако вследствие обращения к мифологической составляющей второго компонента фразеологизма. Высвечивание признака *светило иного (загробного) мира* становится возможным благодаря присутствию в традиционном сознании восприятия полнолуния и лунного света как некоего зловещего знака смерти, небытия²⁷. В повести В. Распутина эта ассоциативная связь находит подтверждение в описании лунной ночи, передающем предчувствия Дарьи незадолго до затопления Матёры:

Фрагмент 5: Стало еще светлей и беспокойней – вышла в окно л у н а. ... Чтобы перебить в себе какое-то давящее, неизвестно с чего взявшееся удушливое беспокойство, Дарье захотелось встать – ...она... сошла по голбцу на пол и приблизилась к окну. Пол-ограды было залито ярким и полным лунным светом, деревянные мостки у крыльца купались в нем, как в воде; пол-ограды лежало в тяжелой, сплошной тени от амбаров. „К а к в а р е н ы й”, – вздрогнув, подумала Дарья о лунном свете и отвернулась от окна. (с. 288).

Актуального для семантического поля смерти признак в приведенном контексте реализуется благодаря сравнению *как варены й* –

²⁶ Н. А. Подюков, *Народная фразеология...*, с. 29.

²⁷ Там же; См. также: С. М. Толстая, *Луна*, [в:] *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва 1995, с. 245.

ный – не живой, т. е. ‘относящийся к мертвому миру’. Однако в данном фрагменте передано только предчувствие, психическое состояние героини (дано в сравнении) накануне *затона*, в то время как реплику *цыганско солнце* в устах Богодула можно воспринимать и как констатацию свершившегося – наступления конечного срока для героев повести.

2.3.1. Какие детали позволяют прочитывать фразеологизм *цыганское солнце* как знаковый, отнесённый к сакральной парадигме? Для подобной интерпретации важно, (1) то, что реплику *цыганско солнце* произносит Богодул, *блажной*, как его называют в повести. Именно этому герою дано право быть вестником „судьбоносных” событий, именно он называет все „своими именами”, вскрывая настоящую, сакральную суть происходящего, поскольку ему дано *предчувствие или предвидение, свойственное Божьим людям* (Даль 4, стб. 1550). Неслучайно именно ему принадлежит библейское определение того, что ожидает Матеру, – *потоп*, в то время как в языке официальных лиц или в нейтральном повествовании предстоящее событие именуется *затоплением*, а главная героиня Дарья, деревенская старуха, говорит о „затопе”.

Восстановлению необходимого ассоциативно-смыслового фона способствуют, в частности, такие художественные детали:

1. Человек „не от мира сего”: Богодул – пришлый, странник, что было одним из характерных черт юродивого. Ю. М. Лотман (ссылаясь в свою очередь на известное исследование А. М. Панченко) отмечает, что „среди русских юродивых значительное место занимали пришельцы с Запада...”. В этом факте важна особенность, подмеченная ученым, – юродивый – это *чужак, часто иностранец, всегда пришелец*, то есть человек *не от мира сего*²⁸. По повести, этот „приблудившийся из чужих краев старик ... выдавал себя за поляка” (с. 165).

²⁸ См.: Ю. М. Лотман, *Культура и взрыв*, Издательская группа „Прогресс”, Москва 1992, с. 129–130.

2. Для этого персонажа характерна „перевернутость”: В общении Богодула с окружающими прослеживается типичное для юродивого поведение „наоборот”, когда „смирив себя, святой” реализует „поведение худшего из грешников”. Это та мера праведности, которая „для внешнего наблюдателя” облечена в формы предельно неправильного поведения²⁹ (в повести находим ряд „знаковых” проявлений подобного неправильного поведения).

Кроме того, (2) оборот *цыганское солнце* включен в цепочку рассеянных по тексту повести знаковых элементов с *двойной* (т. е. не только событийно-бытовой, но и ассоциативно-символической) *отнесенностью*. Назовем лишь некоторые из них: *ушел свет – непроглядный свет* → *крошная тьма*³⁰; *помчало в тартарары* → *понесет в темноте куда-то; преисподняя* → *слепо и исподно* и др. Все они входит в сеть дистанционных повторов, играющих важную роль в создании подтекста, создавая своеобразную „переключку” перифраз, объединяющих схожие по смыслу фрагменты и сценки.

3.1. Мы рассмотрели лишь некоторые примеры конденсации символического содержания повести через ассоциативно-оценочный потенциал фольклорных образов и ситуаций. Отметим, что в переводах, выполненных Дагмар Шламповой (чешский язык) и Ежи Литвинюком (польский) событийно-бытовой ряд отображен полно, для данных фрагментов характерен практически дословный перевод (ср. ниже фрагменты 1–2). Это связано с тем, что в рассматриваемых славянских языках, по данным толковых и фразеологических словарей, совпадает *цветовой при-*

²⁹ См.: Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, *Новые аспекты...*, с. 163; Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, *«Смеховой мир» Древней Руси*, Ленинград 1976.

³⁰ О библеизме *крошная тьма* см.: Т. А. Милютина, *Христианские реминисценции в повести В. Распутина «Прощание с Матёрой» как проблема перевода*, [в:] *Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов*, Петрополис, Санкт-Петербург 1965, с. 127–136.

znak, sluzajicij osnovoj dlia razvitiia obobscenno-simvoličeskogo značeniia v povesti V. Rasputina, sr.: *kak cygan černyj, kak u cygana černyj – byt (černyj/snědý/vypadat jako cikán/cikánka)*³¹ v češskom jazyke ili *czarny jak cygan* v pol'skom³².

Фрагмент 1: [...] *neznamý muž úřednického zevnějšku, v slamáku, s cikánským obličejem; – prodrali se k muži, připomínajícího cikána; Vypadal utrápeně a unaveně, snědý cikánský obličej mu zpopelavěl* (c. 203).

[...] *nieznajomy o wyglądzie urzednika w słomianym kapeluszu i o cygańskiej twarz; przepchali się do owego Cygana; Wyglądał na znużonego i niedospałego, poszarzało mu czarne, cygańskie oblicze* (c. 20).

Фрагмент 2: *Klobouk mu sjel na stranu a odhalil černé kudrnaté vlasy, takže ještě víc připomínal cikána – zdálo se, že se užž neovládne, po cikánsku zavýskne, poskočí a začne nalevo napravo repetit tou svou hatmatilkou a hned bude mít pokoj ode všech* (c. 205).

Kapelusz zjechał mu na bok, odsłonił czarne kędzierzawe włosy, tak że podobieństwo do Cygana jeszcze się wzmogło – wydawało się, że już za chwilę nie wytrzyma i po cygańsku, z pohukiwaniem, podskoczy i zacznie na lewo i na prawo belkotać po swojemu, opędzając się od wszystkich naraz (c. 22).

Не является проблемным и перевод следующих фрагментов (3–4), если говорить о передаче чисто „информативного” содержания на „реальном” плане повествования.

Фрагмент 3: [...] *u domu je něco jako kurník pro slepice, chlívek pro prasata, ale pro krávu nic, a také není místo, kam by se dal chlév postavit.*

Říká se, že jeden cikán na to vyzrál a přece jenom chlév někde postavil. Přišli za ním z místního sovětu a řekli: to nejde, to musí pryč, tady není cikánský tábor, ale sídliště městského typu kde má být všecko podle jednotného plánu. Té historce s cikánem Darja moc nevěřila. Kde by cikán vzal krávu? Nikdy v životě se o tato dobytčata nezajímali, krávy dokonce ani nekradli, bylo to pod jejich důstojnost, odjakživa chovali koně. Z cikána byl kravař jako z kozla zahradník Ale povídalo se to zrovna o cikánovi (c. 225).

Dla kur zreszta jest kurniczek, jest chlewek dla świni, ale nie ma obórki dla krowy

³¹ *Slovník české frazeologie a idiomatiky. Přirovnání*, red. Fr. Čermák, J. Hronek, J. Machač, Academia, Praha 1983, c. 61–62.

³² S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, t. 1, s. 149.

i miejsca, by ją postawić, też nie ma. Powiadają, że jakiś Cygan się uchytrył i gdzieś jednak sklecił obórkę, ale przyszły doń z rady osiedłowej i powiedzieli, że nie wolno, żeby uprzął, bo to nie obóz cygański, ale osiedle typu miejskiego, gdzie wszystko musi być pod sznurek. Daria niezbyt wierzyła w tego Cygana: skąd Cygan mógł mieć krowę? Od niepamięci nie zajmował się tym bydelkiem, brzydili się nawet kraść je, ustawicznie z końmi się wodzili. Z Cygana taki skotarek jak z wilka pastuch. Ale nie wiadomo dlaczego opowiadano właśnie o Cyganie (c. 42).

Нет затруднений и в переводе фразеологизма *цыганское солнце, оборот* передается свободным сочетанием, из контекста же понятно, что речь идет о луне.

Фрагмент 4: Slunce zapadlo, v kurníku se rychle setmělo. [...] Matora osiřela. Opustili ji poslední z těch, kdo budou žít dál, zmizelo světlo a zdálo se, že je všemu konec – nikdo už nepřijede, světlo se nevrátí, a oni, co přilnuli k Matoře, budou kamsi unášeni v tmách, budou unášeni, dokud jim všem neuhodí poslední hodinka. [...] Brzy tma trochu zešedla, stěny prosvětly a Bohovan ohlásil:

– C i g á n s k é s l u n k o , k u r r v a (c. 364).

Słońce zaszło, w kurníku rychło się ściemniało [...]. Przyglądano Maiorę. Zjechali z niej ostatni ludzie, którzy mają żyć dalej, znikło światło, i zdawało się, że to koniec – nikt nie przyjedzie i światło nie wróci, ich zasię, przyklejonych do Matiory, tak to poniesie gdzieś w ciemności, aż za jednym razem dla wszystkich wybije ostatnia godzina. [...] Wkrótce nieco pojaśniało, wyłoniły się ściany i Bogoduł zameldował :

– C y g a ń s k i e s ł o ń c e , K u r r w a ! (c. 175).

Вместе с тем, трудно судить, насколько доступен чешскому и польскому читателю второй, символический план повести. Если для польского перевода характерно сохранение многих значимых для автора деталей, которые могли бы служить основой для символического осмысления повести, то перевод фрагмента 5 на чешский язык показывает, что аллюзию *не «живой» (как вареный)*, т. е. ‘относящийся к „мертвому” миру’ переводчик просто не была замечает ! Фраза *«Как вареный», – вздрогнув, подумала Дарья о лунном свете и отвернулась от окна* по-чешски (в обратном переводе) передана как *«Все напрасно!»*, – *подумала Дарья о лунном свете, вздрогнула и отвернулась от окна*. Мотивировку замены сравнения „как вареный” на слово „напрасно” в переводе Дагмар Шламповой можно объяснить, по-видимо-

му, как оценку ситуации в целом, которую переводчик приписывает старухе, но в любом случае она не дает выхода на символический авторский план повествования.

Фрагмент 5: Noc prosvětlela a zneklidněla ještě více – do okna zasvítíl měsíc... Darja dostala chut vstát, aby v sobě přehlušila tísnivý, bůhvídkud pramenící svíravý neklid – a přestože věděla, že to není k ničemu, tak silně po tom zatoužila, tak jí to připadalo nezbytné, že chvatně spustila nohy..., slezla po výstupku na podlahu a přistoupila k oknu. Půlka plotu byla zalita jasným a bledým měsícem, dřevěné lávky na zápraží se v něm koupaly jako ve vodě; půlka plotu ležela v černém, plném stínu sýpek. „To je ale n a n i c o v a t é”, pomyslíla si Darja o měsíčním světle a zachvěla se a odvrátila od okna (c. 328).

Zrobiło się jeszczе jaśniej i niespokojniej – za oknem wzeszedł księżyc... Daria chcąc przerwać w sobie jakiś dławiący i niewiadomo skąd przychoǳący duszny niepokój zapagnęła wstać – i tak się jej tego zachciało, na tyle zdało się to jej konieczne, aż wiedząc, że nie ma po co, mimo to śpiesznie ... zesłała po przegródce na podłogę i zbliżyła się do okna. Zagroda do połowy zalana była jaskrawym i obfitym światłem księżycа, drewniane poręczе ganku kąpały się w nim jak w wodzie; druga połowa leżała w ciężkim, gęstym cieniu stodoły. Daria drgnęła. „N i c z y m u g o t o w a n e” – pomyślała o świetle księżycа i odwróciła się od okna (c. 140).

3.2. Подчеркнем, что *негативная* оценочность в отношении *цыгана* на эксплицитном уровне в повести отсутствует. Общей негативной характеристикой в рассматриваемых языках является мотив *обмана*, ср. у Вл. Даля: *Цыгану без обману дня не прожить*; *Цыган раз на веку правду скажет, да и то покается*; оборот чешского языка *lhát jako síkán* (*врать/лгать как цыган*); невозможность доверять цыгану – обманет в польском: *ńwiadczy sík cugan cuganet* (*клянется цыган цыганом*) и ряд др. Небольшие расхождения, которые имеются в наборе ассоциативных оценочных признаков „этнического образа” *цыгана*: *цыган*, *цыганский* (*цыганистый*), *цыганищина*³³ и др. однокорневых слов в рассматриваемых славянских языках, не релевантны для повести В. Распутина. В чешском языке фиксируются обороты *грязный как цыган*, *оборванный как цыган*; *курит*; *крадет как цыган*. Если гово-

³³ См., напр., *Словарь современного русского литературного языка*, Ленинград 1965, т. 17, стб. 723–726.

речь о польском, то и здесь выделяется несколько иной набор признаков: беззаботная жизнь цыгана (*жить одним днем – żyć z dnia na dzień*), и некоторые другие³⁴.

3.3. Мы сталкиваемся с одним из примеров *ограниченной переводимости*. По-видимому, можно говорить об явлении безэквивалентности на уровне отдельного значения или даже оттенка значения, когда речь идет смысловой наполняемости данных генетически родственных слов. Можно сделать осторожное предположение, что анализ словоупотребления лексемы в повести, в частности, фразеологизма *цыганское солнце*, указывает на более древние истоки этого оборота. Возможно, речь идет о закономерности, отмечаемой исследователями: в случае, когда фразеологическая единица, восходит к мифологическим представлениям, их забвение ведет к демотивации³⁵ исходного значения, к его переосмыслению. Возможно, автор опирается на оттенки, не всегда фиксируемые словарями, но сохраняемые языковым сознанием (в локальных языковых сообществах)? Поэтому полагаем, что полезна любая фиксация индивидуально-авторских употреблений, в частности, при обращении к литературе региональной. Сбор информации, в том числе и фиксирующей подобные индивидуально-авторские употребления, может быть полезной для пополнения копилки наших знаний, стать подспорьем при „распредмечивании” культурно-исторического национального опыта, аккумулированного в слове.

³⁴ См., в частности, библиографию в работе: I. Seifert, *Wizerunek Cygana w polskich przysłowiach i jego historyczno-kulturowe uwarunkowanie*, „Rozprawy Komisji Językowej” XXVII, [Wrocław] 2001, s. 91–103; *Inny słownik języka polskiego*, red. Mirosław Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 208.

³⁵ Н. М. Кабанова, *Роль мифологических представлений в создании устойчивых сравнений семантической группы ‘очень здоровый, крепкий’*, [в:] *Frazeologia a religia. Tezy referatów międzynarodowego sympozjum naukowego. Opole*,