

---

# МАТЕРИАЛЫ III МЕЖДУНАРОДНОГО СИМПОЗИУМА «РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ В МИРОВОМ КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ»

## I

И.А. Есаулов

### РОДНОЕ КАК ВСЕЛЕНСКОЕ В НАЦИОНАЛЬНОМ ОБРАЗЕ МИРА: ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ И «РУССКАЯ ИДЕЯ»

С методологической отчетливостью проблема, вынесенная в название моей работы, была впервые поставлена Вяч. Ивановым в его работе 1909 г. «О русской идее», где русский поэт прямо назвал всенародную веру в Воскресение Христа, а также «категорический постулат воскресения» русской национальной идеей<sup>1</sup>. В 1918 г. в статье «Наш язык» тот же автор утверждал: «Духовно существует Россия. Она задумана в мысли Божией. Разрушить замысел Божий не в силах злой человеческий произвол»<sup>2</sup>. Свидетельством этого особого статуса существования России являлся для Иванова само русское Слово, наш язык.

Язык, по Иванову, это особый *дар*, «уготованный Провидением народу нашему». Будучи благодатным уже при рождении он был вторично облагодетельствован, как выражается Иванов, «таинственным крещением в животворных струях языка церковно-славянского». Эта церковно-славянская речь стала живым слепком «божественной эллинской речи». Ясно, что Иванов говорит не о великорусском, а о русском языке.

Русский язык двуипостасный. Родное в нем *срослось*, по Иванову, с глаголами церкви. И именно эта вторая ипостась русского языка позволяет говорить о преемстве православного предания, преемстве *эллинизма*. Именно церковно-славянская ипостась придает русскому языку его вселенское, всечеловеческое значение. Подобно митрополиту Илариону, который в первом же ори-

гинальном произведении русской словесности властно заявляет о единстве с христианским миром, Иванов замечает: «...уже не варвары мы». Мы не варвары, потому что мы – христиане.

Эллинское предание, звучащее в церковно-славянской ипостаси русского языка, позволило этому языку *преодолеть* свой племенной характер, как выражается Иванов, «выступить из своих широких, но все же исторически замкнутых берегов» и обрести «сверхнациональный статус». Весьма существенно, что речь идет не просто о каком-то сверхнациональном проекте, но именно о «религиозном вселенском деле». Ясно, что это православное дело, но не дело узконациональное.

Именно по этой причине Иванов резко отрицательно отзывается о насильственном обмирщении языка в революционное время. Он возмущен попытками сузить вселенский характер русского языка до какой-то утилитарной коммуникативной функции. Я бы хотел обратить внимание, что это обрезание православного компонента, иными словами, насильственная русификация русского же языка для Иванова находится в одном ряду с насильственной украинизацией. По словам выдающегося филолога, «кустари украинской словесности хватают пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковно-славянские». Это вытеснение трактуется Ивановым как «преобразование в самостоятельную молвь наречия»: конечно, для него, безусловно, наречия русского языка. Эта украинская кустарщина и русский провинциализм подобны друг другу в качестве оскотления и затем разделения единого великого языка.

Отделение «русскости» от «православности» неизбежно ведет к отказу от вселенскости в пользу провинциализма, кустарности – это варваризация русского языка, переход к дохристианскому, т.е. дикому состоянию. Оскотление русского языка путем обрезания церковно-славянского элемента в нем означает отказ от почти тысячелетней православной культуры, означает возвращение к чисто племенной специфике, это даже не отказ от вселенского в пользу родного, но деформация родного.

Не будем забывать, что сам Вяч. Иванов, рассуждая о родном и вселенском, был вдохновлен творчеством Ф.М. Достоевского, которое глубинно укоренено в тысячелетии существования русской христианской культуры. Рассмотрим с этой точки зрения

лишь один эпизод романного мира Достоевского, который хотя и не затрагивался самим Вяч. Ивановым, но представляется весьма характерным.

В романе «Идиот» Мышкин рассказывает Лизавете Прокофьевне и ее дочерям о своем отъезде из России. «Когда меня везли из России... Больше двух или трех идей последовательно я не мог связать сряду <...> Помню: грусть во сне была нестерпимая, мне даже хотелось плакать; я всё удивлялся и беспокоился: ужасно на меня подействовало, что всё это *чужое* (курсив Достоевского. – И.Е.), это я понял. Чужое меня убивало. Совершенно пробудился я от этого мрака, помню я, вечером, в Базеле, при въезде в Швейцарию, и меня разбудил крик осла на городском рынке. Осёл ужасно поразил меня и необыкновенно почему-то мне понравился, а с тем вместе вдруг в моей голове как бы всё прояснело»<sup>3</sup>. Исследователи уже обращали внимание на звенья *въезд в город / осёл*, отсылающие читателя к евангельскому эпизоду въезда Христа на осле в Иерусалим. Хотелось бы добавить к этому тот чрезвычайно значимый факт, что посредством неявной евангельской реминисценции происходит и *преодоление того «чужого»*, которое – до этого – «убивало» князя Мышкина.

«Чужое» перестает быть «чужим», так как в нем прозревается, или, лучше сказать, мерцает вселенский евангельский образ – в равной степени *родной* и для России, и для христианского мира в целом: «...и чрез этого осла мне вдруг вся Швейцария стала нравиться, так что совершенно прошла прежняя грусть». Однако это преодоление не изнутри единичного сознания героя, а как результирующее различных сознаний, в итоге чего в горизонт читательских ожиданий и входит евангельская ингредиента. По отдельности же «голоса» героев как бы не могут вместить это вселенское измерение. Хотя герои очень долго рассуждают и высказываются именно об этом осле. Так, для Лизаветы Прокофьевны осел связывается с дохристианскими культурными пластами: «Это ещё в мифологии было», – говорит она; для князя Мышкина осел это «преполезнейшее животное, рабочее, сильное, терпеливое, дешевое, переносливое»; хотя, вместе с тем, «осел добрый и полезный человек». Не будем приводить всех романских контекстов со словом «осел», поскольку уже очевидно главное: положительная евангельская коннотация, связанная с образом осла, рождается не как

прямая экспликация, но погружена в христианский подтекст романа.

Князь Мышкин утверждает, что «ничего-то» в России «прежде не понимал»; но понимание России и приятие России всецело связано с христианской верой, с Христом, – точно так же, как изменение отношения к «чужому» связано с Христом имплицитно.

Четыре встречи, о которых князь Мышкин рассказывает Рогожину, подобны евангельским притчам, лишенным прямой назидательности; это не система богословия, но те духовные столпы, без которых Россия перестает быть Россией, перестает быть христианской страной.

Как известно, князь Мышкин, подобно другим любимым героям Достоевского, отказывается быть Судьей своего ближнего: «Вот иду я да и думаю: нет, этого хриstopродавца подожду еще осудить. Бог ведь знает, что в этих пьяных и слабых сердцах заключается». Зададимся вопросом: когда молодая баба сравнивает материнскую радость от улыбки младенца с радостью Бога от молитвы грешника, почему князь Мышкин называет это сравнение «тонкой и истинно религиозной мыслью», в которой «*сущность христианства разом выразилась*»; «главнейшей мыслью Христовой»? Представляется, именно потому, что через *родное* (русская баба) для него открывается *вселенское* (сущность христианства). Таким образом, действительная ценность «своего» не в том, что оно собственно «свое», национально «свое», а в том, что в нем мерцает эта возможность сопряжения родного и вселенского.

«Русский Бог и Христос» является, с точки зрения автора, не узконациональным племенным божеством, ограниченным земными пределами собственно России, а этот идеальный ориентир связывается с «будущим обновлением *всего человечества* и воскресением его» – в отличие от русского «меча», «насилия» и «варварства».

Родное и вселенское, таким образом, понимаются не как члены бинарной оппозиции, но как дополняющие друг друга параметры, раздельное существование которых, строго говоря, невозможно: в родном уже мерцает вселенский смысл, а осмысление вселенского немислимо без углубленного понимания родного; их взаимодействие порождает особый художественный и философ-

ский эффект и резко расширяет горизонт читателя – вплоть до выхода из собственного художественного мира автора в принципиально незавершимые вселенские просторы христианской традиции.

Развитие гуманитарной мысли в нашей стране, как известно, было насильственно прервано вследствие организационного подавления «идеалистического» инакомыслия. Восторжествовавший марксизм, одним из вариантов применения которого к литературе стала советская ее интерпретация, является лишь частной разновидностью материалистического подхода и материалистического объяснения духовной сферы человеческой деятельности.

С этой точки зрения и «формальный метод» в литературоведении – при всех его несомненных научных достижениях – являлся лишь наиболее радикальным, крайне левым крылом того же марксистского материалистического подхода. Далекое не случайно его определяющее влияние именно в первое – столь же радикальное – десятилетие советской власти, как и последующее постепенное «затухание» этого радикализма в недрах откristаллизовавшейся к тому времени советской гуманитарной науки.

«Борьба» социологического и формалистического крыла в советском литературоведении – это «спор между своими». Не случайно работы «чужих» М.М. Бахтина и А.Ф. Лосева, в различной степени, но наследовавших христианские религиозные традиции в гуманитарной сфере, не имели практически никакого значительного резонанса – помимо карательных оргвыводов.

Таким образом, религиозно-философское направление, чрезвычайно ярко себя проявившее в конце XIX – начале XX в., оказалось практически невостребованным в отечественной гуманитарной мысли – вплоть до конца 80-х годов. В результате некоторые важнейшие проблемы, поставленные русскими писателями, либо сознательно затушевывались, либо сознательно же мистифицировались. В том числе проблема, вынесенная в заглавие предлагаемой работы.

Разграничение *вселенского*, т.е. церковнославянского, восходящего к эллинскому, и *родного*, т.е. собственно русского, возможно только теоретически, в абстракции, только в кабинетах. В жизни это непременно ведет к выпадению из истории. Надо заметить, провинциализм русского языка культивировался в совет-

ское время достаточно недолго. Проекты с латинизацией также были отброшены. Очень скоро русский язык вновь обрел универсальность, не вселенскость, а универсальность, став средством межнационального общения (но именно – *средством*). Как писал наш советский «земшаровец» Михаил Кульчицкий в 40-х годах: «Только советская нация / будет / и только *советской расы* люди». Советской расы люди разговаривают на особом языке – *советском*: «Кто понять не может, / будь глухой – / на *советском языке* / команду – в бой!». В итоге этой новой универсализации церковнославянская ипостась русского языка не просто истончилась, она зачастую обретала чисто негативные коннотации. Например, слово *преподобный* в русской языковой картине мира находится в ореоле *святости*; в переводе же на советский язык это же слово означает глупого, недалекого, странного человека – достаточно хотя бы вспомнить рассказы Шукшина. И именно этот советский жаргон русского языка внедрялся в качестве литературной универсальной нормы.

В итоге этой жаргонизации нашего языка постепенно ослабевала, так сказать, сама его иммунная система и нынешнее его состояние, от невероятного засорения интернациональной лексикой до «языка падонкофф» – является лишь следствием того повреждения двуипостасности, той утраты внутренней формы, о которой предупреждал Вяч. Иванов. Таким образом, жаргонизация русского языка – это вовсе не результат его «естественного» развития, как это пытались представить в нашей филологии, это порча самой его глубинной природы. Стоит только вслушаться в глаголы, которым Иванов передает этот процесс порчи: «Язык наш... кощунственно оскверняют богомерзким бесивом, невероятными, бессмысленными, безликими словообразованиями... хотят его обеднить... его забывают и растеривают... оскопляют и укрощают... ломают... уродуют поступь... подстригают ему крылья».

Не случайно молодой Дмитрий Лихачёв, когда он еще не был кумиром советской образованщины, а был оскорбленным в своих чувствах русским патриотом, в докладе 1928 г. «О старой орфографии», за который и получил тюремное заключение, сделал вывод о ярко выраженном антиправославном подтексте реформы. Новая орфография, как старался показать Лихачёв, «посягнула на самое православное в алфавите...». При этом устроители ломки

русского языка, «они (имя которым – легион) хотят предать забвению ту ненавистную связь, которая существовала когда-то между Византией и Русью, Россией... они пытались... отторгнуть Россию от небесной благодати»<sup>4</sup>.

Однако русская культура может себе в заслугу поставить и *сопротивление* насилию. Одним из ярких свидетельств борьбы является случай Мандельштама.

В статье «О природе слова» в период послереволюционного декларирования разрыва с христианским прошлым России (когда какой-нибудь Осип Бескин мог не без оснований поучать Сергея Есенина и других «русофильствующих»), что «Октябрьская революция – не *русская* революция»<sup>5</sup>) Мандельштам поставил вопрос ни больше ни меньше о *единстве* русской литературы, а также о самом *принципе* ее непрерывности. Именно *эллинизм*, по Мандельштаму, и является этим принципом.

Как известно, эта статья, помимо харьковского издания 1922 г., вышла также на следующий год в Берлине (в Литературном приложении к «Накануне»), где имела уже иное название, которое вполне передает ее концептуальное содержание: «О *внутреннем эллинизме* в русской литературе».

Нелишне напомнить, что для Мандельштама русский язык – «язык эллинистический». «Живые силы эллинской культуры, согласно этой логике, устремились в лоно русской речи, сообщив ей самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения, и *поэтому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью*»<sup>6</sup>.

В отличие от построений Вяч. Иванова, нигде, ни в одном предложении этой статьи, речь не идет о религиозной составляющей этой «самобытной тайны» русского языка. Может даже показаться, что в известных строчках о «домашнем эллинизме» русского языка (где речь идет о печном горшке, ухвате, крынке с молоком, посуде, тепле очага автор сознательно уклоняется от всякой сублимации, от любой символизации – в пользу вещности вещей). Тем более что с неприязнью говорится о «профессиональном символизме» и «лжесимволизме». Однако же обратим внимание на то, что предметы, окружающие человека, втянуты в его, человека, – «*священный круг*». Ссылаясь на Бергсона, Мандельштам говорит о «*веере явлений, освобожденных от временной зависимости*». Он

настаивает не на «эллинизации» русского языка, а на его «внутреннем эллинизме, адекватном духу русского языка». Но что тогда понимается под *духом* языка? И почему этот «дух» языка эллинистичен по своей природе?

Что означают, далее, суждения Мандельштама о *бытийственности* русского языка, которую «можно отождествлять» с его «эллинистической природой»? Что означает предложение: «Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие»?

По-видимому, это слово, которое «есть плоть» и в то же время «событие», не что иное, как Бог, в котором «слово стало плотью». Речь идет о Христе. Именно этот вектор истолкования достаточно темных слов Мандельштама и задан эпиграфом к этой статье из стихотворения Гумилёва «Слово», в котором противопоставлены *мертвые* «слова» (во множественном числе) и «Слово»:

*Но забыли мы, что осиянно  
Только слово средь земных хлопот  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что Слово – это Бог.*

Именно Бог, Христос, – и есть то самое Слово, которое стало «плотью». В черновом варианте стихотворения Гумилёва, который вполне мог быть известен Мандельштаму (1919), «плоть» этого Слова особенно ясно выражена:

*Но живем под голубым окном  
Оттого-то и хотим мы Бога  
Сделать нашим хлебом и вином.*

Однако и те строки *окончательного* варианта стихотворения Гумилёва, которые звучат в эпиграфе к статье Мандельштама, сами по себе знаменательны. Слово как греческий Логос, конечно же, вполне «освобождено от временной зависимости» и образует вокруг себя тот самый, говоря словами Мандельштама, «священный круг», который можно опознать как христоцентризм.

Логос-слово в его новозаветном греческом (т.е. эллинском) смысле, разумеется, не может не нести в себе как раз ту самую «бытийственность», о которой и пишет Мандельштам. «Русский номинализм», о котором говорится в статье, как «представление о



реальности слова», зиждется именно на *Воплощении* в Слове Бога, то есть Христа.

Но из этого вытекает и другое. По-видимому, «слово», о котором говорят и Гумилёв, и Мандельштам, и которое может быть в данном случае передано – согласно «обратному переводу» – именно и только как *логос* – и составляет основу той самой *филологии*, о которой с такой настойчивостью говорится у Мандельштама.

В таком случае, скажем, «филологическая природа души» Розанова, с любовью отмечаемая Мандельштамом, и в целом «филологическая культура», недаром противопоставляются им «литературе». Здесь еще нет позднейшего – из «Четвертой прозы» – выпада против «литературы», фраз о «литературном обрезании» и инвектив, направленных на современное ему «писательство», как особой «расы», «везде и всюду близкой власти, которая отводит ей место в желтых кварталах, как проституткам». Эта самая «литература», по известным словам Мандельштама, «везде и всюду выполняет одно назначение: помогает начальникам держать в повиновении солдат и помогает судьям чинить расправу над обреченными»<sup>7</sup>. Почти исчерпывающая характеристика «литературы» наших «совписов», не постеснявшихся затем, когда это стало выгодно, создать миф о своей мнимой «оппозиционности» советской власти.

Хотя этих обвинений еще нет в статье «О природе слова», но все-таки уже имеется ценностная оппозиция «филологии» и «литературы». В аспекте нашей темы эта оппозиция может быть истолкована как противопоставление не только «дома» и «улицы», «семинария» и «лекции», но и «духа» и «буквы». Я бы настаивал на том, что за этой непримиримой коллизией «филологии» и «литературы» мерцает как раз различие их «внутренних форм», или эйдосов, т.е. «логоса» как слова и «литеры» как «буквы». Это различие так же фундаментально, как и новозаветный вопрос: что для чего существует – суббота для человека или человек для субботы. В одном случае мы имеем дело с отчужденными, т.е. внешними человеку «правилами», в другом случае – с его «внутренней» свободой. Потому так и акцентируется именно «внутренний эллинизм» русского языка, что в нем проявляет себя «свободное подражание Христу», которое, по Мандельштаму, и

является «краеугольным камнем христианской эстетики». Отсюда и убеждение, высказанное в «Слове и культуре», что «теперь всякий культурный человек – христианин»<sup>8</sup>.

Еще один момент, как будто лежащий на поверхности, но по каким-то причинам не часто проговариваемый, хотелось бы подчеркнуть. Я имею в виду особого рода надрывный протест против утилитарного подхода к *языку*. Обращает на себя внимание не абстрактное теоретизирование на тему вредности утилитаризма по отношению к любому языку, вообще языку, языку как таковому. Нет, Мандельштам настаивает на том, что именно *русский* язык противится сведению его к чисто *функциональному*, как бы мы сказали сегодня, предназначению. «Ни один язык не противится сильнее русского языка... прикладному назначению»; «Всяческий утилитаризм есть смертельный грех против эллинистической природы русского языка»<sup>9</sup>. Конечно, с позиции столь ясно выраженной установки, говорить, например, о коммуникативной сущности языка как его якобы основной функции было бы почти непристойным...

Эти утверждения – равно как и представления о бытийственной природе русского языка – созвучны представлениям Вяч. Иванова о том же предмете. Как подчеркивалось выше, сущность русской идеи, согласно Иванову, есть религиозная христианская идея Воскресения, а «уподобление Христу» – «энергия... энергий, живая душа... жизни»<sup>10</sup> народа. Этот *христоцентризм* русской идеи решительно не допускает позднейшие попытки редукции русской соборности до коллективизма, а то и тоталитаризма, предпринимаемые недобросовестными интерпретаторами нашего образа мира. Как раз Иванов совершенно определенно разграничил два противоположных типа человеческой общности, художественно раскрытыми в свое время Достоевским: легион и соборность. Если нехристианский, а затем и открыто антихристианский «легион» предполагает «скопление людей в единство посредством их обезличивания», то «соборность» есть «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголанной, новым и для всех нужным словом. В каждой Слово (о котором мы рассуждали выше. – И.Е.)

приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разное, но слово каждой находит отзвук во всех и все – одно свободное согласие, ибо все – одно Слово»<sup>11</sup>. Искажение русской картины мира как в изучении нашего языка, так и в изучении нашей словесности происходило во многом оттого, что «легионеры» получили монопольное право на толкование отечественной филологии.

По мысли Вяч. Иванова, находящегося в то время всецело в русле православной традиции, «признание святости за высшую ценность – основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православие и есть соборование со святынею и соборность вокруг святых»<sup>12</sup>. Беда советской филологии состояла в том, что именно эту «высшую ценность» десятилетиями при рассмотрении русской словесности выносили «за скобки» исследовательского внимания, подменяя ее произвольными и внешними по отношению к русскому национальному образу мира категориями и понятиями.

Именно в русском языке, еще раз вспоминая ивановскую статью «Наш язык», можно усмотреть слепок «божественной эллинской речи»; именно через язык, согласно его убеждению, русским «внутренне соприродна... мысль и красота эллинские»; «в нем (владеем мы) преемством православного предания, оно же для нас – предание эллинства». Переклички с приводимыми выше мандельштамовскими формулировками здесь слишком заметны, чтобы о них подробно рассуждать.

Конечно, вспоминая статью «Заметки о поэзии», слишком легко отвести это внутреннее родство двух русских поэтов суровыми и несправедливыми суждениями Мандельштама о реакционной Византии, о желательности «обмирщения» поэтической речи и т.п. Однако никто и не утверждает, что позиции Вяч. Иванова и Мандельштама совершенно совпадают. Мне представляется, что с позиций «большого времени» эти расхождения и несогласия следует понимать как продуктивный для русской культуры диалог двух различных «голосов». В этом контексте понимания, по слишком очевидным причинам, не вполне доступном самим свидетелям культурного слова XX в., суждения Мандельштама о «внутреннем эллинизме» русского языка и литературы отнюдь не оппонируют христианскому пониманию русской идеи, а напротив, являются дополнительным аргументом в утверждении этой идеи. Или же,

как это выразил С.С. Аверинцев, «греческий язык для нас, русских, все-таки прежде всего не *рыдание Аонид*... но церковный распев, бережно сохраненный дивящий разброс слов в виноградной кисти Икоса или кондака»<sup>13</sup>. Тот же Аверинцев при этом мимоходом заметил, что сам Мандельштам «в изучении древнегреческого языка сам-то дальше воспетого им «пепайдевкос» не пошел, путал античную просодию... с тонической, вычитывал про сапожок Сапфо и все прочие эолийские чудеса из переводов Вяч. Иванова»<sup>14</sup>. Отнюдь не пытаюсь оспорить знаменитого филолога, я бы хотел лишь заметить, что задачей данной работы было показать, что в самых неожиданных случаях мы все-таки можем порою угадать глубинное *культурное* родство того или иного автора с христианским искусством, частью которого и является русская литература, а через нее – и с русской идеей, как ее понимал Вяч. Иванов.

- 
- <sup>1</sup> См.: *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 360–372. О пасхальном «горизонте ожидания» как императиве русской культуры см. также: *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. – М., 2004.
- <sup>2</sup> Текст статьи цитируется по изданию: *Иванов Вяч.* Наш язык // *Иванов Вяч.* Собр. соч. – Т. IV. Брюссель. 1987. – С. 673–680.
- <sup>3</sup> Текст цитируется по изданию: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. – Т. 8. – Л., 1974.
- <sup>4</sup> *Лихачёв Д.С.* Статьи разных лет. – Тверь, 1993. – С. 13–14.
- <sup>5</sup> *Бескин О.* Кулацкая художественная литература и оппортунистическая критика. – М., 1930. – С. 14.
- <sup>6</sup> *Мандельштам О.* Собр. соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 176. Выделено автором. Далее текст Мандельштама цитируется по этому изданию.
- <sup>7</sup> Там же. – С. 96.
- <sup>8</sup> Там же. – С. 168.
- <sup>9</sup> Там же. – С. 176.
- <sup>10</sup> *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – С. 369.
- <sup>11</sup> Там же. – С. 100.
- <sup>12</sup> Там же. – С. 335.
- <sup>13</sup> *Аверинцев С.* Одно дело – думать о Мандельштаме, другое – идя от Мандельштама, умствовать о знамениях времени // *Сегодня.* – 1996. – 20 марта. [Интервью с Яной Свердлюк]. – С. 10.
- <sup>14</sup> Там же.