

Институт славяноведения РАН
Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6

БАЛКАНСКИЙ ПОЛИЛОГ: КОММУНИКАЦИЯ В КУЛЬТУРНО-СЛОЖНЫХ СООБЩЕСТВАХ

Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова



Москва, 2018

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA. 6. ПОЛИЛОГ



*Вячеслав Всеволодович
Иванов*

Институт славяноведения РАН
Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6

БАЛКАНСКИЙ ПОЛИЛОГ:
КОММУНИКАЦИЯ
В КУЛЬТУРНО-СЛОЖНЫХ
СООБЩЕСТВАХ

ПАМЯТИ ВЯЧЕСЛАВА ВСЕВОЛОДОВИЧА ИВАНОВА

Москва, 2018

РЕКОМЕНДОВАНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

Издание подготовлено в рамках проекта «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы XXI века: междисциплинарное исследование» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные сообщества: понимание и управление»)

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

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

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

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

Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах. Памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарцев, Т. В. Цивьян. – Москва: Институт славяноведения РАН, 2018. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 6.) – 224 с.

ISSN: 2619-0842

DOI: 10.31168/2619-0842

ISBN: 978-5-7576-0425-1

В сборник вошли материалы круглого стола, организованного Центром лингвокультурных исследований Balcanica в память о выдающемся ученом, академике РАН Вячеславе Всеволодовиче Иванове (1929–2017). Тема коммуникации в ситуации би- и полилингвизма, сосуществования разных языков и конфессий раскрывается с учетом многих балканских традиций, от древности до наших дней. Републикуются две работы Вяч.Вс. Иванова: о древних Балканах и их населении и о развитии письменности.

В оформлении обложки использована фотография с. Стакевцы, область Белградчика, Болгария. 2001.

Автор: И. А. Седакова

На фронтисписе фотография Вячеслава Всеволодовича Иванова. Москва, Дом Балтрушайтиса. 28 августа 2012 года.

Автор: И.А. Седакова

© Коллектив авторов, текст, 2018

© Институт славяноведения РАН, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
<i>Вяч. Вс. Иванов</i> Восточные индоевропейцы, анатолийцы и носители древнебалканских культур	9
<i>Вяч. Вс. Иванов</i> О древнебалканской письменности	15
<i>Н. Н. Казанский</i> Балканские исследования Вячеслава Всеволодовича Иванова.....	26
<i>Т. В. Цивьян</i> Балканский билингвизм: заметки на полях	43
<i>М. С. Морозова</i> Выбор языка и переключение кодов в балканском полилоге (на примере билингвального сообщества Веля-Гораны, Черногория)	49
<i>А. А. Новик</i> Албанцы Украины: албанский «стандарт» vs. говор и идентичность в XXI в.	68
<i>М. М. Макарецев</i> Метаязыковое комментирование в славянской речи Албании	92
<i>К. А. Климова</i> Язык как базовый элемент этнической самоидентификации понтийских греков в киберпространстве	106
<i>И. А. Седакова</i> Болгарские словесные формулы как коммуникативные акты в балканском контексте	120
<i>А. А. Плотникова</i> Предметный и вербальный коды в народной культуре боснийских и сербских мусульман	134

<i>К. С. Задоя, Е. Э. Будовская</i>	
Ритуальные диалоги в святочной обрядности Украинских Карпат	149
<i>Н. В. Злыднева</i>	
«Балканский» код художественного сообщения и проблема адресата	178
<i>Л. И. Акимова</i>	
Разговоры в афинском некрополе	187
<i>В. Я. Петрухин</i>	
О балканских мотивах в русском летописании и миниатюре: навье коло	207
О новых публикациях	217

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Центр лингвокультурных исследований BALCANICA Института славяноведения РАН продолжает серию публикаций материалов круглых столов (см. ниже список). На этот раз исследователи обсуждали важнейшую для Балкан тему — коммуникацию в условиях би- и полилингвизма, сосуществования языков разных семей, языков и диалектов и разных этнокультурных и этноконфессиональных культурных традиций: «Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах» (3 апреля 2018 г.). По устоявшейся традиции, вместе с докладами мы публикуем материалы дискуссий, полагая, что возможность живого обсуждения проблем — одно из преимуществ круглого стола.

Впервые круглый стол ЦЛИ Balcanica проходил без участия Вячеслава Всеволодовича Иванова (21.08.1929 — 7.10.2017), в день, почти совпавший с полугодием его ухода от нас. Книга посвящена его памяти. Вячеслав Всеволодович Иванов (вместе с В. Н. Топоровым и Н. И. Толстым) стоял у истоков развития палео- и античной балканистики, сравнительно-исторических, типологических и семиотических исследований в Институте славяноведения. Мы выбрали две его балканистические работы из наших прошлых сборников: они посвящены особо интересовавшей его теме древних Балкан, их населения, развития письменности.

Н. Н. Казанский предложил новые этимологические решения в проекции на балканистические штудии Вячеслава Всеволодовича. С. М. Толстая в выступлении на дискуссии коснулась работ Вячеслава Всеволодовича по грамматике современных балканских языков.

Центром круглого стола стала «балканская коммуникация» (языковые и культурные контакты), тема, которая была и остается основным мотором балканистики. Материалы сборника посвящены коммуникативным практикам на Балканах, в том числе и невербальным. Балканский полилог рассматривается в разных аспектах, и прежде всего как умножение не только числа участников, но и числа идиомов, на которых происходит общение, причем в него вносит свой вклад внешний участник — интервьюер и/или исследователь.

Существенно, что рассматривается не только словесный, но и визуальный код (статья Л. И. Акимовой об Элевсинских стелах): рельефные стелы

(V–IV вв. до н. э.) анализируются как участники диалога с прохожим, то есть диалога двух миров. Коммуникативный потенциал миниатюр в древнерусских летописях и балканские мотивы, нашедшие в них отражение, исследовал В. Я. Петрухин. Нетривиальную трактовку оппозиции *адресант/адресат* в рамках визуальных аспектов коммуникации и художественного «послания» (message) в разных типах художественных и изобразительных текстов предложила Н. В. Злыднева.

Собственно лингвистические темы касаются, по преимуществу, би- и полилингвизма и «оперативного» переключения кодов, ориентированного на динамический контекст смены и умножения участников, то есть выработки стратегии, необходимой в балканской коммуникации. Язык как основной маркер идентификации в рамках оппозиции *свой/чужой* подвержен действию центробежной и центростремительной силы: сохранение своего и чуткость к восприятию чужого парадоксальным образом способствуют сохранению *своего* идиома (который остается ярким маркером самоидентификации), о чем пишет в своей статье Т. В. Цивьян.

В этом контексте особо важным представляется интерпретация «свежих» полевых данных: результат работы участников круглого стола в разных точках *Балканского Пространства*. Анализ современного состояния коммуникативных практик и моделей общения на Балканах позволяет глубже проникнуть в механизм (само)идентификации в ракурсе универсальной оппозиции *свой/чужой*, где «третьим лишним» может оказаться интервьюер. Особую роль играет предложенное петербургскими балканистами понятие симбиотических сообществ, в которых разные этноязыковые и этнокультурные традиции оказываются одновременно спаянными и противопоставленными (славяно-неславянские — с преимущественным вниманием к албанскому) и славяно-славянские диалоги/полилоги на уровне языка, фольклора и ритуала (статьи А. А. Новика, М. С. Морозовой, М. М. Макарецца, И. А. Седаковой; А. А. Плотниковой, К. С. Задоя и Е. Э. Будовской). Новые коммуникативные практики — через интернет-сайты и социальные сети (К. А. Климова), то есть движение по виртуальному балканскому пространству (дублирующему реальное пространство) — ставят новые задачи перед теоретической балканистикой.

Сборник завершает презентация двух новых изданий, имеющих важное значение для развития югославистики и балканистики, — П. Ивича «*Сербский народ и его язык*» (М., 2017) и Н. В. Котовой «*Язык албанцев Украины в середине XX века. Тексты и словарь*» (М., 2017).

Тема коммуникации в полиэтнических, полилингвальных и мультиконфессиональных балканских зонах будет продолжена на предстоящих в 2019 г. «Балканских чтениях 15: Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах». Этот балканский симпозиум в более широкой перспективе рассмотрит специфическую коммуникативную ситуацию на Балканах: с одной стороны, определяемую балканским языковым союзом, а с другой — его определяющую.

С этого выпуска «Материалы круглого стола ЦЛИ BALCANICA» официально зарегистрированы в качестве серийного издания. Для удобства навигации по предыдущим выпускам серии мы приводим их полный список со сквозной нумерацией (см. ниже).

ПУБЛИКАЦИИ СЕРИИ
«МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA»

1. *Мартеница. Mărțișor. Март'с. Verore...*: Материалы круглого стола 25 марта 2008 года / Отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецев, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2009. — 148 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 1)
2. *Salix sonoga: Памяти Николая Михайлова* / Отв. ред. И. А. Седакова, М. В. Завьялова. Москва: Пробел, 2011. — 336 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 2)
3. *Троица. Rusalii. Певтѣкоствѣ. Rrëshajët...* К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Отв. ред. М. М. Макарецев, ред. Д. С. Ермолин, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения, 2013. — 190 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 3)
4. *Начало. Н архѣ. Fillimi. Începutul...* Рождество и Новый год на Балканах. Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года / Отв. ред.: И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецев, Т. В. Цивьян (ред.). Москва:

Институт славяноведения, 2014. — 160 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 4)

5. Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / Отв. ред. М. М. Макарецв, ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2017. — 128 с. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 5)

Вяч. Вс. Иванов (Лос-Анджелес — Москва)

ВОСТОЧНЫЕ ИНДОЕВРОПЕЙЦЫ, АНАТОЛИЙЦЫ И НОСИТЕЛИ ДРЕВНЕБАЛКАНСКИХ КУЛЬТУР¹

1. В период, непосредственно предшествовавший историческому, восточные индоевропейцы (термин, понимаемый с точки зрения индоевропейской диалектологии как обозначение носителей языков, объединенных общими инновациями типа аугмента и другими одинаковыми преобразованиями глагольной системы, именного склонения, лексики: индо-иранских, армянского, древнегреческого и македонского, фригийского) разделены на собственно восточную группу (арийцы, в том числе митаннийские — в верховьях Евфрата; праиранцы, двигавшиеся южной группой через Иран и северной группой, контактировавшей с северокавказским и картвельским, на Кавказ, в Южное Приуралье — где ее след найден в вероятно полиэтнической культуре Синташты-Аркаима — и в Среднюю Азию; прануристанцы на пути к Афганистану и праиндо-арийцы, включая и предков носителей позднейших дардских языков, к востоку и югу от прануристанцев в соприкосновении с древней культурой долины Инда и ее западными и северными продолжениями; наконец, предки армян в исторической Армении рядом с Митанни, где носители месопотамского арийского сосуществовали с северокавказцами-хурритами, и с позднехурритским царством Урарту) и западную — греков в Греции, прилегающих областях Балкан и Эгейского мира и фригийцев (на Балканах к северу от греков-дорийцев). Между двумя этими восточно-индоевропейскими группами находятся анатолийцы, образующие единый языковой союз при явных следах более раннего

¹ Первая публикация данной статьи: В поисках «ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время. 24–26 марта 2003 года / Ред. И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. Москва, ИСл., 2003 (Балканские чтения - 7). С. 8–12.

Первая публикация следующей статьи: Мартеница. Mărțișor. Март'с. Verore...: Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года / И. А. Седакова (отв. редактор), М. М. Макарец, Т. В. Цивьян. М.: ИСл., 2009 (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 1). С. 13–23.

противопоставления южно-анатолийского (лувийско-ликийского) и северно-анатолийского (хеттский, палайский, к которым, вероятно, в некоторых отношениях примыкал лидийский) как двух разных индоевропейских диалектов. Анатолийцы, по-видимому, способствовали разделению восточных индоевропейцев, произошедшему до начала обособления групп индоевропейских диалектов, противопоставлявшихся по характеру изменения палатальных как языки *centum* (греческий, фригийский и северно-анатолийские — хеттский и палайский, вероятно лидийский) — *satəm* (остальные восточно-индоевропейские и южно-анатолийские). Можно полагать, что до этого разделения все восточные индоевропейцы находились компактной массой близ исторической прародины к югу от Кавказа, севернее гипотетической индоевропейской группы, отраженной в самых ранних месопотамских текстах по Уиттакеру.

2. До предполагаемого переселения греков на Балканы из Малой Азии (см. работу О. Карруба) лувийцы были обитателями Греции (что было давно предположено на основании характера топонимов на *-vθ-*, *-σσ-*) и повлияли на терминологию ритуальных и мифологических текстов греков, чья религия сложилась под влиянием лувийской, что подтверждается отождествлениями типа др.-греч. *Παρνη(=α)σ(σ)-ός* «Парнас как дом богов» = иероглифич. лув. *parnas-as* «относящийся к дому» и *Πήγασος* (конь, согласно «Теогонии» Гесиода, несущий молнию Зевса) = клинописи, лув. *piḫaššaššiš* «сияющий» (эпитет нового бога Грозы, введенного в новой хеттской столице, находившейся в Лувии, новохеттским царем Мувагаллисом, сопоставимым в этом отношении с Эхнатоном). Возможное лувийское влияние (скорее всего, более позднего времени) на (малоазиатских) греков можно было бы предположить, если принять предложенное археологом Корфманном сравнение известного из хеттских текстов анатолийского бога Апалиунаса (сопоставленного с Аполлоном еще в пионерской работе Э. Форрера 80 лет назад) с троянским изображением бога на стеле у южных ворот раскопанной им цитадели Трои VI.

3. Предполагаемый Уоткинсом и Нейманом лувийский пласт населения Трои согласуется с находкой иероглифических лувийских печатей на троянской территории. Лувийцы могли быть жителями Трои, находившейся на стыке их ранней южнобалканской области расселения

и (позднейшей?) юго-западно-малоазиатской, начиная со времени их обитания на Восток от Греции. Можно думать, что лувийско-греческий конфликт на северо-западе Малой Азии продолжал древний спор того времени, когда лувийцы были вытеснены с Юга Балкан греками перед микенским периодом (по Чедвику, за семь веков до него — около 2100 г. до н. э. в 3-й раннеэлладский период, т. е. примерно тогда же, когда лувийские и хеттские имена местных жителей зафиксированы в ранних документах из староассирийских колоний в Малой Азии). Обитали ли лувийцы перед тем и на Крите, что могло бы следовать из суффикса топонимов типа названия Кносса, должно выясниться после дешифровки текстов на линейном письме А и критской иероглифики. К северу от Греции, занятой лувийцами, могли находиться предки фракийцев, позднее контактировавшие с лувийцами в Трое (см. последнюю книгу Л. А. Гиндина и согласующуюся с направлением его фракологических работ о населении Трои указанную М. Базедовой фракийскую параллель к одному из недавно найденных погребений близ Трои VI в Бешик-Тепе). Фригийцы проникают в эту область, вероятно, ко времени миграции греков на Балканы (где к северу от ахейских греков — носителей восточно-греческих диалектов поселяются говорившие на западно-греческом диалекте дорийцы и предельно близкие по языку к грекам македонцы). Троя как многоязычный город могла включать в состав своего населения и группу, говорившую на том диалекте северокавказского, из которого развивается позднее этрусский. В Троянской войне коалиция лувийцев, фракийцев, фригийцев и этрусков противостояла ахейскому греческому войску Аххиявы.

4. В свете новейших открытий лувийских иероглифических надписей и печатей и их интерпретации Хокинзом становится ясным, что к концу истории Хеттской империи снова усиливается лувийское царство Мира-Арцава, в которое раньше входил и Илион-Уилуса (Троя). В то время с ним взаимодействовали греческие порты Аххиявы — Милет, Эфес. К моменту Троянской войны Хеттская империя переставала существовать, и грекам — владыкам Аххиявы мешала только Уилуса-Троя. Хищность Муваталлиса, в интересах погибавшей империи раздробившего прежнюю Арцаву (Лувию времени составления древней редакции хеттских законов, когда страна была независимой, — в среднехеттский

период ослабления хеттов князь Лувии вел самостоятельную переписку с египетским фараоном, используя арцавский хеттский диалект как дипломатическое койне) на несколько государств, обернулась против этих новых образований. Каждое из них, включая и Уилусу, было слишком маломощным, а Уилуса из них всех была наиболее удаленным от центра Хеттской империи и потому наименее защищенным княжеством внутри группы этих лувийских (теперь ставших самостоятельными) областей, которые должен был бы защитить хеттский протекторат. Прежде хетты гарантировали независимость этих мелких княжеств (как раньше всей Арцавы-Лувии) от Аххиявы. Поэтому при ослаблении хеттской военной мощи эти остатки Арцавы — бывлой Лувии — погибают под ударами греков.

5. Продолжение с 1988 г. раскопок в Хизарлыке подтвердило отождествление его с Троей, предложенное еще Фрэнком Кэлвертом, роль которого документально доказана лишь в последние годы, и развитие (не всегда удачно) Шлиманом. Радиоуглеродная дата катастрофы Трои VI 1080 г. до н. э. при всей ее дискуссионности согласуется с той (за 407 лет до Первой Олимпиады, т. е. в 1183 г. до н. э.), которую дал в третьем веке Эратосфен и приняли многие авторы эллинистического времени и вслед за ними — еще в 1873 г. — Фрэнк Кэлверт. В этом случае троянская катастрофа совпадает с падением Хаттуссаса и гибелью Хеттской империи. Можно реконструировать катаклизм, перевернувший отношения между народами в Анатолии и прилегающих частях Балкан и вызвавший движение фригийцев на восток, где они заняли исконные хеттские области, и народов моря, которые частично отождествимы с индоевропейцами надежно (ахейцы = *Aqqajwaša*) или совсем гадательно (напр., тохары = *Tjekeryu?*, ср. гипотезу Хеннинга о тохарах на Древнем Ближнем Востоке), но включали и неиндоевропейцев, в частности вероятных предков этрусков.

6. Фригийцы легко проникают с Балкан на Север Малой Азии после того, как снят лувийский и хеттский заслон, ее оборонявший. После победы ахейских греков у лувийцев остается только Ликия-Писидия, Кария и сидетская область (ареал распространения тех южно-анатолийских языков, которые интенсивно исследуются в последние годы) на Западе и Юге Малой Азии и Тархунтасса — лувийские княжества

Юго-Востока — на севере Сирии близ ареала хурритов (хуррито-лувийский симбиоз на Юге Малой Азии и в ее центре характерен для позднететского времени).

7. С лингвистической и этнологической точки зрения загадкой остается лидийский язык. Хотя отдельными чертами он связан с хеттским и лувийским (ср. название «воды» в лидийско-арамейской билингве *kof* = хет. *hap*- при спорности других отражений ларингальных в лидийском), некоторые архаизмы лидийского могут относиться к еще более раннему времени (противопоставление в единственном числе окончания среднего рода имен *-d* и общего или одушевленного рода *-ś < *-s* при использовании этой оппозиции и в именах в других ностратических и афро-азиатских языках и только в местоимениях во всех остальных индоевропейских, включая хеттский и лувийский) или же свидетельствовать о диалектных связях за пределами анатолийского внутри индоевропейского (3 л. ед. ч. прошедшего времени типа *e-l < *es-l[o-]*, рус. *бы-л* с тохарскими соответствиями). Неясной остается ситуация предков исторических лидийцев в хеттский период и до него.

8. Остается открытым вопрос о языке носителей древнебалканской культуры, обладавшей древнейшей известной в мире недешифрованной письменностью (VI–IV тыс. до н. э.). Идея Софии фон Торма, во второй половине XIX в. собравшей хранившуюся в музее в Клуже коллекцию предметов древнебалканской культуры Трансильвании, которая имеет точные аналоги в ранней Месопотамии, в основном согласуется с новыми данными, но влияние могло идти не на Балканы, а с Балкан. Если подтвердится наличие индоевропейских элементов в самых ранних месопотамских текстах, письменность которых во многом напоминает древнебалканские памятники типа надписи из Винча, можно высказать гипотезу, по которой ранняя письменность на Балканах повлияла на более позднюю месопотамскую, возможно связанную с индоевропейским диалектом (отличавшимся от предполагаемого енисейского типа, позднее использовавшего клинопись шумерского, видного в глагольных префиксах *b-*, *d-*). В таком случае, вопреки Крамеру, письменная история не «начинается в Шумере»: она началась (или продолжилась, если принять древность спорного письма из Глозеля на юге Франции, для которого



термолюминисцентное исследование говорит в пользу весьма ранней даты) на Балканах. Следы ранней (вероятно, преимущественно слоговой) системы письма можно видеть в нескольких отчасти сходных письменностях Восточного Средиземноморья типа критских линейных А и Б, кипрского и иероглифического лувийского. Характер части символики этого типа в Эгейском ареале сопоставим с более северной ранней древнебалканской и может говорить о перенесении центра на юг с севера, где — как на территории Болгарии — древнебалканская культура, отразившаяся в золотом кладе Варны, была уничтожена насильственно. Следы восточных влияний, делающих древнегреческую культуру частью древнеближневосточной, в основном относятся ко времени до западной миграции греков, хотя контакты Греции с Востоком продолжались и позднее.

Вяч. Вс. Иванов (Москва–Лос-Анджелес)

О ДРЕВНЕБАЛКАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

О древнебалканской культуре VI–IV тыс. до н. э. и порожденной ею системе письменных знаков уже приходилось писать; постараюсь не повторять уже обсужденные в предшествующих публикациях (Иванов 1983; 1984) вопросы, если к тому не вынуждают вновь открытые факты. Из этих последних, касающихся проблемы позднейшего продолжения черт данной культуры (см. обзоры идей и данных о ней: Топоров 1986 и 1989; Сафронов 1989, глава 6: 71–94) в позднейших традициях Восточного Средиземноморья, мне хотелось бы вернуться к проблеме единиц измерения. Выявленное Петрузо единство измерения веса во всей минойской (эгейской) области (Иванов 1983: 7) согласуется с недавним наблюдением Мишель, которая нашла, что десятичная система измерения и счета объединяет критскую культуру времени линейного письма А («минойского»), исконное население городов Малой Азии рубежа III и II тыс. (время составления документов староассирийских купцов, пользовавшихся другой шестиричной системой, вывезенной ими из Месопотамии) и позднейшее лувийское иероглифическое письмо (Michel 2006; Иванов 2008). Последнее в недавнее время начали считать автохтонным для той же Малой Азии. Если (как мне кажется возможным и с точки зрения систем письма, впрочем, пока еще не дешифрованных) минойский Крит и весь минойский эгейский мир и близкие к нему области Древней Малой Азии в культурном отношении частично продолжали наследие погибших перед тем культур более северной части Балкан, то эта система измерения могла бы быть одним из свидетельств единства всей этой более южной области (о предыдущих гипотезах относительно древнебалканских знаков для числительных см. Иванов 1983: 9). В новейших работах к таким числовым знакам на сосудах среди прочих относят \dots \vdots $\#$ Γ , которые появляются обычно в нижней части сосуда). Это обстоятельство — нахождение знака, для которого с большим или меньшим вероятием предположено значение счетного, в нижней (не столь заметной, как бы деловой) части сосуда под-











черкуют авторы недавнего специального исследования (Altschuler, Christenfeld 2003). Они используют этот факт для доказательства того, что древнебалканские надписи, в своем большинстве написанные на сосудах и часто состоящие всего из одного слова (преимущественно предполагаемого числительного), имели чисто экономическую функцию. Эта точка зрения, в существенной мере зависящая от правильности определения счетного характера знаков, противоположна взглядам многих исследователей, настаивающих на преимущественной (или исключительной) ритуальной (сакральной) функции недешифрованного письма (László 2002–2003; Naarmann 1995; Merlini 2002, 2008a, ср. о смене этих точек зрения Winn 1992, 2003).

Исследователи древнебалканских символов для чисел полагают, что «гребенкообразные» символы типа   могут расшифровываться по формуле $10+n$ ($8 > n < 3$). Соответственно приведенный выше первый знак может значить 16; примеры чтения остальных знаков см. в таблице 1:

Древнебалканское начертание	Предполагаемое числовое значение
/	13
0	14
1	15
2п	17

Таблица 1. Предполагаемые древнебалканские знаки для чисел 13–17.

Исследование знаков с точки зрения их нахождения в определенных частях сосудов позволило выделить несколько групп, различающихся по функциям.

Только в надписях из Турдоса заметна тенденция отнести символы вероятного пиктографического происхождения    к нижней части сосуда. На других памятниках эти знаки (      ) находятся в наиболее заметных для наблюдателя частях сосуда.

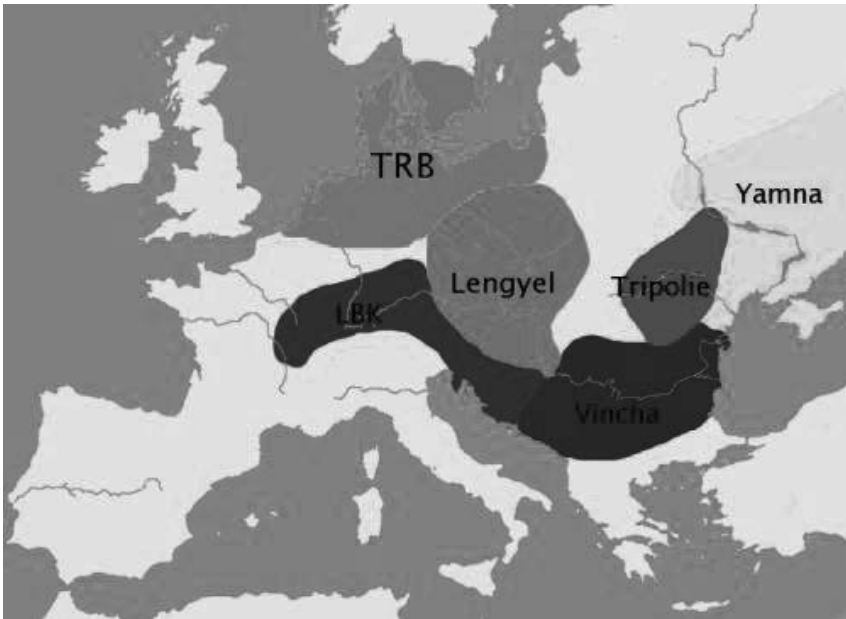
Лишь небольшое число знаков (включая γ π η χ ν ω) встречаются в любой части сосуда, в том числе и в группах знаков (для этих же знаков можно указать наибольшее число внешних параллелей в других древних системах письма (Naarmann 1995), хотя чисто типологическое объяснение вполне возможно ввиду принадлежности их к числу архетипичеких в смысле Юнга или элементов Symbolarium'a по Флоренскому).

Для надписей на сосудах в некоторых местах раскопок (в частности, в Медведняке и в Баньнице) характерны встречающиеся только в нижней части сосуда чаще всего изолированные знаки \flat \boxplus Ψ ν Δ \square . Их можно было бы признать либо отметками гончара или владельца (знаками собственности), либо (по аналогии с недавно открытыми Дрейером древнейшими египетскими надписями конца IV тыс.) ярлыками, относящимися к определенному типу изделий. Типологическое сравнение с древнеегипетским кажется особенно полезным, так как оно показывает, что некоторые знаки, сохранявшие первоначальную функцию ярлыков предметов, могли включаться позднее в пространные ритуальные тексты. К ним в древнебалканских текстах относятся таблечки из Тартария, но в нижнем правом углу таблечки на рис. 1 можно видеть числовые знаки согласно цитированному их анализу.



Рис.1. Табличка (из числа трех), найденная в Тартария

В созданный в последние годы Марко Мерлини банк данных по древнебалканской письменности входит всего 4410 случаев использования знаков в корпусе из 954 надписей, включающих не менее 2 знаков, и 819 предметов, на которые нанесены знаки (Merlini 2008a, b). Исследованиями минувшей половины века подтверждена достаточно широкая область распространения и употребления знаков и всей связанной с ними археологической культуры Винча, см. карту 1.



Карта 1. Основные археологические культуры древней Центральной и (Юго-) Восточной Европы времени позднего неолита. С точки зрения письменных знаков, функция которых не вполне ясна, не исключена связь культуры Винча с Трипольской.

В ареал распространения древнебалканской письменности входила наряду с Трансильванией (где в Турдосе сто с лишним лет назад София фон Торма первая нашла письменные знаки, тщательно ей скопирован-

ные в до сих пор полностью не изданных рабочих заметках, см. частичное их воспроизведение: Merlini 2002) и соседними частями Венгрии и Румынии (возможно еще и Молдовы и Юго-Восточной Украины, что зависит от включения в корпус и трипольских надписей, ср. о них Мельник, Ткачук 2000; Відейко 2002) также Болгария, Македония и Северная Греция, Албания, Сербия, Босния (см. карты: Winn 2003). Поэтому из предлагаемых сейчас названий «древнеевропейское» (письмо) кажется слишком широким, а «дунайское», наоборот, узким. «Древнебалканское» остается достаточно удобным обозначением, хотя венгерские находки и выходят за пределы области, им очерченной.

Хронологические рамки надписей удостоверяются археологически датировками. Наиболее существенными представляются даты для табличек, найденных в Тартариа. Поскольку они оказываются заведомо более ранними (примерно на тысячу лет), чем самые древние образцы безусловно сходных с ними древнемесопотамских (предклинописных или «прото-шумерских»), то они могут потребовать переоценки всех первых этапов истории шумерского письма, хотя пока шумерологи (и шире — подавляющее большинство историков письма) к такому преобразованию своей области исследования не готовы; к числу немногих исключений принадлежит Хаарманн (Haarmann 2002, 2008). Указанные еще Софией фон Торма (но тогда большинством ученых не воспринятые) глубокие аналогии ее трансильванских раскопок и древнемесопотамских (шумерских, Торма 1894) подтвердились благодаря открытию в 1961 г. табличек из Тартариа. С протошумерскими или раннеюжно-месопотамскими памятниками раннего письма эти таблички (ср. рис.1) сходны не только формой, но и характером деления текста на горизонтальные ряды и вертикальные полосы.

В последнее время предпринимались попытки разделить знаки на группы, различающиеся хронологически. Существенным представляется выделение наиболее ранней группы знаков (рис.2), позволяющее наметить историю письма.

Символы, представленные в самых ранних надписях древнебалканской культуры (VI–V тыс. до н. э.)



Символы, встречающиеся в период Винча



Другие символы древнебалканской культуры



Рис. 2. Хронологическая схема различия символов по S. Ager

Дополнительные предположения об истории древнебалканской письменности можно извлечь из попыток выделить основные элементы знаков, из которых постепенно могли образовываться их комбинации и более сложные знаки, их включающие. Представляются убедительными

наблюдения Гимбутас над некоторым основным набором тех первичных элементов, которые в них выделяются, рис. 3:

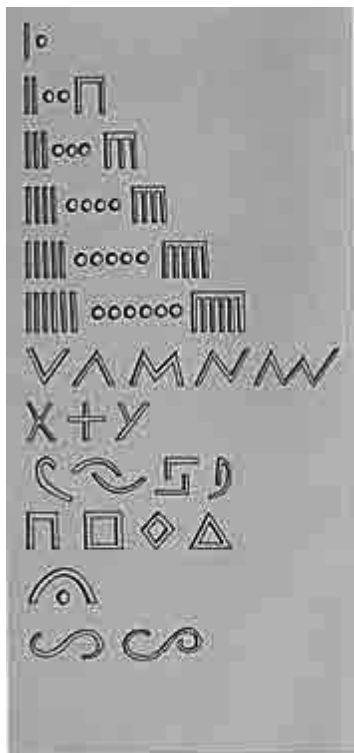





Рис. 3. Основные элементы («черты») знаков древнебалканского письма по М. Гим бутас (Gimbutas 1991)

Хаарманн (Haarmann 1995) наметил способы комбинирования основных символов с дополнительными (диакритическими). Знаки, сведенные им воедино (табл. 2), встречаются на антропоморфных фигурках, а на сосудах не появляются в нижней части, так же как и знаки   . Остается неясным, как истолковать роль дополнительных знаков в таких случаях, как q, e, d, l, c, b.

h) Abstract basic signs and their variations

Basic sign	Reference number	Simple variation	Reference number	Complex variation	Reference number
	OE 76		OE 77		OE 85
			OE 78		OE 86
			OE 79		OE 87
			OE 80		OE 88
			OE 81		OE 89
			OE 82		OE 90
			OE 83		OE 91
			OE 84		OE 92

Таблица 2. Возможные вариации основных знаков (черт) внутри простых и сложных вариаций (по Харманну, Наагманн 1995)

Складывается впечатление, что древнебалканские знаки прошли нам неизвестный путь развития. Мы застаем эту систему символов в VI тыс. до н. э. уже достаточно отработанной. В дальнейшем осуществляется спе-

циализация знаков по жанрам (сосуды, фигурки и т. п.). Конец употребления в основной (более северной части) Балкан был связан с вторжением с севера и гибелью всей цивилизации. Детали этих исторических событий остаются неясными.

СОКРАЩЕНИЯ

- IS — International Symposium The Danube script: Neo-Eneolithic writing in Southeastern Europe, Museum of History, CASA Altemberger, Brukenthal National Museum, Sibiu, Romania. May 18–20, 2008.
- PK — Sign Inventory of the Old European Writing. Электронное издание: Prehistory Knowledge project: <http://www.prehistory.it/mappadeisegni/i.htm>

ЛИТЕРАТУРА

- Відейко М. 2002 — *Відейко М.* Трипільська цивілізація. Київ, 2002.
- Иванов 1983 — *Иванов Вяч. В.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.
- Иванов 1984 — *Иванов Вяч. В.* Древнебалканская культура и письменность // Балканские исследования. Вып. 9. М., 1984. С. 5–14.
- Иванов 2008 — *Иванов Вяч. В.* Анатолийские личные имена и слова в староассирийских текстах XX–XVIII вв. до н. э. — древнейшие свидетельства об индоевропейских языках // Вопросы языкознания. 2008. № 2. С. 3–29.
- Мельник, Ткачук 2000 — *Мельник Я., Ткачук И.* Семіотичний аналіз трипільсько-кукутенських знакових систем (мальований посуд). Івано-Франківськ, 2000.
- Сафронов 1989 — *Сафронов В. А.* Индоевропейские прародины. Н. Новгород, 1989.
- Топоров 1986 — *Топоров В. Н.* Древнебалканская неолитическая цивилизация ДБН: общий взгляд // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* «Балканское» и его истоки: древнебалканская неолитическая цивилизация // Советское славяноведение. 1989. № 4.
- Ager S. Old European / Vinča / Danube script — электронное издание Omniglot: <http://www.omniglot.com/writing/vinca.htm>
- Altschuler, Christenfeld — *Altschuler, E. and N. Christenfeld.* The Number System of the Old European Script. Электронное издание arXiv:math/0309157, v1 [math.NA] 9 Sept. 2003.
- Gimbutas 1991 — *Gimbutas, M.* The civilization of the Goddess. San Francisco, 1991.

- Haarmann 1995 — *Haarmann, H.* Early Civilization and Literacy in Europe. An Inquiry into Cultural Continuity in the Mediterranean World. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1995.
- Haarmann 1998 — *Haarmann, H.* The development of sign conceptions in the evolution of human cultures // Posner V. et al. (eds.). A Handbook on the Sign — Theoretic Foundations of Nature and Culture. Berlin, 1998.
- Haarmann 2002 — *Haarmann, H.* On the Nature of Old European Civilization and its Script // *Studia Indogermanica Lodziensia*. Vol II. 2002.
- Geschichte der Schrift. Monaco, 2003.
- Haarmann 2008 — *Haarmann, H.* Changing the Canon: Research on Ancient Writing Systems Beyond the Mesopotamian Bias // IS 2008.
- László 2002–2003 — *László, A.* Significations Regarding the Sacral Writing on the Cult Objects from the Carpathian-Balkan area // *L. Nikolova* (ed.). Early Symbolic System for Communication in Southeast Europe. BAR International Series, 1139. Vol. I. 2002–2003, pp. 57– 64.
- Simboluri sacre pe obiectele de cult. Semnificatii. Festschrift für Florin Medeleț zum 60. Geburtstag, 2004, pp. 17–59.
- Database for spiritual life, signs and symbols // Signs of civilization. International Symposium, May 2004. Novi Sad.
- Makkay, J.A. Tartariai leletek. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.
- Merlini 2001 — *Merlini, M.* Signs, inscriptions, organizing principles and messages of the Balkan-Danube script. Rome: Prehistory Knowledge Project, 2001: <http://www.prehistory.it/scritturaprotoeuropai.htm>
- Merlini 2002 — *Merlini, M.* Inscriptions and messages of the Balkan-Danube script. A semiotic approach. *Dava International*, 6, 2002: http://www.iatp.md/dava/Dava6/Merlini_6_/merlini_6_.html
- Merlini 2003a — *Merlini, M.* Quando la Grande Dea ci insegnò a scrivere// *Hera*. 2003, 39: 80–85.
- Merlini 2003b — *Merlini, M.* Scrisuri primordiale din Vechea Europa// *Dava International*, 8, 2003, http://www.iatp.md/spell.asp?asa=http://www.iatp.md/dava/merlini_8/merlini_8.html.
- Merlini 2003c — *Merlini, M.* Scrierea Dunarii: trei sfidari pentru present // *Dacia magazine*, 2003, №5. P. 13.
- Merlini 2003d — *Merlini, M.* Un monumento alla scrittura più antica // *Hera*, 2003. № 45. P. 6.
- Merlini 2003e — *Merlini, M.* Il codice segreto della grande Tessitrice // *Hera*, 2003. № 45. P. 70–74.
- Merlini 2004a — *Merlini, M.* La scrittura è nata in Europa? Rome: Avverbi Editore. 2004.
- Merlini 2004b — *Merlini, M.* Milady Tărtăria// *Dacia magazine*. 2004. № 14. P. 11–17

- Merlini 2004c — *Merlini, M.* Did Precucuteni and Cucuteni cultures develop a script // World Congress of the Trypilhan Civilization, Kyiv, 2004.
- Merlini 2005 — *Merlini, M.* Semiotic approach to the features of the “Danube Script” // *Documenta Praehistorica*. 2005. № 32. Pp. 233–251.
- Merlini 2008a — *Merlini, M.* Synchronizing the life cycle of the sign systems as a productive cultural wealth within the trajectory of the Danube civilization (Summary). 14th Annual Conference of the European Association of Archaeologists, Valetta, Malta, 16–20 September, 2008.
- Merlini 2008b — *Merlini, M.* Key Features of the Danube Script Based on the Databank DatDas. Summary // IS 2008.
- Michel 2006 — *Michel, C.* Calculer chez les marchands Assyriens du début du II^e millénaire av. J. C. Электронное издание, отредактированное в 2006: culture MATH site expert ENS/DESCO.
- Owens, G. *Balkan Neolithic Scripts*. *Kadmos*, 1999. Bd. 38.
- Torma 1894 — *Torma, Zsofia*. *Ethnographische Analogien*. Jena, 1894.
- Winn 1981 — *Winn Shan, M.* Re-writing in Southeastern Europe: The Sign System of the Vinča Culture ca. 4,000 BC. Western Publishers. Calgary: 1981.
- Winn 1992 — *Winn Shan, M.* A Neolithic Sign System in Southeastern Europe // *M. Le Cron Foster, L. J. Botscharow*. *The Life of Symbols*. San Francisco, 1992.
- Winn 2003 — *Winn Shan, M.* The Old European Script. Further evidence, Economic and religious stimuli. online: Prehistory Knowledge, Virtual museum of the Inscriptions, The Global Prehistory Consortium at Euro Innovanet. 2003.
- Winn 2004 — *Winn Shan, M.* From Vinca Script and academic scepticism to Danube Script and the ritual use of signs. Symposium “Signs of civilization”, 2004.

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург)

БАЛКАНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ВЯЧЕСЛАВА ВСЕВОЛОДОВИЧА ИВАНОВА

Для меня воспоминания о Вячеславе Всеволодовиче Иванове неразрывно связаны с воспоминаниями об Институте славяноведения и балканистики, еще располагавшемся в Трубниковском переулке, куда я регулярно приезжал к нему в 1975–1976 гг. на занятия по хеттскому языку, которые посещали многие сотрудники ИСл. Вячеслав Всеволодович читал с нами хеттские тексты по хрестоматии Фридриха, снабжая их широким комментарием, далеко выходящим за чисто лингвистические рамки. Я с ностальгией вспоминаю и эти регулярные чтения, и конференции, которые проводил тогда Институт, доклады Вячеслава Всеволодовича Иванова и Владимира Николаевича Топорова, которые всегда были в курсе последних открытий и свежих идей, и тот неподдельный интерес к тому, что делалось в Институте, со стороны коллег и студентов: далеко не всегда аудитория вмещала всех желающих присутствовать на чтении докладов, а сама атмосфера этих конференций отражала столь интенсивную работу над безграничным материалом духовной жизни разных народов, что уже широта постановки обсуждавшихся вопросов давала ощущение глотка свежего воздуха.

Мне довелось слушать многие доклады Вячеслава Всеволодовича в Москве, Петербурге и Лос-Анджелесе, и я вспоминаю встречи с ним в разные годы — в возглавляемом им Институте мировой культуры при МГУ, в здании Академии наук на Ленинском проспекте, в саду Фонтанного Дома, в Институте лингвистических исследований РАН, куда он несколько раз приезжал оппонировать, в РГГУ, где он читал лекции и вел консультации.

Вячеслав Всеволодович всегда обращал внимание на новые крупные открытия в гуманитарных науках, и в память о нем мне хочется сказать несколько слов об открытиях, о которых почему-то не сообщают средства массовой информации и которые минимально обсуждаются в нашем филологическом сообществе.

Прежде всего я хочу остановиться на открытиях, коренным образом меняющих наши представления о появлении человека в Европе, удревнив этот процесс более чем на миллион лет (Амирханов 2017). Раскопки, которые велись на Северо-Восточном Кавказе (Республика Дагестан, Россия) с 2005 г., показали наличие стоянок, чья древность определяется в 1 800 000 лет (стоянка Мухкай 2а), что коренным образом меняет наши взгляды на появление человека в Евразии. Стоянки на побережье Азовского моря (1 500 000–1 200 000 лет) показывают картину заселения и развития, отличную от той, к какой мы привыкли. Во всех этих случаях датировки проверены геомагнитными методами, а само обнаружение поселений такой древности заставляет по-иному рассматривать вопросы истории, культуры и языка, включая лингвистические карты и новые возможности распространения культур и языков. Как подходить с точки зрения гуманитарных наук к этим (безусловно, заслуживающим доверия) новым знаниям, не совсем ясно.

Вячеслав Всеволодович застал и обсуждал открытие, которое сделал Е. Н. Черных (Черных 2006), объяснивший переход от бронзового века к железному тем, что источники металла на Урале оказались перекрыты в результате переселения, уничтожившего древние разработки меди, которые в этих местах были возобновлены только во времена Петра Первого.

Вячеслав Всеволодович активнейшим образом использовал атлас типологических явлений World Atlas of Language Structures (WALS), и мне вспоминается его доклад, где он сопоставлял достоверно установленное генетическое родство *homo Altaiensis* (денисовского человека) с папуасами и лингвистические особенности, отличающие языки папуасов Новой Гвинеи. Вячеслав Всеволодович высоко ценил работы Ю. Е. Березкина, показавшего распространение фольклорных сюжетов; выход из Африки древнейших из этих сюжетов Ю. Е. Березкин датировал возрастом в 60 тыс. лет (Березкин 2008, см. также последние публикации: Березкин 2017; Березкин 2018).

Если оглянуться на историю гуманитарного знания за последние полтора столетия, то самые разительные изменения можно увидеть в том, что в ходе развития науки почти на полтысячелетия была передвинута граница между тем, что наука XIX в. относил к мифологии, и историческим знанием. Так, до раскопок Г. Шлимана и до открытий А. Эванса раннюю историю Греции зачастую относили к мифологии.

В 1915 г. Б. Грозный дешифровал хеттские тексты, а уже в 1920-х гг. Э. Форрер определил тексты, в которых упоминаются жители страны Аххиява, отождествленные с ахейцами. Это открытие имело чрезвычайно важное значение для балканского языкознания. В 1948 г. Х. Боссерт открыл лувийские иероглифические тексты в Кара-Тепе, что дало новый толчок для исследования анатолийских языков и для нового осмысления взаимодействия народов Эгеиды.

Греция II тыс. до н. э. уже несколько раньше, с открытием памятников эгейской культуры, превратилась в предмет исторического изучения. В 1952 г. (после дешифровки текстов линейного письма В) в руках историков оказались тексты, благодаря которым началось историческое изучение Европы II тыс. до н. э. Здесь на основе источников — как клинописных текстов, так и линейных — можно более детально говорить о периоде конца XIII в. как о времени исторических влияний и взаимодействий. С моей точки зрения, это было одним из самых крупных достижений в области гуманитарных наук.

За последние годы значительно пополнились сведения о народах моря в египетских источниках (см. монографию: Сафронов 2018), а также хеттские и греческие данные, включая хозяйственные таблички и предметы, безусловно прошедшие длительный путь, — такие, как найденные на акрополе беотийских Фив цилиндрические печати с вавилонской клинописью. Среди печатей обнаружены и древние, еще III тыс. до н. э., и более поздние, датируемые второй половиной XIII в. до н. э. Правдоподобно предположение, что все эти предметы происходят из храма Мардука в Вавилоне, захваченного в 1225 г. до н. э. войсками Тукульти Нинурта I (1243–1207), и что они были вывезены в его новую столицу, строившуюся недалеко от Ассура. Предполагают, что в Фивы печати могли попасть в качестве военной добычи или дипломатического дара. В любом случае эти находки свидетельствуют о контактах и исторических взаимодействиях (см. Казанский 2016).

Вячеслав Всеволодович посвятил несколько работ специально Балканам (полная библиография работ была издана: Невская и др. 2007), сосредоточившись по преимуществу на мифологических сюжетах — например, в статье о вурдалаках, которая появилась в сборнике в честь 70-летия Татьяны Владимировны Цивьян (Иванов 2007). Основная группа работ Вячеслава Всеволодовича, касающихся Балкан, посвящена сопоставлению

древнегреческих текстов с малоазийскими традициями — например, статья «К проблеме соотношения древнегреческой и хаттской традиций» (Иванов 1983). Убедительные параллели между хатт. *tauwa_a tup/wi_i* и хеттским *nahšaratt-uēritema* с одной стороны и греч. *Δεῖμος τε Φόβος τε*, что Вячеслав Всеволодович переводил как «Страх и Ужас», отчетливо показывают древние связи между Балканами и Малой Азией.

Напомню, что первая диссертация Вячеслава Всеволодовича была посвящена структуре корня в хеттском языке. Неудивительно поэтому, что его взгляд на Балканы был во многом взглядом из Малой Азии и основывался на анатолийских текстах, переводы которых — плод многолетних филологических изысканий — собраны в книге «Луна, упавшая с неба», названной так по одному из хаттских текстов. Это тот случай, когда отечественная культура была обогащена древними текстами, вернувшимися из небытия.

Вместе с тем Вячеслава Всеволодовича интересовал балканский языковой союз и вообще языковые союзы, а также его интересовали древние связи Балкан с Малой Азией. В статье, опубликованной в сборнике «Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография» (Иванов 1976), больше внимания уделено славянскому материалу на фоне широких индоевропейских параллелей. Во второй половине 1970-х гг. в Институте славяноведения проходила активная работа в этом направлении. В том же сборнике была опубликована и статья А. В. Десницкой «Эволюция диалектной системы в условиях этнического смешения (из истории славяно-албанских языковых контактов)» (Десницкая 1976), и я с удовольствием напомню, что первый доклад, посвященный поискам прародины индоевропейцев в Малой Азии, Вячеслав Всеволодович в начале 1970-х гг. делал именно в Институте лингвистических исследований, который тогда возглавляла Агния Васильевна.

В годы становления Вячеслава Всеволодовича как лингвиста, благодаря гипотезе Ганса Краэ была сделана попытка распознать следы древнеевропейского языка, от которого остались только топонимы и гидронимы, заимствованные сменившими их языками. Эти исследования продолжаются и сейчас трудами Вольфганга П. Шмида и его учеников, которые исследуют даже рефлексy праиндоевропейских ларингальных в древнеевропейском (Bichlmeier 2013). Как можно видеть, данное направление развивается. Важно, что появляются новые находки и новые обобщения.

Упомяну о недавно вышедшей книге Дагмар Водтко, которая принимала участие в создании труда «Nomina im indogermanischen Lexikon» (Wodtko, Irslinger, Schneider 2008), издавала надписи Испании, а сейчас составила очерк лузитанского языка (Wodtko 2017), о котором до последнего времени мы ничего не знали: текстов на лузитанском всего четыре, плюс вкрапления в латинских надписях этой области Иберийского полуострова. Тщательное исследование этих (хотя и фрагментарных) материалов отражает то направление науки, которому сочувствовал Вячеслав Всеволодович, — направление, заложенное еще монографией Пауля Кречмера «Введение в историю греческого языка» (Kretschmer 1896), где подробно описаны языки народов, с которыми греки могли контактировать в рамках средиземноморского мира.

Монументальная книга «Индоевропейский язык и индоевропейцы», написанная Вячеславом Всеволодовичем совместно с Тамазом Валериановичем Гамкрелидзе (Иванов, Гамкрелидзе 1984), открывала широкие перспективы для изучения как путей становления грамматической структуры отдельных индоевропейских языков, так и изоглосс, объединяющих отдельные индоевропейские языки или даже праиндоевропейский с другими языковыми семьями.

Для Вячеслава Всеволодовича были важны реконструкции текстов, среди которых балканские тексты сохраняли свое важное значение, — например, статья «Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое — убийце пса и евразийские параллели» (Иванов 1977а), в которой также акцент делается на малоазийские материалы (царь Кандавл) в сопоставлении с кельтскими, германскими, славянскими традициями.

То, что сделал Вячеслав Всеволодович в области балканистики, в первую очередь касалось взаимодействия Балкан и Анатолии во II тыс. до н. э. Я хотел бы напомнить об итоговой статье «Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов», где Вячеслав Всеволодович рассматривал и идеи, которые заимствовались из одного ареала в другой, и сопутствовавшие термины, например обозначение колесницы, запряженной конями. Такие колесницы в хеттских текстах обозначались просто как «кони». В микенском греческом в отличие от повозок, в которые могли запрягать парнокопытных, боевые колесницы, запряженные конями, назывались «конскими» (мик. *i-qi-ja*), что сохраняется в гомеровском эпитете

ἵππιο-χάρμη ‘сражающийся с колесницы’. Вот такого рода совпадающие обозначения, напоминающие кальки, привлекали внимание Вячеслава Всеволодовича. Разбирая контакты и прямые связи между этими языками и культурными ареалами, Вячеслав Всеволодович обратил внимание на совпадение идеограммы для коня в микенской графике и знака лувийской иероглифики, одновременно подчеркнув ритуальное значение головы коня во многих традициях (Иванов 1977б: 13, прим. 34). В этом же направлении установления древних культурных и языковых контактов шла работа и над статьей «К истории древних названий металлов в южнобалканском, малоазийском и средиземноморском ареалах» (Иванов 1977в). Эти работы, в которых исследовались результаты контактов между родственными и неродственными языками в ареалах, отстоящих на значительные расстояния, во многом соотносились с достижениями ареальной лингвистики, но также открывали пути для новых идей в области расселения носителей языков. В одном из докладов последних лет Вячеслав Всеволодович настаивал на том, что пути расселения индоевропейцев следует реконструировать не только по суше, но и по водным просторам. Действительно, восстановление корня, обозначающего ладью и корабль в праиндоевропейском языке, никем не ставится под сомнение, а отдельные участки путей расселения в эпоху бронзы уже давно восстанавливались археологами как морские. Такие представления не отменяют сухопутных переселений, но значительно приближают к реальности реконструкцию путей расселения, поскольку многие участки суши фактически должны были быть в те времена непроходимыми. С этой точки зрения речные и морские пути оказываются чрезвычайно важными для воссоздания общей картины расселения носителей индоевропейских языков.

Балканская проблематика входила также в те исследования, которые Вячеслав Всеволодович осуществлял в области грамматики. Я не могу не упомянуть книгу, на которую в последнее время я не видел ни одной ссылки, — «Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки» (Иванов 1981), — многие идеи которой, несмотря на то что прошло немало времени и формальная реконструкция значительно продвинулась вперед, остаются актуальными. Мы просто их недостаточно используем. Например, механизм падения ларингальных в индоевропейских языках. Обычно в учебниках и компендиумах сообщается,

что они выпадали, после чего происходило компенсаторное удлинение гласного. Другие возможности, например восприятие гласного с ларингальным как дифтонга и, как следствие, монофтонгизация дифтонга, даже не рассматриваются. Не рассматривается и тот механизм, который Вячеслав Всеволодович предлагал в качестве объяснения, основываясь на типологии: «падение ларингальных типологически соответствует падению редуцированных в славянском». Неясно, как применить эти идеи на практике, но, безусловно, правильно помнить, что общая «типология редукиции» столь же недостаточно разработана, как и «типология падения», но — вне зависимости от возможности практического применения идеи — есть все основания охранять ее от забвения.

Вячеслав Всеволодович постоянно был обращен к новому, всякий раз пытаясь новые факты и новые интерпретации включить в систему, которая во многих случаях также оказывалась новой. Такое чутье и вкус ко всему новому отнюдь не исключали уважительного и внимательного отношения к идеям предшественников, вне зависимости от того, насколько они были приняты современниками и последующей научной традицией. Поэтому в ряде случаев Вячеслав Всеволодович обращался к лингвистическим идеям, которые многим представлялись устаревшими, и отстаивал их, справедливо видя неслучайное там, где сейчас принято видеть случайное совпадение.

Приведу характерный, с моей точки зрения, пример такого отстаивания интерпретации вопреки едва ли не общему мнению. Мне вспоминается последний доклад Вячеслава Всеволодовича на заседании Отделения историко-филологических наук РАН, в котором он настаивал¹ на правильности предложенного еще Б. Грозным сопоставления славянских **dьlgostь* (ст.-слав. *дльгость*, сербохорв. *дъгост* f. ‘длина’, словен. *dolgost* f. ‘длина’, ст.-чеш. *dlouhost*, словац. *dlohost* f. ‘длина, долгота’, в.-луж. *dlugość* f. ‘длина’, польск. *dlugość* f. ‘длина, продолжительность’, др.-рус. *дългость, дългость* f. ‘продолжительность’, укр. *довгість*, род.

¹ Как делал это и ранее (Иванов 1984). В частности, к используемым формам он добавил литовское *ilgastėlis*, подразумевающее *ilgastis* не только в значении ‘тоска’, опираясь на текст Балиса Сруоги: *Kaip išbristi man, vargdieni, tokį platų platumėlį, tokį gilų ilgastėlį?* ‘Как выбрести мне, несчастной, из столь широкой широтушки, из столь глубокой долготушки?’.

пад. *-ostī* f. ‘долгота, длина’. В славянских языках это интерпретируется как «производное с суфф. *-ostь* от прилагательного *dьlgъ*» (ЭССЯ V 1978: 207). Славянские сопоставления, кстати, позволяют, как это заметил в ЭССЯ О. Н. Трубочев, дополнительно вычленить суффиксальное **-g^h-*: *dлH₂-g^he/o-* (греч. *δολιχός*, скр. *dirghá-*, авест. *darəga*, др.-перс. *dar-ga*, хетт. *dalugaes* NomPl. ‘длинный’).

Д. Водтко не решилась включить это прилагательное в состав и.-е. имен, а в недавней работе Шт. Хофлер решительно отмел саму возможность сопоставления: «Identifikation von heth. *dalugašti-* ‘Länge’ mit poln. *dlugość*, tschech. *dlouhost* ‘Länge’ ist somit nur eine Scheingleichung» (Höfller 2018: 125). Следует отметить, что возражения против сближения хеттских и славянских форм сформулировал еще Э. Бенвенист, писавший, что совпадение между двумя языками выявляет не «историческую идентичность», а «близость результатов независимого развития» («une convergence entre des développements distincts» — Benveniste 1962: 89). Ш. де Ламбертери, анализируя конглоутинат **-ostī-* на фоне прилагательных на *-u*, обращает внимание на разницу в огласовке корня форм положительной степени прилагательных и огласовки имен среднего рода на *-es-/os* (Lamberterie 1990: 631). Это различие исчезло во всех и.-е. языках, за исключением греческого и индо-иранских. В качестве примера де Ламбертери приводит слав. **dǫlgostī* и хетт. *dalugašti-*, которые оба, по его мнению, должны быть независимо подновленными формами от основы на *-es-/os*, а основа, уже на самых ранних стадиях получившая расширение **-ti-*, изменила огласовку корня в соответствии с моделью, свойственной прилагательным (греч. *βαθύς* повлияло на *βάθος* при правильном и более древнем *βένθος*). Ш. де Ламбертери считает возможным найти в греческом языке более древнюю систему аблаута в этом корне (*δολιχός* : *ἐνδελεχής*, соответствующую инновации *βαθύς* : *πολυβενθής* или скр. *mrđú-* : *īrṇamradas*) и делает окончательный вывод: «Греческое *-o-* нельзя возводить к и.-е. **-o-*, поскольку это стало бы анахронизмом» (С. 632). Такой вывод мне представляется излишне ригористичным. Если предполагать тройное совпадение суффиксации, то появится **dolH₂u-g^h-os-ti* (хетт. и слав.) / **dolH₂i-g^h-os* (греч.), причем греческая форма будет в исходе основы отличаться от хетт. *daluki-* (cf. *dalugaeš* (NomPl.), *dalugauš* (AccPl.) ‘длинный’). Существенным является то, что в хеттских текстах *dalugašti-* п. ‘длина’ встречается в паре с *palhašti-* п./с., образованным

от *palhi-* ‘широкий’². По способу словообразования к ним может быть добавлено еще и *pargašti-* п. ‘высота’, наряду с *pargatar* п. ‘высота’ также образованное от прилагательного: *parku-*. В хеттском языке все три слова имеют огласовку корня *-o-. Отметим и неожиданное *-o- в суффиксе: *-osti. Основа положительной степени приведенных прилагательных имеет исход на -u- и на -i-, на что обратил специальное внимание Дж. Рау³, связавший *-u- и *-i- с системой В. Каланда. При этом абстрактные существительные, образованные от этих прилагательных, имеют единообразный исход на *-osti.

Отстаивать правомерность сопоставления хеттских и славянских слов Вячеслава Всеволодовича заставляли не абстрактные соображения, а более широкий и независимый взгляд на проблему. Я думаю, что он был прав, настаивая на сохранении сопоставления, поскольку для носителей как праславянского⁴, так и хеттского языка суффикс *-osti должен был

² Чикагский словарь хеттского языка (CHD 1964: 65) приводит следующие контексты, включая размеры скалы, с которой Кумарби начал Улликумми: «The dimensions of the great rock with whom Kumarbi has sex and begets Ullikummi:») *n-aš dalugašti* 3 DANNA *pal-ha-aš-ti* [-*ma-aš* ... DANNA] *I/2* DANNA~ya ‘In length she was three miles; in width [she was ...] and a half miles’ KUB 33.98 + KUB 36.8 I 15-16». Также рассматриваются контексты, в которых сообщается о дородности дочери моря Сертаспурухи: «The dimensions of Sertapšuruḫi, the daughter of the Sea: *dalugaštiya* [... *pal-h*]*a-aš-ti-ma-aš* 1 DANNA ‘she (measures) [...] in length and she (has) a mile ill [width]’ KUB 33.109 i 7-8 cf. StBoT 14:381».

³ В последнее время Дж. Рау (Rau 2009: 130) рассматривал «associative adjective suffix *-osti, which appears in Hittite *pargasti* ‘high’ ~ *parku* ‘high’, *dalugasti* ‘length’ ~ *daluki-* ‘long’, *palhasti* ‘width, breadth’ ~ *palhi* ‘broad’» в сопоставлении со слав. *qzostī* < **H₂emg^he/os-tos* ‘narrow’ (при лат. *angustus*) ~ **H₂emg^he/os-ti* ‘narrowness’. В отличие от Э. Бенвениста он пытается отказаться от неделимого *-sti, замечая, что в конечном итоге субстантивация представляет собой результат превращения в прилагательное с основой на -to абстрактного прилагательного с основой на -s, и сравнивает для примера **H₂emg^he/os* ‘узость’ (вед. *ámhas-* ‘теснота, узость’, младоав. *qzah-* ‘тесненность, отчаяние’ > **H₂emg^hos-to-* ‘узкий, ограниченный’ (ср. лат. *angustus* ‘тесный, узкий’) > **H₂emg^hos-ti* ‘узость’ (> OCS *qzostī*).

⁴ Напомним, что Вячеслав Всеволодович датировал праславянский язык следующим образом: «Основные этапы развития праславянского языка лежат между концом общеславянской общности в I тысячелетии н. э. и предполагаемой миграцией западных индоевропейских племен из Азии в Северное Причерноморье (или на Балканы), начавшейся вскоре после разделения индоевропейских диалектов

выступать как некоторое единство. Именно поэтому, исходя из хеттского языка, Вячеслав Всеволодович считал, что сформировавшийся уже в праязыке конглютинат **-osti* расширил сферу своего приложения, став более продуктивным в славянских языках. В случае с хеттским *dalugaš-ti*- ситуация усугубляется тем, что основа также содержит суффикс **-g^h-*, присутствующий в скр. *dīrghá*, иран. *darga*, греч. *δολιχός*, лит. *ilgas*, ст.-слав. *dlŭgŭ*, а также гот. *tulgus* со значением ‘крепкий’.

К единому корню с огласовкой **-o-* можно возводить и славянские, и хеттские формы, причем *palhi-* Вячеслав Всеволодович еще в своей кандидатской диссертации сближал с русским *полюй*⁵. Семантика широты в слове *поле* ощущалась по крайней мере в литературе, начиная с переводов «Песен западных славян» у Пушкина, причем выражение *широкое поле* вместо *чисто поле* основывается, вероятно, на представлениях о том, что *степь широкая*. Характерно, что ни степь, ни поле не определяются прилагательным *длинный*. Стоит, вероятно, отметить, что заднеязычный суффикс, возможно, встречается также при корне **pelh₂-* + **-g-os*, в случае если греческое обозначение моря *πέλαγος* действительно связано с идеей шири⁶.

около III тысячелетия до н. э.» (Иванов 1976: 46). Такие широкие хронологические рамки языковых процессов не исключали возможностей сохранения в отдельных ветвях совпадающих архаичных грамматических черт, к числу которых Вячеслав Всеволодович относил и разбираемый сложный суффикс.

⁵ См. (Иванов 1955: 350). Совершенно очевидно, что русское *полсть*, обозначающее ковер и войлок, сближать с *palhašti*- нет ни малейших оснований, но со словом *поле* и дальше с лат. *plānus*, *palam* etc. — можно.

⁶ Так у П. Шантрена (Chantraine 1968: 872), но, как замечает Беекес по поводу возможности связать вслед за Фриском и Шантреном *πέλαγος* и *πλάξ*, *-ακος* [f.] ‘plain, plain of the sea, etc.’, *πλάγιος* ‘athwart, transverse, sloping, curved’ и *πέλαγος*: «However, nothing confirms a connection of *πέλαγος* with the root **pelh₂-* ‘to spread out’, and the connection with *πλαγ/κ-* is phonetically impossible. Thus, the word rather seems to be Pre-Greek» (Beekes 2010 s. v.). Тем не менее, обозначение пространств словами, образованными от этого корня, встречается: ср. рус. поле, которое возводят к **pol-i-om*, cf. OHG *feld* n. ‘field’ (Derksen 2008: 411) и **polsa* f., рус. *полюса* («The same root **pol-* may be present in OHG *falg* f. ‘plowed field’, OE *fealg* ‘fallow’»). Беекес не упоминает возможные связи не только с *πέλαγος*, но и *πλάγιος*, лат. *plāga*, греч. *πλάμη* и *παλαστή*, на которые обращал внимание П. Шантрен.

Уже Э. Бенвенист, скептически отзываясь о цельнолексемном сопоставлении слав. **dǔlgoštǐ* и хетт. *dalugaštī-*, предлагал рассматривать такое совпадение между славянскими и хеттскими данными в более широком контексте, выделяя суффикс **-sti*, представленный в ряде индоевропейских языков (балтийских, армянском, а возможно, и в санскрите)⁷.

В недавней статье Шт. Хофлер заменяет в **-osti* конечное **-ti* на **-te/o-*, желая найти греческие примеры, однако такая подмена не дает убедительных результатов. Приведенное им в качестве параллели греч. *ἀκοστή* f. ‘ячмень’ явно не может быть вписано в отчетливые словообразовательные ряды. Кроме того, наблюдается и некоторая неопределенность в самом значении слова *ἀκοστή* f., которое засвидетельствовано со значением ‘ячмень’ в словаре Гезихия (с отсылкой к кипрскому диалекту) и в поэме Никандра (Nicandr. Alex. 106), но схолий к Илиаде (Schol. Il. 6, 506) трактует его как фессалийское слово, обозначающее ‘злаки’ вообще. Семантическая неопределенность усугубляет ненадежность реконструкции в развитии семантики данного слова (возведение его к **H₂ek'-os* ‘Spitze, Granne’). Такая интерпретация не дает ни соответствия для интересующей нас словообразовательной модели (**-os + *-ti* не равно **-os + *-te/o-*), ни объяснения для развития формы от прилагательного к существительному, обозначающему абстрактный признак. Еще менее убедительна приводимая Хофлером параллель с лат. *scelestus* ‘преступный’ при *sceles-* ‘преступление’, где отчетливо видно развитие от существительного к прилагательному, то есть обратное тому, что мы наблюдаем в славянских и хеттских примерах. В пользу принятого сейчас сценария независимого развития форм может говорить и несовпадение рода абстрактных существительных — в славянских это женский род, в хеттском — по преимуществу средний, хотя *palḥaštī-* n./s. ‘ширина’ бывает и общего рода. Наряду с этим хеттский язык демонстрирует дублетные формы с тем же абстрактным значением, образованные с помощью суффикса *-tar* < **-tr_o*, естественно принадлежащие (как положено словам, относящимся к гетероклитическому склонению) к среднему роду. Различие в роде абстрактного существительного может подтверждать идею о разном происхождении суффиксов, однако в славянских языках широко представлены

⁷ Это Вячеслав Всеволодович. отметил в своей рецензии на книгу Э. Бенвениста (Иванов 1963: 4).

абстрактные существительные среднего рода, образованные от глаголов (*терпеть* — *терпение*, *понимать* — *понимание*), так что прямого запрета на средний род нет и в них. Обычно отделяют в *-*osti* начальное *-*os*, связывая его с именами среднего рода на *-*es/-os*.

Для русского языка такая словообразовательная модель у существительных, образованных от прилагательных (*глупый* — *глупость*, *милый* — *милость*, *серый* — *серость* и т. д.), вполне продуктивна и обозначает абстрактный признак. Для хеттского языка примеры ограничиваются прилагательными, обозначающими размер предмета, но сама словообразовательная модель находит прямые параллели и в хеттском языке. Мы не обязаны думать, что единожды образованное слово с абстрактным значением в неизменном виде просуществовало тысячелетия, но также известно, что словообразовательные модели, перестав в какой-то период быть продуктивными, сохраняются в языке не только в виде застывших форм, но и как потенциальная способность вновь обрести продуктивность (Реформатский 1979). В данном случае совсем не обязательно говорить о близком родстве анатолийских языков с балтийскими и славянскими (напомню, однако, о книге: Иванов 1965). Можно говорить о сохранении сложного суффикса (конглютината) в независимых языковых системах, каждая из которых представляет собой самостоятельную традицию. Таким образом, речь не идет о восстановлении праславянского во II тыс. до н. э., но лишь об общих истоках, позволяющих изучать связи славянских и анатолийских языков с точки зрения сохранения архаизмов.

Вячеслав Всеволодович при реконструкциях в большей степени доверял возможности восстановить какой-то фрагмент праязыкового текста, предложить его интерпретацию, причем самостоятельный взгляд исследователя был всегда шире чисто лингвистического, даже когда речь шла о собственно лингвистических проблемах.

Вспоминая Вячеслава Всеволодовича, нельзя не упомянуть о книге, которую он назвал «Лингвистика третьего тысячелетия», сделав попытку предсказать те направления, которые определяют лингвистические поиски в будущем. Насчет всего тысячелетия уверенности быть не может, но не вызывает сомнений, что по крайней мере на ближайшие десятилетия актуальные и важные проблемы Вячеслав Всеволодович обрисовал ярко и полно. И сомнений в том, что исследование многих из поставленных Вячеславом Всеволодовичем вопросов будет развиваться именно так, у меня нет.

ЛИТЕРАТУРА

- Амирханов 2017 — *Амирханов Х. А.* О датировке многослойной стоянки Айникаб 1 на Северо-Восточном Кавказе (в связи с проблемой первоначального заселения человеком Евразии) // Труды отделения Историко-филологических наук. 2016. М.: Наука, 2017. С. 221–232.
- Березкин 2009 — *Березкин Ю. Е.* Мифы Старого и Нового Света: из Старого в Новый Свет: мифы народов мира. М.: Астрель, АСТ, 2009.
- Березкин 2017 — *Березкин Ю. Е.* Рождение звездного неба. Представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: Кунсткамера, 2017.
- Березкин 2018 — *Березкин Ю. Е.* Отражение картины мира в традиционных нарративах: реконструкция глобальных тенденций распространения и хронологической последовательности появления мотивов мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2018. Т. 46, № 2. С. 149–157.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.
- Десницкая 1976 — *Десницкая А. В.* Эволюция диалектной системы в условиях этнического смешения (Из истории славяно-албанских языковых контактов) // Королюк В. Д. (отв. ред.). Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976. С. 186–197.
- Иванов 1955 — *Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейские корни в клинописном хеттском языке. Дисс. М., 1955.
- Иванов 1963 — *Иванов Вяч. Вс. É. Benveniste.* Hittite et indo-européen. Études comparatives // Вопросы языкознания. 1963. № 4. С. 127–136.
- Иванов 1965 — *Иванов Вяч. Вс.* Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы (Сравнительно-типологические очерки). М.: Наука, 1965.
- Иванов 1976 — *Иванов Вяч. Вс.* Язык как источник при этногенетических исследованиях и проблематика славянских древностей // Королюк В. Д. (отв. ред.). Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976. С. 30–47.
- Иванов 1977а — *Иванов Вяч. Вс.* Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое — убийце пса и евразийские параллели // Судник Т. М., Цивьян Т. В. (сост., ред.). Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977. С. 181–213.

- Иванов 1977б — *Иванов Вяч. Вс.* Древние культурные и языковые связи южно-балканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов // Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977.
- Иванов 1977в — *Иванов Вяч. Вс.* К истории древних названий металлов в южнобалканском, малоазийском и средиземноморском ареалах // Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М.: Наука, 1977. С. 3–27
- Иванов 1983 — *Иванов Вяч. Вс.* К проблеме соотношения древнегреческой и хаттской традиций // Гиндин Л. А., Клепикова Н. П., Невская Л. Г. (ред.). Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983. С. 53–61.
- Иванов 1984 — *Иванов Вяч. Вс.* О возможности этимологического отождествления слов, относящихся к одинаковым словообразовательным типам в родственных языках (праслав. **dьlg-ostь* = хетт. *dalugašti*) // Сопоставительное изучение словообразования в славянских языках. Тезисы международного симпозиума. М., 1984. С. 29–32.
- Иванов 1985 — *Иванов Вяч. Вс.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М.: Наука, 1981.
- Иванов 2007 — *Иванов Вяч. Вс.* Балканские имена «вурдалака» и их происхождение // Николаева Т. М. (отв. ред.). Балканские чтения 9. Terra balkanica. Terra slavica. К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян. 6 февраля 2007. Москва: Институт славяноведения, 2007. С. 70–79.
- Казанский 2016 — *Казанский Н. Н.* Из комментариев к фиванским текстам микенского времени (ТН Av 100) // Вестник древней истории. 2016. Т. 76. № 4. С. 853–873.
- Невская и др. 2007 — Вячеслав Всеволодович Иванов / Сост.: Невская Л. Г., Пчелов Е. В., Свешникова Т. Н., Херолд К. М.: Наука, 2007. (Российская Академия наук. Материалы к библиографии ученых. Литература и язык. Вып. 30.)
- Реформатский 1979 — *Реформатский А. А.* Очерки по фонологии, морфонологии и морфологии. М., 1979.
- Сафронов 2018 — *Сафронов А. В.* Очерки по истории Восточного Средиземноморья в XIV–XII вв. до н. э. М.: Институт востоковедения РАН, 2018.
- Черных 2006 — *Черных Е. Н.* Каргалинский горно-металлургический комплекс и медистые песчаники Приуралья // Деревянко А. П., Молодин В. И., Тишков В. П. (ред.). Этнокультурное взаимодействие в Евразии. Т. 1. М.: Наука, 2006. С. 181–191.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Пра斯拉вянский лексический фонд. Вып. 1–. / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–.

- Beekes 2010 — *Beekes R. S. P.* Etymological Dictionary of Greek. Vol. I–II. Leiden, Boston.
- Benveniste 1962 — *Benveniste É.* Hittite et indo-européen. Paris: Adrien Maisonneuve, 1962.
- Bichlmeier 2013 — *Bichlmeier H.* Einige ausgewählte Probleme der alteuropäischen Hydronymie aus Sicht der modernen Indogermanistik — Ein Plädoyer für eine neue Sicht auf die Dinge // *Acta Linguistica Lithuanica*. 2013. T. 66. P. 11–47.
- Chantraine 1968 — *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968–.
- CHD 1994 — *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago, 1994.
- de Lamberterie 1990 — *de Lamberterie Ch.* Les adjectifs grecs en *-ος*. Sémantique et comparaison. T. II. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1990.
- Derksen 2008 — *Derksen R.* Etymological dictionary of the *Slavic* inherited lexicon. Leiden: Brill, 2008.
- Höfler 2018 — *Höfler St.* Die anatolische s-Stämme: flexivischer Archaismus oder Kategorie im Zerfall // 100 Jahre Entzifferung des Hethitischen. Morphosyntaktische Kategorien in Sprachgeschichte und Forschung. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 21. bis 23. September 2015 in Marburg / Hgg. von E. Rieken unter Mitwirkung von U. Geupel und Th. M. Roth. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2018.
- Kretschmer 1896 — *Kretschmer P.* Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Goettingen, 1896.
- Rau 2009 — *Rau J.* Indo-European Nominal Morphology: The Decads and the Caland System. Innsbruck, 2009.
- Wodtko 2017 — *Wodtko D.* Lusitanian: language, writing, epigraphy. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2017.
- Wodtko, Irslinger, Schneider 2008 — *Wodtko D. S., Irslinger B., Schneider C.* Nomina im indogermanischen Lexikon. Heidelberg: Winter Universitätsverlag, 2008.

Nikolai N. Kazansky (Saint Petersburg)

BALKAN STUDIES AMONG WORKS OF VYACH. VS. IVANOV

ABSTRACT: The paper discusses Vyach. Vs. Ivanov's views concerning interrelations between Balkan and Asia Minor areas in the 2nd millennium BC. Special attention is drawn to Vyach. Vs. Ivanov's ideas about probable etymological connections of Hittite *dalugašti-* and Slavic **dǔlgostǐ*.

KEY WORDS: Vyach. Vs. Ivanov, Greek and Hittite areal relations, Anatolian and Slavic parallels, etymology of Hittite *dalugašti-* n., *palḫašti-* n./c., *pargašti-* n.

NOTE ON THE AUTHOR: Nikolai N. Kazansky — Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Indo-European department of the Institute for Linguistic Studies, RAS. Email: nkazansky@iling.spb.ru

РЕЗЮМЕ: Работа посвящена взглядам Вяч. Вс. Иванова, касающимся связи между Балканами и Малой Азией во втором тысячелетии до н. э. Специально рассматриваются идеи Вяч. Вс. Иванова о возможном этимологическом параллелизме хеттск. *dalugašti-* и слав. **dǫlgostī*.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Вяч. Вс. Иванов, греческие и хеттские ареальные связи, анатолийско-славянские схождения, этимология хеттских *dalugašti-* n., *palḫašti-* n./c., *pargašti-* n.

ОБ АВТОРЕ: Казанский Н. Н. — академик РАН, научный руководитель Института лингвистических исследований РАН, заведующий отделом сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков и ареальных исследований ИЛИ РАН. Email: nkazansky@iling.spb.ru

ДИСКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА *Н. Н. КАЗАНСКОГО*

С. М. Толстая: Проблематика хеттского языка в общеевропейской перспективе и специально хеттской всегда была актуальна для Вячеслава Всеволодовича. Если говорить о славистических работах, то самая крупная его работа по славистике — о глаголе, где славянские, праславянские глагольные формы рассматривались на фоне индоевропейском (В. В. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М.: Наука, 1981). Я не говорю о его совместной работе с Владимиром Николаевичем Топоровым по реконструкции древнеславянской духовной культуры. Хочу сказать о том, что хеттская перспектива присутствовала и тогда, когда Вячеслав Всеволодович обращался к собственно славянским материалам. Первый пример — это его ранняя статья (1957 г.), посвященная глаголу «пасти». Он труден для этимологов, потому что совмещает в себе две разные семантические сферы: с одной

стороны, значение ‘пасти скот’; с другой — значение, связанное со спасением, запасами. Они настолько разные, что многие этимологи считали их или хотели считать омонимами. Вячеслав Всеволодович сравнил славянский глагол «пасти» с хеттскими текстами, в которых глагол «пасти» имеет значение более общее — ‘спасать, держать, хранить’. Он показал, что это значение является первичным для славянского и для европейского языков на основании хеттских материалов, а значение ‘пасти скот’ — вторичным.

Второй пример. Когда мы обнаружили и записали в Полесье купальский обряд, в котором на купальский костел, на шест, который устанавливали на середину костра, водружали конскую голову, и опубликовали свои записи, Вячеслав Всеволодович написал статью, в которой сравнил этот засвидетельствованный в 1970-е годы ритуал с древним хеттским ритуалом такого же типа, который свидетельствует о культе коня и его головы.

Это говорит о широчайшем лингвистическом и этнокультурном кругозоре Вячеслава Всеволодовича Иванова.

Т. В. Цивьян (Москва)

БАЛКАНСКИЙ БИЛИНГВИЗМ: ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ¹

В контексте нашего круглого стола и наших традиций было бы естественно ждать от заметок «на полях» собственных полевых записей. Увы, моя балканистическая биография, вопреки моей воле, сложилась так, что я могу оставлять свои заметки только на полях чужих работ, а самой мне работать «в поле» не пришлось.

И на этот раз — билингвистические наблюдения «чужими глазами».

Небольшое вступление (или отступление). Когда мы, то есть наш Балканский центр, несколько лет назад предложили тему «Балканский тезаурус», мы не смогли сформулировать ее точно, вернее, не смогли придать ей какие-то определенные границы, и было негласно решено, что это будет тема предельно широкая, охватывающая как можно больше «балканской территории». Если определение «балканский языковой союз» сохраняется, то оно уже имеет иное наполнение, сохраняя тем не менее идею общности, идею сближения — но до определенного предела.

Этой идее я бы предпослала мотто *on communique* «мы общаемся», взятое из текста, который к Балканам не имеет абсолютно никакого отношения. Оно — из воспоминаний Ахматовой о Модильяни: фраза, которую тот постоянно повторял. Действительно, мотор, который «движет» Балканы (по крайней мере, семиотические), основан на коммуникации *par excellence*, на коммуникации в самых разных ее видах и, прежде всего, языковой. Здесь происходит почти парадоксальная вещь (она хрестоматийна, но всё-таки стоит ее повторить): постоянное межъязыковое и междиалектное общение не привело на Балканах к *lingua franca*, будь то некий «внешний» язык (например, турецкий) или единый «общебалканский».

¹ Статья написана в рамках проекта «Язык и культура в полиэтничных и поликультурных сообществах Юго-Восточной Европы XXI века: междисциплинарное исследование» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные сообщества: понимание и управление»).

Балканцы — *homines balcanici* — по-своему преодолевают последствия вавилонского столпотворения: они понимают языки друг друга, сохраняя собственный язык как наиболее сильное и надежное средство самоидентификации и сохранения границ.

Поэтому необыкновенно важно исследование билингвизма (и, далее, полилингвизма в широком смысле слова). Мои примеры здесь и далее взяты из последнего выпуска серийного издания *Albanohellenica*, 2018. 6, публикации материалов албано-греческой конференции 2014 г.

Статья К. Брауна и Б. Джозефа (Brown, Joseph 2018) посвящена греко-албанскому билингвизму и возникновению, как они их называют, гибридных форм: «In situations of language contact, in which multiple resources — in the form of multiple languages — are available to speakers, it can be observed that speakers of any of the languages involved sometimes produce forms that are not fully one language or the other. We refer here to such forms as “hybrids”».

Это еще одна иллюстрация к возникновению типологических сходжений, имеющих на выходе балканский языковой союз. Авторы рассматривают возникновение гибридных форм на синтаксическом, дискурсивном, паралингвистическом, морфологическом и фонологическом уровнях, а также случаи переключения кодов, характерные для «билингвистических ситуаций»:

«Such “hybrids” can occur at the sentence level, at which point the phenomenon is (sometimes) referred to as “code-switching”, and they can also involve mixing of affixes, with a non-native affix added to a native word, as with dialectal (Megara) Greek *λιγάττα* wee ‘little’ (Fourikis 1918) with Albanian diminutive *-zë* added on to native Greek *λίγα*. We place these examples in the context of similar effects in other language-contact situations, where possible, those involving Greek and Albanian».

(Brown, Joseph 2018)

В балканской перспективе мне кажется особенно интересным и важным даже не само переключение кодов, а отношение говорящего к такого рода переходам, точнее, степень осознания этого момента. Здесь опять-таки нет простых решений. Я помню рассказ Олега Сергеевича Широкова

о его полевых исследованиях балканских языков в конце 50-х годов прошлого века. Тогда полем был Ташкент, где греки (и другие балканцы) были приняты СССР как политические беженцы и жили, по сути, в резервации. О. С. искал носителей албанского языка, но таковые не признавались, называя себя греками (тоже знакомая балканская ситуация). О. С. сказал своему информанту «Ты же дома говоришь с женой по-албански!» (а *parte*, что, конечно, было ошибкой) — и получил ответ: «А она необразованная женщина, родного языка не знает». — Иллюстрация регламентированного *code-switching*.

Я, кстати, сделала в свое время ту же ошибку, что и О. С., когда ехала в поезде из Белграда в Скопье. Доброжелательные соседи одобрили мой сербский. Я же их высокомерно поправила, возразив, что говорю по-македонски. Тогда они деликатно изменили формулировку, спросив: а как вышло, что вы так хорошо *понимаете* по-сербски. И только когда все вышли в Нише (да и то далеко не сразу), я поняла, в чем дело, поняла, в частности, и то, что в самоотождествление личности влезать нельзя, особенно на Балканах.

Возвращаясь к билингвизму. В петербургской балканистической школе, в частности в связи с МДАБЯ, собран ценнейший материал по современному балканскому билингвизму. В данном случае я обращаюсь к статье А. А. Новика и А. Н. Соболева, опубликованной в том же выпуске *Albanohellenica* (Sobolev, Novik 2018): авторы говорят о первостепенной роли билингвизма в балканистических процессах. Не касаясь ни общей теории, ни анализа симбиотических групп (определение, предложенное авторами), я приведу только один пример билингвизма, замечательный тем, что информантка не замечает перехода с одного языка на другой. Греческий и албанский составляют для нее единое языковое пространство. Речь идет о сюжете «Баба Марта» (с которого, кстати, мы начинали наши круглые столы). Информантка рассказывает сюжет по-гречески, а затем переходит на песню по-албански. Интервьюеры пытаются выяснить, на каком языке ей рассказывали эту историю, по-гречески или по-албански: вместо этого она перечисляет тех, от кого ее слышала. Беспольными оказываются и попытки «переориентировать» информантку с греческого на албанский. Наконец, сложными путями выясняется что она «не гречанка». При этом язык определяется по месту, откуда она родом.

MM: E kam dëgjuar, xhan-o?

EM: Nga gjishja ime, nga stërgjishi, nga babai.
e dëgjuar e kam.

ZK: Po fliste shqip ajo, mor djalë?

EM: Ishte nga Kallarati.

MM: Dëgjo këtu! Ajo që ka mbetur, ishte nga Labëria. Në Labëri flasin shqip.

EM: Nga Kallarati. Δεν ήταν Ελληνίδα.

[Himara_Baba_Marta_WS_30020].

Так перед нами возникает новая ипостась билингвизма: языки инкорпорированы в единое пространство, и определить закономерности переключения кодов (при сохранении каждого языка) весьма сложно. Может быть, Александр Александрович Новик более подробно опишет эту ситуацию.

К сожалению, я только по резюме смогла ознакомиться с недавним докладом М. С. Морозовой и А. Ю. Русакова «Албанско-черногорское языковое пограничье: в поисках “сбалансированного языкового контакта”». В докладе анализируется социолингвистическая ситуация в билингвальном сообществе села Веля-Горана, которое находится в общине Бар, в полиэтничном и поликонфессиональном микрорегионе на юге Черногории. Славянско-албанский языковой контакт в Веля-Горане связан с традицией смешанных браков и на первый взгляд демонстрирует черты «сбалансированности». Однако представление современной ситуации в Веля-Горане в виде ряда микроситуаций, или сценариев, реализуемых на уровне отдельной семьи и индивидуальном уровне, раскрывает ее внутреннюю неоднородность. Далее, семейные истории и генеалогии некоторых жителей Веля-Гораны позволяют авторам доклада рассмотреть билингвальную ситуацию в селе *in statu nascendi* и продемонстрировать, что наличие и постоянный приток албаноязычного населения являются ключевыми факторами длительного сохранения билингвизма в Веля-Горане. В докладе показано, что с лингвистической точки зрения языковой контакт в Веля-Горане приводит к достаточно медленному и незначительному изменению контактирующих идиомов (увеличение числа лексических и синтаксических калек). «Сбалансированность» контакта и «открытый» характер сообщества выступают в роли факторов, сдерживающих более быстрые и радикальные изменения.

Это остается проблемой для обсуждения балканских схождения и балканского тезауруса. Получается, что прочно сохраняющийся и активный билингвизм не имеет на выходе объединения контактирующих языков — пожалуй, слишком сильный вывод. Осторожнее было бы сказать, что балканизмы связаны с контактами неким более сложным образом. Би/полилингвизм (так же, как и этнокультурные схождения) играет двойную роль: поддерживая общение и понимание друг друга в широком смысле (*on communique*), он в неменьшей степени обеспечивает сохранение различий, столь важное для *homo balcanicus*.

ЛИТЕРАТУРА

- Brown, Joseph 2018 — *Brown, Christopher G., Brian D. Joseph*. On hybrid forms in language contact: Some evidence from the Greek of Southern Albania // *Albanohellenica*, 2018. 6. P. 49–57.
- Fourikis 1918 — *Φουρίκης Π.* Μεγαρικά μελετήματα // *Λεξικογραφικόν Αρχεῖον της Μέσης Ἑλληνικῆς* 5. Σ. 210–232.
- Sobolev, Novik 2018 — *Sobolev, Andrey, Aleksandr Novik*. Studime etnolinguistike në Himarë dhe në zonën e Vurgut (Materialet e ekspeditës 2014) // *Albanohellenica*, 2018. 6. P. 33–47.

Tatiana Civjan (Moscow)

BALKAN BILINGUALISM: SOME NOTES ON THE MARGINS

ABSTRACT: This article based on the field records of the bilingual conversations in the Albanian-Greek contact zones scrutinizes the processes of development of the Balkan Sprachbund. The author argues that bilingualism maintains comprehension and guarantees preservation of the idioms which serve as vivid markers of self-identification.

KEY-WORDS: bilingualism, contact zones, typology, self-identification, Albanian, Greek languages

NOTE ON THE AUTHOR: Tatiana Vladimirovna Civjan. Doctor of Letters, main researcher of the Department of Typology and Comparative Linguistics,

Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. Email: tcivjan@yandex.ru

РЕЗЮМЕ: В статье на примере полевых записей билингвальных коммуникаций в зонах албано-греческих контактов рассматриваются процессы развития балканского языкового союза. Автор приходит к выводу, что билингвизм обеспечивает взаимопонимание, способствуя сохранению отдельных идиомов — ярких маркеров самоидентификации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: билингвизм, контактные зоны, типология, самоидентификация, албанский, греческий

ОБ АВТОРЕ: Татьяна Владимировна Цивьян, д. ф. н., главный научный сотрудник Отдела типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН. Email: tcivjan@yandex.ru

М. С. Морозова (Санкт-Петербург)

ВЫБОР ЯЗЫКА И ПЕРЕКЛЮЧЕНИЕ КОДОВ В БАЛКАНСКОМ ПОЛИЛОГЕ (НА ПРИМЕРЕ БИЛИНГВАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА ВЕЛЯ-ГОРАНЫ, ЧЕРНОГОРИЯ)¹

1. ВВЕДЕНИЕ

Разнообразие би- и полилингвальных ситуаций, наблюдаемых в различных регионах Балканского полуострова, дает богатый материал для изучения того, как функционируют языки в полиэтничном и полилингвальном сообществе и какие факторы определяют выбор языка говорящим. В балканском полилоге языков и культур одной из основных стратегий речевого поведения билингвов является переход с одного языка на другой в рамках одного дискурсивного единства, или переключение кодов (ПК).

В обширной литературе о билингвизме и ПК прочно утвердилось мнение о том, что выбор стратегии речевого поведения, осуществляемый билингвальным говорящим (выбор только одного из двух языков либо их попеременное использование, т. е. ПК), имеет социальную мотивацию и несет определенную функциональную нагрузку (Gumperz 1982; Heller 1988; Myers-Scotton 1993; 2006). В антропологических исследованиях речевое поведение может рассматриваться как акт идентичности (act of identity), поскольку, выбирая стратегию, приемлемую для сообщества, к которому принадлежит или хотел бы принадлежать говорящий, он тем самым отождествляет себя с этим сообществом (Le Page, Tabouret-Keller 1985: 181). Ведущая исследовательница билингвизма К. Майерс-Скоттон отмечает, что языки в билингвальном сообществе, как правило, имеют разный статус и неодинаковые социальные функции и, выбирая тот или иной язык, члены этого сообщества «отражают собственные представления о себе и о своих взаимоотношениях с другими участниками

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ № 14-18-01405 «От сепарации до симбиоза: языки и культуры Юго-Восточной Европы в контакте».

коммуникации» (Myers-Scotton 2006: 143). Модель описания процессов выбора, предложенная К. Майерс-Скоттон (Myers-Scotton 1993; 2006)², предполагает, что выбор языка может быть маркированным и немаркированным (marked choice, unmarked choice). При ПК в отдельно взятом диалоге или полилоге билингвальный говорящий выбирает то один, то другой язык, выполняющий в сообществе определенную функцию. Немаркированный выбор «имеет место тогда, когда говорящий следует установившимся в языковом сообществе правилам речевого поведения и переключается в соответствии с ожиданиями слушающего»; маркированный — «в том случае, если говорящий <...> сознательно производит переключение таким образом, что это замечается собеседником как отклонение» (Головки 2001: 299). В некоторых сообществах, по мнению К. Майерс-Скоттон, тенденция к постоянному переключению между двумя языками в диалоге может быть интерпретирована как немаркированный выбор, который несет информацию «о **двойных идентичностях** (выделение К. Майерс-Скоттон. — М. М.) или причастности к обеим культурам, которые описываются этими языками» (Myers-Scotton 2006: 167)³.

В настоящей статье описываются стратегии выбора языка в славяно-албанском билингвальном сообществе, которое проживает в селе

² См. в (Myers-Scotton 2006: 154 и сл.) обзор основных моделей, которые применяются для описания выбора языка билингвальными говорящими: 1) теория коммуникативной аккомодации (Communication Accommodation Theory), разработанная социальным психологом Г. Джайлзом и его коллегами (Giles et al. 1991); 2) модель маркированности (Markedness Model) К. Майерс-Скоттон; 3) конверсационный анализ (Conversational Analysis), применение которого к билингвальной коммуникации принято связывать с именем П. Ауэра (Auer 1998). Аккомодативная модель в большей степени ориентирована на предпочтения собеседника: поведение говорящего описывается с точки зрения его стремления / нежелания корректировать собственное речевое поведение, чтобы расположить к себе собеседника / дистанцироваться от него. С точки зрения теории конверсационного анализа социально значимые функции и значения, стоящие за выбором языка, создаются собеседниками непосредственно в процессе коммуникации.

³ Е. В. Головки пишет о ситуациях, в которых коммуниканты не просто переключают коды в соответствии с принятыми в языковом сообществе конвенциями, но, по-видимому, «неспособны разделить два кода» (например, волоф и французский в Дакаре). Такое переключение кодов предлагается называть немотивированным (Головки 2001: 301).

Веля-Горана на юге Черногории. Материалом для исследования служат записи диалогов и полилогов с участием моно- и билингвальных говорящих, сделанные в ходе полевой работы в Веля-Горане осенью 2014-го, весной 2015-го и осенью 2015 года. Выбор языка билингвами Веля-Гораны описывается в терминах модели маркированности (Markedness Model) К. Майерс-Скоттон. Рассматриваются два способа одновременного использования двух языков: «переход с одного языка на другой в рамках одного дискурсивного единства» (переключение кодов, ПК) и «говорение на одном языке с включением элементов другого языка» (смешение кодов, СК) (Русаков 2004: 69), с преимущественным вниманием к первому⁴. Проводимый анализ языкового материала направлен на выяснение того, как на наличие или отсутствие ПК влияют индивидуальные особенности коммуникантов (возраст, пол, происхождение, уровень языковой компетенции и др.), и какие конвенции и «правила», регламентирующие выбор языка и ПК, существуют в сообществе Веля-Гораны. Результаты исследования могут послужить моделью коммуникации в билингвальном микрообществе, представляющем собой образец одного из характерных типов полиэтничных и полилингвальных сообществ Балканского полуострова.

2. СВЕДЕНИЯ ОБ ИЗУЧАЕМОМ СООБЩЕСТВЕ. СМЕШАННЫЕ БРАКИ И ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ

Село Веля-Горана (чрнг. *Velja Gorana*) расположено в полиэтничном и поликонфессиональном микрорегионе на юге Черногории, между городами Бар и Улцинь. Большую часть населения Улциня и его окрестностей

⁴ К. Майерс-Скоттон в своих работах рассматривает ПК на границе предложений (intersentential CS) и ПК внутри предложения (intrasentential CS) как внутренне единое явление (Myers-Scotton 1993; 2006; Русаков 2004: 68). П. Мэйскен, в отличие от К. Майерс-Скоттон, противопоставляет переключению между предложениями (code switching) «смешение кодов» (code mixing), которое происходит внутри предложения, подчеркивая, однако, что между некоторыми видами ПК и СК может не быть существенной разницы (Muysken 2000). В настоящей работе, вслед за А. Ю. Русаковым (2004), используется терминология, близкая к терминологии П. Мэйскена, и применяется подход, близкий его взглядам. Наряду с собственно лингвистическими критериями, основанием для разграничения двух явлений является неодинаковое использование ПК и СК говорящими с разной речевой компетенцией (см. примеры).

составляют албанцы (преимущественно мусульмане, но есть и католики). В районе Бара живут православные черногорцы, а также имеется исламизированное славяноязычное население. Славяноязычные мусульмане проживают в племенных областях Мрковичи (чрнг. *Mrkovići* или *Mrkojevići* / алб. *Mërkot*), Туджемили и Пода (чрнг. *Tudēmili*, *Poda*). Веля-Горана находится на периферии территории мрковичей, большая часть которой лежит на плоскогорье к югу от Бара.

Жители Веля-Гораны, расположенной на славянско-албанском языковом «пограничье», в непосредственной близости от албанских сел, поддерживают брачные связи не только с мрковичами, но и с албанцами Черногории и пограничных районов Албании. «Горанцы» (чрнг. *goranac*) часто берут в жены албанок, а дочерей нередко выдают в албанские села. По свидетельствам сербских этнографов и диалектологов, подобная ситуация была характерна для Веля-Гораны и других «пограничных» с албанцами сел (*Vukići, Međureč, Leskovac, Pelinkovići*) на протяжении всего XX века, а возможно, и ранее (Јовићевић 1922: 113; Вујовић 1969: 82–83).

Благодаря традиции смешанных браков и связанному с ней притоку албаноязычного населения, в Веля-Горане «постоянно *воспроизводится* длительное состояние двуязычия достаточно больших групп людей» (Соболев 2015: 542). Языковой репертуар жителя села, как правило, включает два языка, которые в настоящей статье условно обозначены как «албанский» и «черногорский». Варианты лингвонимов, употребляемые разными говорящими (*sr̥pski* ‘сербский’ / *crnogórski* ‘черногорский’ / *goránsko* ‘по-горански’), в статье не анализируются и не используются. Как факт, нерелевантный для данного исследования, не принимается во внимание внутренняя неоднородность обоих идиомов — сочетание локальных черт говора мрковичей и общечерногорских диалектных особенностей в славянском идиоме Веля-Гораны и гетерогенность албанского идиома, о которой см. в (Морозова 2017а).

В сельском сообществе Веля-Гораны можно выделить несколько групп говорящих с неодинаковым речевым поведением, определяющими факторами которого являются возраст, пол и происхождение (Морозова, Русаков 2018). Основные группы, или социолингвистические профили, говорящих старшего и среднего возраста, речевое поведение которых анализируется в настоящей статье, показаны в таблице 1. Полную версию таблицы с отражением всех возрастных групп, в том числе детей, у которых стратегии

выбора языка и ПК специально не изучались, и характеристикой использования языков в различных домейнах см. в (Морозова, Русаков 2018).

Таблица 1. Социолингвистические профили жителей Веля-Гораны и использование языков в коммуникации внутри сообщества

№	возраст и пол	происхождение	язык(и)	общение внутри села
1	мужчина старшего возраста	«горанец»	чрнг., алб.	чрнг., алб.
2	мужчина среднего возраста	«горанец»	чрнг., алб.	чрнг., алб.
3	женщина старшего возраста	албанка	алб., чрнг.	чрнг., алб.
		«мрковка»	(а) чрнг., алб. (б) чрнг., (алб.)	(а) чрнг., алб. (б) чрнг., (алб.)
4	женщина среднего возраста	албанка	алб., чрнг.	алб., чрнг.
		«мрковка»	(а) чрнг. *(б) чрнг., алб.	(а) чрнг. *(б) чрнг., алб.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТАБЛИЦЕ

1. Порядок перечисления языков в столбце «язык(и)» отражает порядок их усвоения. Первым указывается язык, усвоенный в раннем детстве, т. е. в возрасте до пяти лет.
2. Порядок перечисления языков в столбце «общение внутри села» отражает то, как говорящие используют их в коммуникации: первый — язык, который используется чаще, второй — реже.
3. В скобках указан язык, которым носитель владеет пассивно (по утверждению других членов сообщества, «понимает, но не говорит»).
4. Буквами (а) и (б) обозначены разные языковые компетенции внутри одного профиля. Например, женщины среднего возраста, которые происходят из сел мрковичей («мрковки»), в Веля-Горане владеют только черногорским (а), либо черногорским и албанским (а). Следует подчеркнуть, что в современном сообществе Веля-Гораны двуязычны в основном пожилые «мрковки». В среднем поколении единственный пример усвоения второго (албанского) языка женщиной из монолингвального села мрковичей, отмеченный в таблице астериском *, зафиксирован в семье О., которая по мужской линии состоит из этнических албанцев и использует албанский в качестве основного языка внутрисемейного общения.

Как видно из таблицы, взрослое мужское население Веля-Гораны составляют билингвальные «горанцы». Они, как правило, усваивают албанский язык в детстве от бабушек и матерей-албанок (Морозова 2017а: 225; Морозова 2017б: 138). Отмечено, однако, что мальчики начинают говорить по-албански позже, чем девочки (Морозова, Русаков 2018). Не в последнюю очередь это связано с тем, что старшие родственники мужского пола предпочитают общаться с маленькими детьми на черногорском, а матери-албанки «не заставляют» сыновей говорить по-албански, если те «не хотят».

Женскую часть сельского сообщества составляют «мрковки» (женщины из монолингвальных сел мрковичей, чрнг. *mrkòvka*) и более многочисленные албанки, которые овладевают вторым языком после замужества. Женщины-уроженки Веля-Гораны в таблице не отражены, поскольку девушек, как правило, выдают замуж в другие села, и на языковую ситуацию в Веля-Горане они после этого не влияют. Для албанок усвоение второго языка является обязательным, в то время как «мрковки» могут не говорить по-албански (или «не говорить, но понимать») даже после длительного проживания в Веля-Горане (Морозова, Русаков 2018). Примечательно, что пожилые албанки в Веля-Горане, по их собственному утверждению, используют черногорский значительно чаще, чем албанский, «забывая» родной язык. У более молодых албанок подобной смелости доминанции не наблюдается, и в общении со всеми билингвальными родственниками и соседями они свободно используют албанский язык.

3. Балканский полилог в Веля-Горане.

Выбор языка и переключение кодов

Речевое поведение билингвальных говорящих, социолингвистические профили которых показаны в таблице 1, отражено в нижеследующих примерах полилогов, записанных в Веля-Горане в присутствии или при непосредственном участии одного или нескольких исследователей. Примеры дают представление не только о том, как происходит коммуникация между членами сообщества, но и о «правилах», регламентирующих общение с наблюдателем, который к данному сообществу не принадлежит (подробнее о проявлениях «парадокса наблюдателя» в Веля-Горане см. (Морозова 2017б)). Реплики на черногорском и соответствующие им переводы

на русский язык выделены курсивом; реплики на албанском и их переводы приводятся без выделения. Комментарии, не являющиеся частью высказываний, и авторские дополнения в переводах даются в квадратных скобках.

ПРИМЕР 1. Исследователь В, владеющий литературным албанским и сербским языками, беседует на албанском с двумя знакомыми молодыми албанками А1 (1981 г. р.) и А2 (1987 г. р.). А1 родом из албанского села в окрестностях Улциня и достаточно хорошо владеет двумя языками сообщества. А2 родом из Албании и до замужества практически не имела контактов с черногорским; теперь, хотя она может говорить на этом языке и понимает его, все билингвальные члены сообщества Веля-Гораны в ее присутствии предпочитают использовать албанский. Приходит пожилой «горанец» Б (1925 г. р.), которому исследователь не знаком, здоровается и заговаривает с албанками.

<...>

- 1 Б n ató s̆r̆ija, pò t piet, z dijn mē s̆t̆eip. vétəm s̆r̆ija pof̆t.
‘В тех домах, если спросишь, не знают албанского. Только дома внизу’.
- 2 А1 Јл, тај кан фи́у а́та е дијн, та́на е дијн.
‘Нет, теперь они начали и знают, все знают его’.
- 3 Б А, пак га̀џе́ни. Ас е кан т̆ĕf̆ d̆z̆ŭh̆ə̆n me fol. *Ne, bre!*
‘А, врете немного. Они и не хотят говорить на [албанском] языке. *Нет, бре!*’
[Пауза. Б обращается к исследователю.]
- 4 Б *Ti si sáta dófla?*
‘Ты одна приехала?’
- 6 В *Sáta.*
‘Одна’.
- 7 Б *Kóga ímaf od rodítele?*
‘Кто у тебя есть из родителей?’
- 8 В *Imat májku... Kam nánən...*
‘Есть мама... Есть мама...’
- 9 Б *Ge si ti s̆iptarski... támo, u Rúsiju?!*
‘Где ты албанский [выучила]... там, в России?!’

- 10 **A1** *Ne, ne, ne. Me ne e ka msu!*
 ‘Нет, нет, нет. С нами выучила!’ [смеется; A2 и B тоже смеются]
- 11 **Б** *Brátcu ímaf li?*
 ‘Братья у тебя есть?’
- 12 **В** *Ne, jedíniṣa sam.*
 ‘Нет, я одна [в семье].’
- 13 **Б** *A, ti sámo si jedína?! Pa, ti móraf da izáberef mǔza! Ima prédnost. Jedína móze izábrat mǔza.*
 ‘А, ты только одна?! Так тебе надо выбрать мужа! [В, A1, A2 смеются]
 Есть преимущество. Единственная [дочь] может выбрать мужа’.
- 14 **A2** *E ka d̄zet búrin!*
 ‘Она нашла мужа/мужчину!’
- 15 **Б** *Po mir, si íft ai bur?*
 ‘Ну, хорошо, а каков этот муж/мужчина?’
- 16 **В** *əft i mir. Jetón nə Rusí.*
 ‘Хороший. Живет в России’.
- 17 **Б** *A íft i rǒfəm?*
 ‘Он симпатичный?’
- 18 **В** *Po.*
 ‘Да’.
- 19 **Б** *S mun me ken at̄ i rǒfəm si ti.*
 ‘Он не может быть таким же симпатичным, как ты’. [В, A1, A2 смеются]

Реплики 1–3 иллюстрируют стратегии выбора языка, типичные для данного сообщества. Как следует из таблицы 1 и подробно показано в (Русаков, Морозова 2018), молодые албанки чаще (практически всегда) общаются с билингвальными домочадцами и соседями на родном языке. Последние предпочитают отвечать по-албански, «подстраиваясь» под поведение собеседниц(ы), и поведение Б, избегающего ПК в беседе с A1 и A2, вполне соответствует этой стратегии.

Переключение с албанского языка на черногорский происходит, когда Б обращается к исследователю (4). Это согласуется с ранее высказанными соображениями о влиянии наблюдателя, который не является членом сообщества, на речевое поведение мужчин в Веля-Горане: «билингвальные мужчины-горанцы в присутствии стороннего наблюдателя склонны подчеркивать свою “горанскую” (славянскую, поскольку Горана является частью славяноязычной крайины Мрковичи) идентичность» (Морозова 2017b: 141). Попытка исследователя перейти на албанский язык, продублировав на нем фразу, только что сказанную по-сербски (8), вызывает интерес Б, но не меняет стратегии его поведения. Ситуация меняется, когда Б убеждается в том, что другие участники полилога демонстрируют свою лояльность исследователю и готовы общаться с ним / в его присутствии по-албански (10, 14). В результате Б и В продолжают беседу на албанском языке как наиболее предпочтительном с точки зрения собеседниц-албанок (15–19).

Переход с одного языка на другой в рассматриваемом полилоге практически всегда происходит вместе со сменой говорящего. Исключением являются две реплики, в которых говорящие переключаются с албанского на черногорский (3) и с черногорского на албанский (10). Вначале в восклицании *Ne, bre!* говорящий Б, который вел разговор на албанском языке, употребляет междометие *bre*, используемое при обращении или для выражения удивления в ряде балканских языков, и предпочитает албанскому отрицанию *jo* ‘нет’ сербское/черногорское *ne* (3). В связи с этим можно предположить, что в языковом сообществе Веля-Гораны черногорский играет роль прагматически доминантного языка (*pragmatically dominant language*), который, по определению Я. Матраса, служит для билингвальных говорящих источником дискурсорегулирующих элементов — междометий, сентенциальных и фокусных частиц, союзов и пр. (Matras 1998: 293–294). Поэтому включения на этом языке в албанскую речь могут встречаться и у албанок, в языковом репертуаре которых он занимает скорее субдоминантное положение. Далее албанка А1, довольно эмоционально отвечая на реплику (9), произнесенную на черногорском, также употребляет славянское отрицание *ne*, после чего переходит на албанский, чтобы произнести шутку (10). Переключаясь на албанский язык, она, по-видимому, хочет быть уверенной, что ее шутку оценит, вместе с остальными, собеседница А2, которой проще понимать албанскую речь.

Пример 2. Несколько исследователей, владеющих в той или иной степени литературным сербским и албанским языками (в расшифровке полилога один из исследователей обозначен как В), беседуют с пожилой билингвальной албанкой А (1952 г. р., живет в Веля-Горане около 50 лет). Беседа происходит в присутствии Б, пожилого жителя соседнего монолингвального села Мала-Горана, который, по его словам, немного понимает, но не говорит по-албански. А отвечает на вопросы о своем прошлом, заданные исследователями по-албански.

<...>

- 1 А Aftú kam punú. S kéna ^ankú kuĵ, kurdz̄ā. Nismo se zátiti níkaet. Déri tæf kéna ken mir. E, bóga mi!
 ‘Так я работала. Мы никогда ни на что не жаловались. Мы никогда не жаловались. До сих пор у нас всё было хорошо. Ей-богу!’
- 2 Б *Imaf dóbro sr̄ise i zbog tóga ti ne mózef da ne pótagnef.*
 ‘У тебя доброе сердце, из-за этого ты не можешь не помогать’.
- 3 А *E pa, sváki da bog... da da mi bog ljépo... Uzмите, poslúzite sámí, ájt. Mér eđé!*
 ‘Да, каждому пусть Бог... даст ему Бог всё хорошее... [обращаясь ко всем] Возьмите, угощайтесь, давайте [указывает одному из исследователей на тарелку с домашней выпечкой]. Возьми еще!’
- 4 В *To je trét̄a...*
 ‘Это третья...’
- 5 А *I péta da búde... Ajd, hiđ, hiđ at̄a... Ne vólim lófo níkome da právim. Nuk kam t̄eef me i bā ku i ket̄e.*
 ‘Пусть и пятая будет! [другому собеседнику] Давай, оставь, оставь это [обращаясь ко всем]. Не люблю никому делать дурное. Не люблю никому делать дурное’.

Видно, что ПК в речи А довольно последовательно происходит при смене адресата. Выбор языка при этом, по-видимому, зависит от представлений А о языковых компетенциях собеседников, к которым она обращается. В частности, к исследователям, которые, по ее мнению, лучше знают албанский язык, она обращается исключительно по-албански. На реплики (2) и (4), произнесенные Б и В на сербском/черногорском,

А отвечает на том же языке, поскольку ее собеседники ранее демонстрировали менее высокую компетенцию в албанском. Обращаясь ко всем слушателям, А предпочитает черногорский: *Uzmitë, poslúzite sámi, ájt* ‘Возьмите, угощайтесь, давайте’ (3). Нередко она дублирует на этом языке сказанное по-албански (1, 5). Вероятно, такая стратегия поведения обусловлена в равной степени присутствием двух сторонних наблюдателей: представителя монолингвального сообщества соседнего села, а также наблюдателя «извне» (исследователя В), недостаточно хорошо владеющего албанским.

Переключение с албанского языка на черногорский и употребление распространенного сербского/черногорского эмоционально-экспрессивного выражения *bóga mi* ‘ей-богу!’ в реплике (1), как представляется, не мотивировано ожиданиями слушающих и установками говорящего. Оно может быть интерпретировано с точки зрения прагматической доминанции черногорского в сообществе Веля-Гораны.

ПРИМЕР 3. Исследователь В, владеющий литературным сербским и албанским языками, беседует на албанском с билингвальной албанкой А (1975 г. р., живет в Веля-Горане более 20 лет; черногорский, по ее словам, она усвоила только после замужества). Входит свекровь А, билингвальная «мрковка» Б (1939 г. р., родом из села Мала-Горана, живет в Веля-Горане около 60 лет), и, дождавшись паузы, начинает разговор с невесткой.

<...>

- 1 В Malsíja əft pjésa e Málit tə Zi?
‘Мальсия — часть Черногории?’
- 2 А Malsíja... kə ete n šcipní Malsí. Ešte Tuz. Ka Túzi anej Malsíja.
‘Мальсия... в Албании тоже есть Мальсия. И Туз. В Тузе, там Мальсия’.
- [Пауза. В разговор вступает Б.]
- 3 Б *Sámo kənéf na rabótu... da prédef, kúpim to séno...* <нрзб>
‘Только ты поедешь на работу... приедешь, соберу то се-но... <нрзб>’
- 4 А Ја, ја.
‘Нет, нет’.
- 5 Б *Újtíe, újtíe da go úzme e...* <нрзб>

- ‘Дядя, дядя чтобы его взял... <нрзб>’
- 6 А По јл, тлј [прицокивает языком в знак отрицания].
‘Да нет, мой’¹.
- 7 Б *Zásto ne, moj?! Da zádžef* <нрзб>, *ja tēi...*
[с раздражением] ‘Почему нет, мой?! Заедешь <нрзб>, а я...’
- 8 А Mer vef ti, a? S kdm me јku.
[повышает голос] ‘Понимаешь ты, а? Не поеду’.

Стратегия поведения каждой из собеседниц в приведенном диалоге (реплики 3–8) представляет собой, скорее, отказ от ПК. Поскольку беседа, очевидно, неприятна им обоим, можно подумать, что этот отказ является преднамеренным (мотивированный выбор). Однако более длительное наблюдение над использованием двух языков в семье А и Б показали, что подобные диалоги, ведущиеся на двух разных языках, являются в ней нормой. Для А, как и для других албанок среднего возраста, основным языком общения является албанский. На этом языке отвечают на ее реплики и общаются с ней все члены семьи, кроме Б, которая владеет албанским как вторым языком, усвоенным после замужества, но в абсолютном большинстве ситуаций использует в коммуникации родной язык (ср. с пожилыми албанками, у которых родной язык с возрастом практически выходит из употребления и занимает субдоминантное положение). Можно заключить, что отказ от ПК, как и рассмотренное выше ПК «в интересах» собеседника, в целом не противоречит «правилам» коммуникации внутри изучаемого билингвального сообщества.

Пример 4. Исследователь В, владеющий литературным сербским и албанским языками, беседует с пожилой билингвальной «мрковкой» Б (1939 г. р., родом из села Мала-Горана, живет в Веля-Горане около 60 лет). Исследователь просит Б (по-сербски) рассказать о семье, из которой происходит Б.

- <...>
- 1 Б *Od moje familije, od moje majke nema, samo ja sam ostala.*
‘Из моей семьи, от моей матери никого нет, только я осталась’.
- 2 В *ja bárku jéni ња? ња đzinía e nānəs?*

‘Из детей вашей матери вы одна? А по материнской линии [есть родные]?’

- 3 Б Ка džinía e nãnəs kam djálin e vəláit, kurdža tjetər kam. Djálin e vəláit me dy djelm e nūse. Atə e kam atje nalt, Metánovíte tcar thúhet. *Metánovíte se zóvu, ot tog séla. I táko ti je.*

‘По материнской линии есть сын брата [матери], никого у меня больше нет. Сын брата матери с двумя сыновьями и с женой. Он у меня [живет] там, наверху, что Метанович зовется. *Метановичи называется, из того села. Такие дела*’.

Как видно из примера, (преднамеренный) переход исследователя на албанский язык в реплике (2) вынуждает Б сделать аналогичный выбор и переключиться на албанский, подстраиваясь под собеседника. Тем не менее в конце реплики (3) она снова переходит на родной язык, дублируя на нем только что сказанное по-албански. В сравнении с поведением других пожилых билингвов («горанец» в примере 1 и албанка в примере 2), которые, как правило, делают выбор в пользу языка собеседника и в соответствии с его ожиданиями, поведение Б могло бы быть интерпретировано как маркированный выбор. Однако из диалога с участием той же информантки, приведенного в примере 3, видно, что подобный отказ от использования языка, на котором говорит собеседник, входит в число возможных стратегий речевого поведения в изучаемом сообществе.

ПРИМЕР 5. Фрагмент беседы исследователя В с «мрковкой» А из монолингвального села Куне (ок. 1970 г. р.), которая около 30 лет назад вышла замуж в Веля-Горану в семью О., состоящую по мужской линии из албанцев (в семье говорят преимущественно по-албански). Беседа с самого начала ведется на албанском языке.

<...>

- 1 В pláka dhe pláku flísnin serbift pak?

‘Свекровь и свекор немного говорили по-сербски?’

- 2 А Po, pláku perfékt ka fol serbift.

‘Да, свекор отлично говорил по-сербски’.

- 3 А Ёле pláka ka fol serbíšt bəł... pak aftú, s ka dit mir, *áli* ajł ka fol se nána plaks ajł *ísto* ka ken pej *mṛkojévítēa*, ajł ka fol serbíšt *perfěktno*.
 ‘И свекровь достаточно хорошо говорила по-сербски... немножко не очень, она хорошо не знала, *но* она говорила, потому что мать свекрови, она *тоже* была из *мркоевичей*, она говорила по-сербски *отлично*’.
- 4 А Knéne, knéna *mṛkojévítēi*, *znátŕi láškitē se prezivala*, *áli* ajł ma tēpəṛ ka fol šŕŕ.
 Там, там *Мркоевичи*, *значит*, *ее фамилия была Лашикич*, *но* она говорила больше по-албански’ (Соболев и др. 2018: 32–33).

В то время как приведенные ранее примеры 1–4 отражали по большей части случаи ПК, пример 5 иллюстрирует СК, которое в целом представляет собой не слишком частотное явление в речи билингвов Веля-Гораны. В албанской речи билингвальной «мрковки», которая достаточно хорошо владеет албанским языком, выученным в семье супруга, присутствуют неадаптированные вставки наречий (серб./чрнг. *perfěktno* ‘отлично’) и падежных форм существительных (вместо соответствующих форм алб. *Mërkot* употребляется номинатив мн. ч. серб./чрнг. *mṛkojévítēi* и генитив мн. ч. *mṛkojévítēa*), а также включения более протяженных фрагментов высказываний на черногорском (*znátŕi láškitē se prezivala...*). Наиболее вероятно, что СК в данном случае не является социально мотивированным и лишь отражает некоторую неполноту компетенции билингвального носителя в албанском языке. Заметим, что подобные примеры не встречаются не только в речи билингвов старшего возраста, которых отличает сбалансированный билингвизм с высокой компетенцией в обоих языках (даже если один из языков используется в реальной коммуникации значительно реже, чем другой), но и у албанок того же возраста, говорящих на черногорском.

Употребление в примере серб./чрнг. *áli* ‘но’ и *ísto* ‘тоже’, наряду с данными примера 1 и наблюдениями, сделанными на более обширном материале (Соболев и др. 2018: 32), позволяет заключить, что использование в албанской речи дискурсорегулирующих элементов из прагматически доминантного языка — черногорского — является общей особенностью билингвов, речевое поведение которых рассматривалось в этом параграфе.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ речевого поведения билингвов Веля-Гораны показал, что представители разных групп, или профилей, которые различаются полом, возрастом и происхождением, могут использовать неодинаковые стратегии выбора языка в билингвальной коммуникации внутри сообщества. У некоторых билингвов предпочтения в выборе языка и стратегии речевого поведения могут меняться с возрастом. «Горанцы», как правило, осуществляют выбор языка и (если необходимо) переключают коды в рамках полилога, «подстраиваясь» под собеседника. Однако для них больше, чем для других членов сообщества, характерно выбирать черногорский, а не албанский язык в присутствии стороннего наблюдателя, вне зависимости от того, на каком из двух языков проходит общение. Албанки старшего возраста чаще всего выбирают язык в зависимости от собеседника (результатом применения этой стратегии в полилоге становится ПК при смене адресата), в то время как албанки средних лет и молодые девушки предпочитают со всеми говорить по-албански. «Мрковки», выучившие албанский язык только после замужества, в любом возрасте предпочитают использовать «свой» язык в коммуникации.

С точки зрения правил речевого поведения, существующих в сообществе Веля-Гораны, и ожиданий коммуникантов, которые являются членами этого сообщества, *немаркированным выбором*, по-видимому, может считаться:

- 1) ПК в рамках диалога/полилога. Согласно определению К. Майерс-Скоттон, само ПК может быть немаркированной стратегией в билингвальных сообществах, внутри которых два в целом неравноправных языка используются как равные (Myers-Scotton 2006: 165). По-видимому, таким сообществом является Веля-Горана.
- 2) Отказ от ПК. Если отказ связан с присутствием стороннего наблюдателя, с точки зрения сообщества Веля-Гораны он может быть интерпретирован как немаркированный выбор. В частности, использование черногорского в ситуации, когда собеседник-наблюдатель говорит по-албански, может подчеркивать «горанскую» (славянскую) идентичность. Отказ от ПК в беседе с членами своего сообщества

(например, использование черногорского, даже если все участники беседы говорят по-албански) также представляет собой немаркированный выбор, ибо такое поведение, по мнению сообщества, не нарушает ожиданий говорящего.

Как представляется, длительное и равноправное (т. е. без видимой доминанции) сосуществование двух языков в Веля-Горане приводит к высокому уровню «языковой толерантности» сельского сообщества, которая проявляется, в частности, в приемлемости самых разных сценариев речевого поведения. Эта «толерантность» становится, в свою очередь, одним из важных факторов, поддерживающих стабильность билингвальной ситуации в селе. Интересен вопрос, насколько положение дел, наблюдаемое в Веля-Горане, является (или являлось) типичным для других микросообществ Балкан и характерным для балканского полилога в целом.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Вујовић 1969 — *Вујовић Ј.* Мрковићки дијалекат (с кратким освртом на сусједне говоре) // Српски дијалектолошки зборник. Књ. XVIII. Расправе и грађа. Београд: Институт за српскохрватски језик, 1969. С. 73–399.
- Головко 2001 — *Головко Е. В.* Переключение кодов или новый код? // Европейский университет в Санкт-Петербурге. Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб.: Изд-во ЕУ в Санкт-Петербурге, 2001. С. 298–316.
- Јовићевић 1922 — *Јовићевић А.* Црногорско приморје и Крајина // Српски етнографски зборник. Књ. 11. Уред. Ј. Цвијић. Београд, 1922. С. 1–171.
- Морозова 2017а — *Морозова М. С.* Албанский говор или говоры Гораны? Генезис и функционирование // Вестник СПбГУ. Язык и литература. 2017. Т. 14. Вып. 2. С. 222–237. DOI: 10.21638/11701/spbu09.2017.207.
- Морозова 2017б — *Морозова М. С.* Парадокс исследователя на Балканах: переключение кодов у билингвальных информантов при интервьюировании // Балканский тезаурус: Взгляд на Балканы извне и изнутри. Балканские чтения 14. Тезисы и материалы. Москва, 18–20 апреля 2017 года / Ред. колл.: М. М. Макарецев, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М.: ИнСлав РАН, 2017. С. 137–143.

- Морозова, Русаков 2018 — *Морозова М. С., Русаков А. Ю.* Черногорско-албанское языковое пограничье: в поисках «сбалансированного языкового контакта» // *Словѣне*. 2018. В печати.
- Русаков 2004 — *Русаков А. Ю.* Интерференция и переключение кодов (севернорусский диалект цыганского языка в контактологической перспективе). Дис. ... докт. филол. наук. СПб., 2004.
- Соболев 2015 — *Соболев А. Н.* Мрквичи (и Горана): языки и диалекты черногорского Приморья в контексте новейших балканистических исследований // В. Demiraj (hrsg.). *Sprache und Kultur der Albaner. Zeitliche und räumliche Dimensionen. Akten der 5. Deutsch-albanischen kulturwissenschaftlichen Tagung (5.-8. Juni 2014, Vuçimas bei Pogradec, Albanien)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2015. С. 533–556.
- Соболев и др. 2018 — *Соболев А. Н., Кислиер М. Л., Козак В. В., Конёр Д. В., Макарова А. Л., Морозова М. С., Русаков А. Ю.* Южнославянские диалекты в симбиотических сообществах Балкан. Доклад на XVI Международном съезде славистов, Белград, 19–27 августа 2018 года. СПб.: Наука, 2018. 55 с. (= *Acta Linguistica Petropolitana XIV*, 2018. Отдельный оттиск). DOI: 10.30842/alpi23065737190818.
- Auer 1998 — *Auer P.* *Bilingual conversation revisited* // *P. Auer (ed.)*. *Code-Switching in Conversation: Language, Interaction and Identity*. London; New York, 1998. P. 1–24.
- Giles et al. 1991 — *Giles H., Coupland J., Coupland N.* Accommodation theory: communication, context, and consequence // *Giles H., Coupland J., Coupland N.* (eds.). *Contexts of Accommodation: Developments in applied sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 1–68.
- Gumperz 1982 — *Gumperz J. J.* *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (*Studies in International Sociolinguistics 1*).
- Heller 1988 — *Heller M.* Introduction // *M. Heller (ed.)*. *Codeswitching: Anthropological and Sociolinguistic Perspectives*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1988. P. 1–24.
- Le Page, Tabouret-Keller 1985 — *Le Page R. B., Tabouret-Keller A.* *Acts of Identity: Creole-based Approaches to Ethnicity and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Matras 1998 — *Matras Y.* Utterance modifiers and universals of grammatical borrowing // *Linguistics* 36 (2), 1998. P. 281–331.

- Muysken 2000 — *Muysken P.* Bilingual Speech: A Typology of Code-Mixing. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Myers-Scotton 1993 — *Myers-Scotton C.* Social Motivations for Codeswitching: Evidence from Africa. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Myers-Scotton 2006 — *Myers-Scotton C.* Multiple voices. An Introduction to Bilingualism. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.

Maria Morozova (Saint Petersburg)

LANGUAGE CHOICE AND CODESWITCHING IN THE BALKAN POLYLOGUE (A CASE OF THE BILINGUAL COMMUNITY OF VELJA GORANA, MONTENEGRO)

ABSTRACT: The article describes strategies of language choice and codeswitching (CS) in the Slavic-Albanian bilingual community, which lives in the village of Velja Gorana in the south of Montenegro. An attempt has been made to find out how individual features of communicants (age, sex, origin, linguistic competence, etc.) influence the presence or absence of CS, and what conventions and rules governing the language choice and CS exist in the community. The study is based on dialogues and polylogues with the participation of monolingual and bilingual speakers, recorded during the field trips in Velja Gorana in the years 2014 and 2015.

KEY WORDS: language choice, codeswitching, code mixing, (un)marked choice, Slavic-Albanian bilingualism, mixed marriages

NOTE ON THE AUTHOR: PhD, research fellow at the Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences (ILS RAS), lecturer at the Department of General Linguistics, Faculty of Philology, Saint Petersburg State University (SPbSU). Email: morozovamaria86@gmail.com

РЕЗЮМЕ: В статье описываются стратегии выбора языка и переключения кодов (ПК) в славянско-албанском билингвальном сообществе, которое проживает в селе Веля-Горана на юге Черногории. Предпринята попытка выяснить, как на наличие или отсутствие ПК влияют индивидуальные особенности коммуникантов (возраст, пол, происхождение, уровень языковой компетенции и др.) и какие конвенции и «правила»,

регламентирующие выбор языка и ПК, существуют в изучаемом сообществе. Материалом для исследования служат записи диалогов и полилогов с участием моно- и билингвальных говорящих, сделанные в ходе полевой работы в Веля-Горане в 2014–2015 годах.

Ключевые слова: выбор языка, переключение кодов, смешение кодов, (не)маркированный выбор, славянско-албанский билингвизм, смешанные браки

Об авторе: Мария Сергеевна Морозова, к. ф. н., научный сотрудник Института лингвистических исследований Российской академии наук (ИЛИ РАН), старший преподаватель кафедры общего языкознания филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). Email: morozovamaria86@gmail.com

А. А. Новик (Санкт-Петербург)

АЛБАНЦЫ УКРАИНЫ: АЛБАНСКИЙ «СТАНДАРТ» VS. ГОВОР И ИДЕНТИЧНОСТЬ В XXI В.¹

Предки нынешних жителей албаноязычных сел Украины покинули область Корчи (Юго-Восточная Албания), по нашим оценкам, в XVI столетии, обосновавшись на востоке Болгарии, преимущественно на территории нынешней Варненской области². Затем, в начале XIX в., под усиливающимся гнетом османской администрации албанцы вместе с частью болгарского и гагаузского населения переехали в пределы Российской империи, осев в селе Каракурт (в нынешнем административном делении — Болградский район Одесской области Украины) и селах Гаммовке, Девнинском и Георгиевке (Приазовский район Запорожской области Украины) (Наулко 1998). На протяжении длительного периода — около пяти веков — говор албанцев развивался под сильным влиянием болгарского, гагаузского и русского языков (Voronina et al. 1996; Жугра, Шаропова 1998 117–151; Kaminskaja, Novik 2011: 112–117; Морозова 2013; Морозова 2016а: 147–168; Морозова 2016б: 421–506). Контакты с далекой балканской родиной практически не фиксировались.

В начале XXI в. происходят первые попытки обучения албанцев Украины (главным образом школьников и молодежи) «стандартному» албанскому языку — этому способствует довольно запоздалое возвращение интереса к собственной диаспоре со стороны различных ведомств Албании — Министерства Европы и иностранных дел, Министерства культуры, министра диаспоры республики и т. д. Политика включения албанцев Украины в программы поддержки диаспоры предполагает подготовку специалистов, преподавание спецкурсов и ведение факультативов албанского языка, обмен делегациями, фольклорными коллективами, ознакомительные

¹ Работа выполнена при поддержке СПбГУ. Мероприятие 6, 2018 г.

² Подробно об истории переселения, его причинах и условиях см. соответствующие главы коллективной монографии (Новик и др. 2016, 1; Новик и др. 2016, 2).

поездки по метрополии и по стране расселения диаспоры и т. п. (Новик: ПМА 2015). В данном случае «вторжение извне» привело к подготовке преподавателей албанского языка из имеющихся кадров (учитель-историк в с. Каракурте, учитель химии в с. Девнинском), которые, в свою очередь, с большим энтузиазмом предпринимая попытки учить албанскую молодежь литературному языку. В то же время на деле такой подход оборачивается ситуацией, когда сверху пытаются «стандартом» вытеснить идиом албанцев Украины (АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016).

Непростая картина складывается и в сфере самоотнесения/самоидентификации албаноязычного населения Украины. Албанская этнолокальная идентичность жителей сел Каракурта, Гаммовки, Георгиевки и Девнинского размывается волнами идентичности (нередко навязываемой) «стопроцентных албанцев» — албанцев Албании, что приводит часто к казусным ситуациям. Примером может послужить «отмена» на местном административном уровне в с. Каракурте бытовавшего прежде традиционного костюма³ и «ввод в строй» одежды, характерной для округа Тираны (Средняя Албания) (илл. 1) с преимущественно мусульманским населением⁴. Таким образом, православные албанцы Украины на праздники и во время выступления ансамбля художественной самодеятельности стали надевать костюмы, являющиеся ярким маркером принадлежности к исламу: традиционные шаровары у женщин, характерные головные уборы у мужчин и т. д. (см., к примеру, об одежде албанцев-мусульман: Stublla 2007: 310–324). Вместе с реалиями в говор албанцев Украины стали соответственно проникать и лексические заимствования из албанского языка XXI в. (АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016).

Попытки выстроить коммуникацию между метрополией и группой диаспоры, имеющей сложившиеся стереотипы принадлежности к *своим* и довольно успешно функционирующей на протяжении многих веков идиом, привели пока лишь к взаимной «напряженности». Сложившаяся ситуация требует научного мониторинга и анализа.

³ Подробно о традиционной одежде албанцев Украины см.: Новик 2016: 153–418.

⁴ Отношение к такой трансформации со стороны сельчан, как ни странно, положительное. Многие в таком инновационном подходе не усмотрели подмены традиционного суррогатным. А отказ в получении фольклорных костюмов для проведения торжеств воспринимается как настоящая обида (Новик: ПМА 2018).



Илл. 1. Выступление ансамбля художественной самодеятельности.
Албанский танец. С. Каракурт, Болградский район, Одесская область. 2018 г.
Фото из архива автора. Файл валэ.

ИДИОМ: БОРЬБА ЗА ГОВОР

Согласно результатам проводимого нами мониторинга — с 1998 по 2018 г., — большинство жителей албаноязычных сел Украины высказывают опасение по поводу сохранения албанского языка и албанской идентичности уже в ближайшие десятилетия (АМАЭ: Новик 1998; АОЕ: Албанцы Украины 1998; АМАЭ: Новик 2002б; 2005; 2006; 2007; 2008; 2009а; 2009б; Новик: ПМА 2009; АМАЭ: Новик 2010а; 2010б; 2011а; 2011б; 2011в; 2011г; 2012а; 2012б; 2013а; 2013б; Новик: ПМА 2013; АМАЭ: Новик 2015в; Новик: ПМА 2015; АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016; Новик: ПМА 2018), см. например:

<...> может, есть какая-то всемирная организация по спасению племен Африки. И мы туда присоединимся и будем спасать язык, обычаи и всё остальное. Может быть такое?

*И. Р., информант албанец, 1959 г. р.,
родом из с. Каракурта, живет в г. Измаиле (ПМА 2018)*

При этом уровень и оценка такого подхода к языковой и этнической ситуации чаще всего напрямую зависят от этнической принадлежности самих интервьюируемых⁵. Так, жители сел Каракурта, Гаммовки, Георгиевки и Девнинского, относящие себя к русским или украинцам, склонны считать, что «всё албанское себя уже изживает, скоро уже совсем ничего не останется. На албанском уже никто не говорит! Только бабки старые... <...> Их дети по-албански уже не говорят. А внуки и тем более» (Новик: ПМА 2013). Такие оценки чаще приходится выслушивать от людей, которые приехали в села несколько десятилетий назад или в последние годы, — они, как правило, не учили албанский, не имели опыта коммуникации по-албански и даже не пытались что-то узнать о своих иноэтнических соседях.

Совершенно другие оценочные мнения фиксируются со стороны русских и украинцев, которые проживают в селах длительное время, родились здесь или вышли замуж за албанцев / женились на албанках. Как правило, люди, состоящие в браке с албанцами, акцентируют внимание на живучести албанского языка, албанской культуры, албанской идентичности: «Албанцы очень дружные. Они придерживаются своих традиций, никогда от них не отказываются. Детей учат албанскому» (АОЕ: Албанцы Украины 1998). Чаще всего невестки, попадающие в дом к албанцам, учат албанский — они могут за многие годы так и не научиться на нем разговаривать, зато неплохо понимают. Среди албанцев такие компетенции оцениваются как знание языка⁶. Вместе с тем и среди

⁵ А в случае, когда материалы собираются, а в дальнейшем интерпретируются и публикуются самими местными жителями или уроженцами изучаемых сел, то и от этнической принадлежности интервьюеров, см.: (Пантов Ф., Пантов В. 2010: 104–109; Пантов Ф., Пантов В. 2011: 390–403; Пантов Ф., Пантов В. 2012–2013: 125–133).

⁶ Похожие процессы и явления отмечены нами также среди греков Приазовья — здесь также понимание греческого оценивается как знание языка (АМАЭ: Новик 2001; 2002А). О греческом населении Украины, в частности Мариупольщины, см. фундаментальные труды: (Греки 2004; Пономарьова 2006).

этой категории опрошенных высказываются опасения, что со временем албанский говор в селах может исчезнуть (Новик: ПМА 2009).

В селах Каракурте, Гаммовке, Георгиевке и Девнинском албанцы изначально поселились вместе с болгарами и гагаузами. При этом Каракурт основывался балканскими колонистами как поселение албанско-болгарско-гагаузское (Буджак 2014). Гаммовку заселили албанцы и гагаузы. Девнинское и Георгиевка — несмотря на то, что позиционируются современными жителями как изначально «чисто албанские села», — имели со времени заселения выходцами с Балкан в 1860-е годы небольшое число болгар и представителей других этносов. Со временем этническая пестрота состава населения лишь усилилась (АМАЭ: Новик 1998). Свои, которыми традиционно считаются албанцы, болгары и гагаузы, в оценках сохранения родного языка и идентичности демонстрируют очевидную вариативность подходов. Болгары и гагаузы чаще всего указывают на чрезвычайную «способность албанцев к сохранению» в иноязыковой и иноэтничной среде (Там же). При этом стоит указать на существенные отличия ситуации в Каракурте и приазовских селах. В Каракурте албанцы живут в окружении болгароязычных и гагаузоязычных поселений, численность которых весьма значительна. Болгары и гагаузы, живущие в Каракурте, имеют возможности самых разносторонних контактов со своими компатриотами (в языковом и этническом отношении) (АМАЭ: Ермолин 2011). Албанцы же в Каракурте представляют собой определенный этнический «эндемик», не связанный непосредственно с остальным албаноязычным миром. Вместе с тем албанцы упорно сохраняют язык и идентичность, что порой вызывает зависть у соседей: «Вон их так мало, а они продолжают говорить по-албански <...> и детей своих учат. Мы быстрее всё теряем» (АМАЭ: Новик 2011а; 2011б). С точки зрения болгар и гагаузов, предки которых поселились в Российской империи одновременно с албанцами, последние демонстрируют большую способность к сохранению языка, культуры и идентичности, чем представители их этнических групп, несмотря на явное численное меньшинство. Сразу стоит оговорить, что это лишь субъективный взгляд наших информантов на сложившуюся ситуацию. Реально по-болгарски и по-гагаузски в округе разговаривают, в школах ведутся занятия и проводятся факультативы по обоим языкам, выпускники школ продолжают обучение в высших учебных заведениях Болгарии и Турции и т. д. Просто по сложившемуся

устойчивому стереотипу «албанцы более способны к выживанию» (АОЕ: Албанцы Украины 1998).

В албанских селах Приазовья ситуация отличается от той, что фиксируется в Одесской области. В Гаммовке, изначально основанной албанцами и гагаузами, по-гагаузски уже никто не разговаривает. Старшее поколение, владевшее идиомом, ушло, а молодежь говорит по-русски. При этом автор записывал интервью с гагаузами Гаммовки на гагаузском еще в 1998 г. (АМАЭ: Новик 1998). Сельские жители считают, что «албанский задавил гагаузский», вытеснив его постепенно как средство общения в селе. Девнинское и Георгиевка, в которых изначально было незначительное число болгар, постепенно стали восприниматься как «чисто албанские» в силу преобладающего албанского населения и распространенности албанского языка. В Девнинском и Георгиевке сравнения всегда велись и ведутся не с учетом ситуации в соседних болгароязычных селах Приазовья, а исходя из взгляда «внутри села». Поэтому албанский язык и сохранение албанской идентичности воспринимаются как устойчивые данности, заслуживающие уважения и приводящиеся нередко в качестве примеров. «Вон у албанцев даже дети разговаривают на языке. Одна девочка недавно в школе сказку по-албански рассказывала — ей бабушка передала» (Новик: ПМА 2013). (В данном случае, зафиксированном в 2013 г., школьница из Девнинского разучила короткий рассказ из албанской книги, выданной учителем, для школьного конкурса. Этот факт получил известность в селе. Школьница в действительности совсем не владеет идиомом.) Так или иначе, не албанцы — болгары и гагаузы — оценивают сохранение албанского языка и идентичности как устойчивое. Совершенно другое отношение к складывающейся ситуации мы фиксируем у самих албанцев. Кратко его можно охарактеризовать как тревожное. Большинство опрошенных нами информантов (за годы экспедиционной работы 1998–2018 гг. их насчитывается несколько сотен ⁷) высказывают опасения по поводу сохранения родного языка и культуры. Многие опасаются, что «пройдет еще пара десятилетий — и по-албански говорить уже никто не сможет» (Новик: ПМА 2009; АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016).

⁷ Список информантов, с которыми работал автор и его коллеги до 2016 г., см. в коллективной монографии: (Новик и др. 2016, 2: 541–550).

Попытки возродить родной язык и сохранить албанскую культуру предпринимаются сельскими жителями уже несколько десятилетий. Особенно активными они стали в последние три-четыре года⁸.

Так, в 1990-е годы в с. Жовтневом (вернувшем себе прежнее название Каракурт в 2016 г.) выходила газета «Рилиндя» (алб. диал. 'Возрождение') (Морозова 2016а: 151). По замыслу редакции и авторов, публикация периодического издания на албанском говоре и русском языке должна была способствовать сохранению идиома большинством жителей. Однако финансовые проблемы и разногласия в сельском сообществе привели к приостановке выхода данного периодического издания.

В албаноязычных селах Украины неоднократно предпринимались попытки обеспечить преподавание идиома детям и школьникам — так как именно в этом большинство жителей видит возможность сохранения родного языка. Еще в последние десятилетия советской власти велись разговоры о возможности отправки выпускников школ для обучения на албанском отделении филологического факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова. Исключительную настойчивость в этом вопросе проявляла Агния Васильевна Десницкая (1912–1992). Наши информанты (А. К. Узун, 1936 г. р., С. А. и А. С. Ивановы и др.) из с. Каракурт до сих пор пересказывают ее пламенные речи, обращенные к сельчанам, чтобы они отправляли детей на учебу в Ленинград: «Я вот русских детей учу албанскому языку. А у вас албанские дети, для которых албанский — родной! Присылайте их к нам учиться!» (АМАЭ: Новик 2011а; 2011б). Неоднократно призывали к обучению в ЛГУ выпускников школ из албаноязычных сел и участники многочисленных экспедиций Института языкознания (Ленинградская часть) АН СССР, Ленинградского государственного университета, Института этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая и других учреждений. По плану, по которому кто-нибудь из сельчан отправится на учебу в Ленинград, а затем вернется в родное село и станет там преподавать албанский язык, было не суждено осуществиться.

⁸ Для сравнения можно привести аналогичные факты попытки возрождения традиций потомками арнаутов — переселенцев с Балканского полуострова и островов Средиземноморья на берега Таганрогского залива Азовского моря в последней четверти XVIII столетия (см. подробно на данную тему: Сборник 1884; Зенюк 2013; АМАЭ: Новик 2015а; 2015б; Новик 2015: 163–182; Новик 2017; Зенюк б/г).

Новым этапом «вербовки» студентов из числа жителей албаноязычных сел стали 1990–2000-е годы. После распада бывшего СССР, приобретения независимости Украиной, демократизации жизни на постсоветском пространстве в определенном смысле наладились культурные, гуманитарные связи с метрополией — албаноязычным ареалом на Балканах. В села Одесской области и Приазовья стали приезжать журналисты, артисты фольклорных групп, дипломаты, исследователи и пр. из Македонии, Албании, Косово. Албанцев стали посещать представители диаспоры из Италии и других стран (Новик: ПМА 2013). Такие визиты носили, как правило, краткосрочный характер, однако они оставляли глубокий след в общественной жизни сел. У албанцев Украины рос интерес к родине предков, возникало желание посетить Балканы, познакомиться с культурой компатриотов, сохранять родной язык.

Немаловажный фактор в процессе ревитализации традиционной культуры и возрождения интереса к идиому среди албанцев Украины — влияние комплексных этнолингвистических экспедиций, проводившихся практически ежегодно в период с 1998 по 2013 г. исследователями, преподавателями, аспирантами и студентами МАЭ РАН, Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Санкт-Петербургского государственного университета и ИЛИ РАН. Приезд очередной экспедиции воспринимался в каждом селе как исключительно важное событие⁹. Опросы информантов, визиты в дома местных жителей, разговоры по душам, совместные трапезы способствовали возрождению интереса к истокам собственной культуры и родному языку (АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016). Лингвистические анкеты, лексические программы, фонетические блоки, как правило, заставляли сильно напрягаться даже ключевых информантов, прекрасно владевших идиомом. Нередко случалось, что опрашиваемые в течение года решали сложные лингвистические головоломки: а как будет это слово или такая конструкция в родном говоре? Часто информанты радостно сообщали: «Я целый год думала, как это слово по-албански! И вот вспомнила — давай записывай!» (Новик: ПМА 2009).

⁹ Так же реагируют местные жители на работу научных экспедиций и в других регионах. См., к примеру, интервью, записанное в с. Маргаритово Азовского района Ростовской области (АОЕ: Новик 2015: Масывра_НИ_самосознание).

Как мы отметили выше, не менее весомым стало влияние работы экспедиций и на традиционную культуру албанцев Украины. К этому времени многие ритуальные практики, бытовые установки, предметный мир претерпели существенные трансформации под влиянием глобальной массовой культуры¹⁰. С приездом наших экспедиций всё большее число наших информантов стало заявлять, что «раньше было лучше, соблюдали *старинство*, праздники отмечали, а сейчас стали ленивые» (Новик: ПМА 2009). Практически все опрашиваемые (важно, что это люди разных возрастов) сходились в мнении, что «свадьбы были прежде веселее, праздники более эмоциональные, торжества по-настоящему делались» (Новик: ПМА 2013). Стала отмечаться ревитализация старинных ритуальных практик — в первую очередь это касается семейной обрядности (родинной, свадебной, похоронной и поминальной).

Однако и в 2000–2010-е годы обеспечить преподавание на албанском языке (хотя бы в форме факультативов в школах) в Одесской области и Приазовье не удалось. Автор в итоге длительных переговоров сумел в 2010 г. получить квоты для студентов из албаноязычных сел Украины в Университете Приштины (Косово) и Университете Тираны (Албания). Ректоры названных учебных заведений выделили по два места каждый с полной оплатой обучения, проживания и питания для выпускников школ Каракурта, Гаммовки, Девнинского и Георгиевки. Однако никто из сельских ребят не решился на поездку в далекие Албанию и Косово — родители просто побоялись отпускать своих чад в беспокойный, как им казалось, регион. Когда в Каракурте, благодаря деятельности председателя сельсовета Елены Дмитриевны Жечевой, нашлись всё же желающие поехать на учебу (АМАЭ: Новик 2011а), квоты были просрочены, и нужно было добиваться их заново.

Безусловно, не стоит преувеличивать роль научных экспедиций и студенческих филологических практик в деле возрождения интереса к собственной этнической культуре и родному языку со стороны албанцев Украины. Они сыграли, конечно, свою роль, но движение было обусловлено в первую очередь внутренними факторами: желанием албанцев Украины определить свое место среди других групп населения, передать свой

¹⁰ Об инновациях в системе народных верований и представлений см.: (Новик 2012: 52–71).

язык и культуру потомкам, восстановить — а вернее, наладить — связи с «потерянной» родиной. Эти векторы определяли этнические процессы в изучаемой группе албанской диаспоры.

В ПОИСКАХ УСКОЛЬЗАЮЩЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Новый виток самопозиционирования себя как албанцев происходит в указанных селах после 2013–2014 гг. — времени бурных политических событий на Украине («Майдан»). Это самым серьезным образом повлияло и на *поиски этничности* среди албанцев диаспоры. При условном разделении населения Украины на тех, кто видит будущие перспективы для своей страны в рамках европейского геополитического пространства, и тех, кто остается приверженцем «прорусского» пути развития, многие граждане Украины пытаются осознать, определить и сделать достоянием гласности свою позицию (АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016). В этой ситуации албанцам пришлось искать свой собственный выбор — и он оказался в поле декларирования национальной/этнической платформы. При этом этническое, как правило, превалирует над остальными векторами развития общества и страны, один из которых поддерживает каждый конкретный житель албаноязычных сел, конфессиональной принадлежностью (отмечу кратко, что значительное число жителей Каракурта в последние десятилетия стали членами различных христианских и пр. сект) и т. д. (АМАЭ: Ермолин 2011; Новик: ПМА 2015).

Среди населения албаноязычных сел стало чрезвычайно популярным позиционировать себя албанцем, призывать к возрождению традиционных культурных достижений, разговаривать по-албански (илл. 2). В данный процесс были втянуты и те, кто никогда прежде не говорил по-албански и даже не имеет албанских корней (АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016). На этом фоне востребованность преподавания албанского языка стоит очень остро. И она была быстро обеспечена: чтобы стать полноправным членом европейского сообщества и Европейского союза (эта цель декларируется властями страны), Украина начала всячески поддерживать — и на словах, и на деле — этнические меньшинства (Моя освіта 2018). Были разработаны соответствующие государственные программы поддержки языков и культуры населяющих Украину этносов: албанцев, болгар, греков и др. В 2014–2018 гг. в албаноязычные



Илл. 2. Футбольная команда.
С. Каракурт, Болградский
район, Одесская область.
2017 г.

*Фото из архива автора.
Файл футбол.*



Илл. 3. Встреча министра
диаспоры Республики
Албании, господина Пандели
Майко.
С. Каракурт, Болградский
район, Одесская область.
Январь 2018 г.

*Фото из архива автора.
Файл встреча министра.*

села Украины состоялись визиты важных представителей албанского государства: чрезвычайного и полномочного посла Республики Албания в Польше госпожи Шпресы Куреты, министра диаспоры господина Пандели Майко и др. (илл. 3). В результате визитов и договоренностей с Министерством образования и науки Украины были подписаны соглашения, согласно которым представители албаноязычных сел Одесской и Запорожской областей получили возможность обучаться албанскому



Илл. 4. Наталья Кирчева
ведет урок истории.
С. Каракурт, Болградский
район, Одесская область.
Январь 2018 г.

*Фото из архива автора.
Файл история.*



Илл. 5. Оксана Шило
в Девнинской школе.
С. Девнинское, Приазовский
район, Запорожская область.
2017 г.

*Фото из архива автора.
Файл Оксана Шило.*

языку: в течение года на факультете истории и филологии или в течение месяца на летних курсах по албанскому языку в Тиранском университете. Интересно, что подобную возможность предоставили учителям химии, истории и т. д., но только не филологам! Этот выбор зависел от самих участников программ и утверждался Министерством образования и науки Украины. Не всегда сельские учителя владели идиомом. Так, если Наталья Кирчева, учитель истории из Каракурта, с детства владеет идиомом (Новик: ПМА 2015) (илл. 4), то Оксана Шило из с. Девнинского, учитель химии, украинка, совсем не знала албанского, когда приехала

в Тирану учиться на год (АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016) (илл. 5). Получив знания и полагающийся диплом о степени владения албанским литературным языком, учителя вернулись в родные села, где стали преподавать школьникам, условно (в лучшем случае) владеющим говором, стандартный язык Албании. В результате вместо желаемого обучения родному языку (по изначальному замыслу жителей сел) или литературному языку (по объективным причинам — в Тиранском университете господствует языковой стандарт) школьникам преподают микс полуязыка — полуговора, не имеющего отношения к языку как к системе: синтетические формы получаются искусственными и не имеют шансов к воспроизведению и сохранению.

Вместе с тем такая система преподавания албанского языка дала некоторые результаты: многие посещающие факультативы молодые люди выучили отдельные фразы на литературном языке и пытаются щеголять ими как среди односельчан, так и перед камерами приезжающих репортеров. Подобные эксперименты выдаются в качестве знания, то есть сохранения идиома албанской диаспорой Украины.

В последние несколько лет фиксируется движение за сохранение традиционной культуры, возрождение ритуальных практик, популяризацию албанской кухни (Новик: ПМА 2013). Однако часто такие устремления приводят не к ревитализации явлений и реалий, а к их бездумному заимствованию у албанцев Балкан. Так, к примеру, албанская кухня в Буджаке и Приазовье является исключительно богатой и устойчивой на протяжении длительного времени — по крайней мере с момента переселения в пределы Российской империи. Тем не менее некоторые представители диаспоры пытаются заимствовать хоть что-то из кухни компатриотов метрополии, чтобы выделиться на фоне соседей и подчеркнуть свои албанские корни. Особенно актуальным это становится во время проведения сельских праздников, фольклорных фестивалей и т. д.:

Не забудь про специи. Они в деревнях должны быть, в деревнях. Какая-то эксклюзивная трава — или что они там добавляют. Или меню найди! Может, если ты мне посоветуешь какое-нибудь блюдо албанское, недорогое, буду тебе очень признателен. Чтобы оно было именно албанское. Я буду делать праздник вина, с каракуртскими гармонистами, фестиваль. <...>

Я здесь албанца нашел одного, он живет недалеко. Буду у него спрашивать. Если что — жду от тебя каких-то советов.

*И. Р., информант албанец, 1959 г. р.,
родом из с. Каракурта, живет в г. Измаиле (ПМА 2018)*

Не меньший интерес в албаноязычных селах Украины вызывают научные издания по албанской культуре и албанскому языку.

Значит, меня какая информация интересует. Андрей Иванович Шабанов. Есть такая информация, что он написал порядка трех книг про Каракурт, и скоро будут выпускаться — в конце года этого или в начале следующего¹¹). Если у тебя какая информация есть или ты узнаешь, то будь любезен, подскажи! Как связаться?

*И. Р., информант албанец, 1959 г. р.,
родом из с. Каракурта, живет в г. Измаиле (ПМА 2018)*

Как правило, изложенное в научных работах становится своеобразным руководством к действию для активистов возрождения албанского языка и культуры в селах Буджака и Приазовья. Здесь важно указать на то, что подобные явления типичны не только для албанцев, но и для большинства этносов и этнических групп, представляющих меньшинство в регионе проживания¹².

Особую реакцию жителей албаноязычных сел Украины вызывают визиты высокопоставленных чиновников, дипломатов, а также контакты с официальными лицами министерств иностранных дел и других ведомств. С одной стороны, это воспринимается как проявление властями (здесь неважно, какой страны) интереса к данной этнической группе. С другой стороны, от любого подобного визита или контакта ждут быстрой помощи — прежде всего материальной, выраженной в конкретных делах, проектах и т. п.

Большую ревность у представителей диаспоры вызывают попытки дипломатических работников (албанских и украинских) организовать

¹¹ Речь идет, судя по всему, о научных работах Андрея Васильевича Шабашова, преподавателя Одесского национального университета им. И. И. Мечникова. — *А. Н.*

¹² Такие факты отмечались и были описаны автором, например, у греков Приазовья.

культурно-просветительную работу в центрах, в которых исторически албанцы не проживали. Объяснить такое отношение можно желанием привлечь больше внимания и средств к своим родным поселениям:

<...> И почему консульство находится в Харькове, а не в Одессе? Где море, и прямая связь с Приазовьем. И намного больше албанцев в Одессе и Одесской области, и в Приазовье. И есть прямое сообщение поездами.

*И. Р., информант албанец, 1959 г. р.,
родом из с. Каракурта, живет в г. Измаиле (ПМА 2018)*

Албанцы Украины сравнивают работу дипломатических представителей разных стран в этой стране. Турецкая республика и Республика Болгария представлены посольствами на Украине, здесь также открыты их генеральные консульства. В этих странах существуют специальные программы по поддержке диаспор. Республику Албания на Украине официально представляет чрезвычайный и полномочный посол Албании в Республике Польша, территориально находящийся в Варшаве. Помочь ситуации призван назначенный почетный консул Республики Албания в г. Харькове, который делает всё возможное для развития двусторонних отношений. Однако его благотворительная деятельность нередко вызывает критику, так как албанское сообщество ожидает большего участия в различных проектах с его стороны (ПМА 2018).

Итак, мы являемся очевидцами попыток конструирования новой идентичности — на базе существующей уже более пяти веков платформы представлений о себе и своих компатриотах, а также не прекращающихся на протяжении последних пятидесяти лет (начиная с 1970-х годов) стремлений сохранить родной язык, на котором еще говорят люди разных возрастов — включая детей.

Выводы

Среди албанцев Украины фиксируется устойчивое желание сохранить язык и собственную идентичность, несмотря на вызовы времени: общие процессы глобализации, стирание границ традиционного и инновационного, меняющиеся геополитические векторы развития, подминающие

этничность и этническое. Во многом попытки возродить идиом, а также реалии и явления традиционной культуры продиктованы духом сопротивления этим вызовам. Для людей становится исключительно важной связь с собственными корнями в быстромеменяющемся мире (АМАЭ: Новик 1998).

В начале XXI в. отмечены попытки обучения населения албаноязычных сел Украины литературному (так называемому стандартному) албанскому языку. В определенной степени такие возможности позволяют некоторым албанцам Буджака и Приазовья освоить албанский язык (даже тем, кто не владел идиомом), в большинстве же случаев такое насаждение «стандарта» сверху способствует лишь путанице в сознании носителей языка: многие информанты отмечают, что «большинство теперь не знают, как это правильно по-албански» (даже те, кто исключительно хорошо владеет идиомом!).

Происходящие процессы у жителей албаноязычных сел Буджака и Приазовья требуют дальнейшего изучения и анализа. При этом методы удаленного анкетирования и общения с информантами посредством современных средств связи выходят, необходимо признать, на первые позиции. Дальнейшая полевая исследовательская работа будет продолжена автором, она обещает принести новые результаты.

Источники

АМАЭ — Архив МАЭ РАН

АМАЭ: Ермолин 2011 — *Ермолин Д. С.* Семейная обрядность молдаван, албанцев, гагаузов. Кишинев — с. Жовтневое (Каракурт) — Одесса. Полевая тетрадь. 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2021. 34 л.

АМАЭ: Новик 1998 — *Новик А. А.* Албанцы Украины. Запорожская, Одесская области. Полевые записи. Автограф. 1998 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1726. 202 л.

АМАЭ: Новик 2001 — *Новик А. А.* Греческое население в украинских селах Приазовья (район Мариуполя). Полевые записи. Ксерокопия. 2001 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1745. 93 л.

АМАЭ: Новик 2002а — *Новик А. А.* О традиционной культуре греков Приазовья. Донецкая область. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2002 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1749. 68 л.

- АМАЭ: Новик 2002б — *Новик А. А.* Об албанцах Украины. Г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2002 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1750. 104 л.
- АМАЭ: Новик 2005 — *Новик А. А.* Об экспедиционной поездке в г. Мелитополь, с. Георгиевку, г. Одессу. Копия дневника. Автограф. 2005 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1796. 83 л.
- АМАЭ: Новик 2006 — *Новик А. А.* Изучение традиционной культуры урумов, албанцев. Приазовье. Полевые записи. Копия. Автограф. 2006 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1805. 49 л.
- АМАЭ: Новик 2007 — *Новик А. А.* Изучение традиционной культуры албанцев. Приазовье. Полевые записи. Копия. Автограф. 2007 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. б/н.
- АМАЭ: Новик 2008 — *Новик А. А.* Изучение традиционной культуры албанцев. Приазовье. Полевые записи. Копия. Автограф. 2008 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. б/н.
- АМАЭ: Новик 2009а — *Новик А. А.* Традиционная культура албанцев Приазовья. Приазовский район, Запорожская область, Украина. Ксерокопия полевого дневника. 2009 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1934. 95 л.
- АМАЭ: Новик 2009б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле-августе 2009 г. Принтерный вывод. 2009 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1935. 85 л.
- АМАЭ: Новик 2010а — *Новик А. А.* Приазовский отряд 2010. Полевая тетрадь. 06–26.07.2010. Ксерокопия тетради. 2010 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1983. 122 л.
- АМАЭ: Новик 2010б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле 2010 г. 06–26.07.2010. Принтерный вывод. 2010 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1984. 58 л.
- АМАЭ: Новик 2011а — *Новик А. А.* Каракурт–2011. Традиционная культура албанцев, болгар и гагаузов Буджака. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Апрель-май 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2039. 100 л.
- АМАЭ: Новик 2011б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Буджаке в мае 2011 г. Принтерный вывод. Апрель-май 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2040. 38 л.
- АМАЭ: Новик 2011в — *Новик А. А.* Приазовский отряд 2011. Традиционная культура албанцев, болгар и гагаузов Приазовья, Украина. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Июль 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2043. 100 л.
- АМАЭ: Новик 2011г — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле 2011 г. Принтерный вывод. Июль 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2044. 24 л.

- АМАЭ: Новик 2012а — *Новик А. А.* Приазовский отряд 2012 г. Изучение традиционной культуры и языка албанцев, болгар и гагаузов Приазовья. Полевые записи. Ксерокопия тетради. 06–21.07.2012 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2109. 95 л.
- АМАЭ: Новик 2012б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье. Принтерный вывод. 06–21.07.2012 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2110. 14 л.
- АМАЭ: Новик 2013а — *Новик А. А.* Приазовский отряд 2013 г. Изучение традиционной культуры и языка албанцев, болгар и гагаузов Приазовья, Украина. Полевые записи. Автограф. 11–25.07.2013 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2173. 188 л.
- АМАЭ: Новик 2013б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле 2013 г. Принтерный вывод. 11–25.07.2013 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2174. 26 л.
- АМАЭ: Новик 2015а — *Новик А. А.* Приазовский отряд 2015. С. Маргаритово. Традиционная культура русских и украинцев Приазовья. Бывшие поселения арнаутов: греков и албанцев. С. Маргаритово, г. Азов Ростовской области России. Полевая тетрадь. Автограф. 10.07. — 24.07.2015 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № временно б/н. 97 л.
- АМАЭ: Новик 2015б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в с. Маргаритово, г. Азов. Азовский район Ростовской области России. Июль 2015 г. Принтерный вывод. 10–24.07.2015 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. б/н. 20 л.
- АМАЭ: Новик 2015в — *Новик А. А.* Албания. Традиционная культура албанцев Албании, ювелирное дело, албанцы и славяне. Полевые записи. Автограф. 29.07. — 16.08., 08.09. — 30.09. 2015 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № б/н. 36 л.
- АОЕ (научно-вспомогательный фонд) — Архив отдела европейстики МАЭ РАН**
- АОЕ: Албанцы Украины 1998 — Албанцы Украины. Материалы комплексной экспедиции Ю. В. Ивановой, А. А. Новика и И. В. Уварова в Приазовье и Буджак в июле-августе и ноябре 1998 г. Рукописи, автографы, анкеты, бланки // Архив отдела европейстики МАЭ. Приазовский отряд 1998.
- АОЕ: Новик 2015: Масявра_НИ_самосознание — *Новик А. А.* Масявра_НИ_самосознание. Аудиозапись интервью. 2015 // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Маргаритово 2015.
- АОЕ: Новик: Албанцы Украины 2016 — *Новик А. А.* Албанцы Украины. Материалы изучения албанцев Приазовья и Буджака в январе-августе 2016 г.

Рукописи, автографы, анкеты, бланки // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2016.

Новик: ПМА 2009 — *Новик А. А.* Полевые материалы автора. Расшифровки интервью с жителями села Георгиевка, Приазовский район, Запорожская область. Анна Кирилловна Бурлачко, албанка, 1940 г. р. 2009 г.

Новик: ПМА 2013 — *Новик А. А.* Расшифровки записей интервью с жителями с. Георгиевки и Девнинского. 2013 г. // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд. Новик А. А. 2013 г. Автограф. 25 л.

Новик: ПМА 2015 — *Новик А. А.* Полевые записи в Албании (расшифровки записей интервью с жителями г. Тираны (Албания), с. Жовтневого (Украина)). 2015 г. // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд. Новик А. А. 2015 г. Автограф. 12 л.

Новик: ПМА 2018 — *Новик А. А.* Полевые материалы автора. Расшифровки интервью с жителями села Каракурт, Болградский район, Одесская область. И. Р., албанец, 1959 г. р. 2018 г.

Фотоиллюстративный фонд: Новик 2017.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Сборник 1884 — Сборник статистических сведений по Екатеринославской губернии. Т. 1. Ростовский на Дону уезд и Таганрогское градоначальство. Сост. Стат. Отделением Екат. Губ. Зем. Упр. Екатеринослав. 1884.

ЛИТЕРАТУРА

Буджак 2014 — Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины. Книга для чтения / Ред.: А. И. Киссе, А. А. Пригарин, В. Н. Станко. Одесса: PostScriptum-СМИЛ, 2014.

Греки 2004 — Греки России и Украины / Сост., отв. редактор Ю. В. Иванова. СПб.: Алетей, 2004.

Жугра, Шарапова 1998 — *Жугра А. В., Шарапова Л. В.* Говор албанцев Украины // Этнолингвистические исследования. Взаимодействие языков и диалектов / Отв. ред. Ю. К. Кузьменко. СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1998. С. 117–151.

Зенюк 2013 — *Зенюк Д. И.* Могила Маргариты Блазовой в селе Маргаритово Азовского района // Историко-археологические исследования в г. Азове и на Нижнем Дону в 2011 г. Азов, 2013. Вып. 27. С. 231–268.

Зенюк б/г — *Зенюк Д. И.* Историко-археологические и эпиграфические свидетельства греческо-албанского переселения на побережье Таганрогского залива

- (конец XVIII — XIX в.) // Этноконтактные зоны России, Украины, Молдовы и Румынии / Отв. редактор А. А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2018. (В печати).
- Морозова 2013 — *Морозова М. С.* Говор албанцев Украины: эволюция диалектной системы в условиях языкового контакта: автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2013.
- Морозова 2016а — *Морозова М. С.* Албанский говор села Жовтневого в условиях языкового контакта: по материалам экспедиций 2011–2013 годов // АСТА LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. XII. Ч. 3. I. Исследования по балканистике. II. Лингвистическая судебная экспертиза: типы, методы, решения. III. *Varia* / Ред. М. Л. Кисилиер, И. Е. Кузнецова, А. Ю. Русаков. СПб.: Наука, 2016. С. 147–168.
- Морозова 2016б — *Морозова М. С.* Говор албанцев Украины: грамматический очерк // Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С. «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Отв. ред. А. А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2016. Ч. I. Т. 2. С. 421–506.
- Наулко 1998 — *Наулко В. I.* Хто і відколи живе в Україні. Київ: Голов. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України, 1998.
- Новик 2012 — *Новик А. А.* Демоны судьбы, души умерших младенцев и возможность изменить будущее в верованиях албанцев Украины. Полевые материалы 2008–2010 годов // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам: Сборник научных статей / Отв. редактор Т. Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 52–71.
- Новик 2015 — *Новик А. А.* Экспедиция в с. Маргаритово 2015 г.: по следам балканских колонистов // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 16 / Отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 163–182.
- Новик 2016 — *Новик А. А.* Традиционная одежда албанцев Приазовья и Буджака // Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С. «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Отв. редактор А. А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2016. Ч. I. Т. 2. С. 153–418.
- Новик и др. 2016, 1 — *Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С.* «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Отв. редактор А. А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2016. Ч. I. Т. 1.
- Новик и др. 2016, 2 — *Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С.* «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / Отв. редактор А. А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2016. Ч. I. Т. 2.
- Пантов Ф., Пантов В. 2010 — *Пантов Ф. В., Пантов В. С.* Очерки истории и этнографии албанских переселенцев Юга Украины. Ч. 1: Краткая

история албанских переселенцев Приазовья // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Одесса, 2010. Вып. 4. С. 104–109.

Пантов Ф., Пантов В. 2011 — *Пантов Ф. В., Пантов В. С.* Очерки истории и этнографии албанских переселенцев Юга Украины. Ч. 2: Болгарские албанцы в Таврической губернии // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Одесса, 2011. Вып. 5. С. 390–403.

Пантов Ф., Пантов В. 2012–2013 — *Пантов Ф. В., Пантов В. С.* Очерки истории и этнографии албанских переселенцев Юга Украины. Ч. 3: Воспоминания о культурных особенностях жителей села Девненское Приазовского района Запорожской области // Лукомор'я: археология, этнология, история Північно-Західного Причорномор'я. Одеса, 2012–2013. Вип. 6. С. 125–133.

Пономарьова 2006 — *Пономарьова І. С.* Етнічна історія греків Приазов'я (кінець XVIII — початок XXI ст.). Історико-етнографічне дослідження. Київ: Реферат, 2006.

Kaminskaja, Novik 2011 — *Kaminskaja L., Novik A.* E folmja e shqiptarëve të Ukrainës (të dhënat e ekspeditave 2008–2009) // Studime Albanologjike. Gjuhësi / Kryered. Aljula Jubani-Bengu. Tiranë: Universiteti i Tiranës, Fakulteti i Historisë dhe Filologjisë, 2011. № 1. Viti XVI. F. 112–117.

Stublla 2007 — *Stublla Sh.* Mbijetesa (Aspekti muzeor). Prishtinë: XHAD, 2007.

Voronina et al. 1996 — *Voronina I., Domosileckaja M., Sharapova L.* E folmja e shqiptarëve të Ukrainës / Përkthyes M. Vejzaj. Shkup: Shkupi, 1996.

ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ

Моя освіта 2018 — Моя освіта — реферати, конспекти, доповіді. (Электронный ресурс). Режим доступа: <http://mojaosvita.com.ua/pravovedenie/nacionalnaya-politika-ukrainy/> (дата обращения: 16.10.2018).

ИНТЕРНЕТ-ИЗДАНИЯ

Новик 2017 — *Новик А. А.* Экспедиционные исследования в селе Маргаритово (Приазовье): в поисках исчезнувших арнаутов // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR). Volume 122: 45th International Philological Conference (IPC 2016).* ATLANTIS PRESS, 2017. С. 415–418. PDF file. ISSN: 2352-5398. (Электронный ресурс). Режим доступа: <https://www.atlantispress.com/proceedings/ipc-16/25879716> (дата обращения: 04.11.2017).

Alexander A. Novik (Saint Petersburg)

ALBANIANS IN UKRAINE: ALBANIAN “STANDARD” LANGUAGE VS ALBANIAN LECT AND IDENTITY IN THE 21ST CENTURY

ABSTRACT: The author analyzes ethno-cultural processes among the Albanians in Ukraine during the last two decades. He especially focuses on the attempts to save the Albanian dialect that the community undertakes. The study pays attention to the revitalization of traditional culture what is perceived by the locals as a continuation of Albanian cultural code in the Western Balkans. The research is focused on the transformation of identity and positionality of the Albanians of Budjak and the Azov Sea region surrounded by poly-ethnic settlements in the globalizing world.

KEYWORDS: Albanians in Ukraine, lect, literary language, identity, revitalization, traditional culture

NOTE ON THE AUTHOR: Novik Alexander Alexandrovich. Candidate of History. Chief of the Department of European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor in Saint Petersburg State University. Email: njual@mail.ru

РЕЗЮМЕ: В исследовании анализируются этнокультурные процессы у албанцев Украины в последние десятилетия, а также, в первую очередь, попытки сохранения албанского говора, предпринимаемые сообществом. Внимание уделяется ревитализации традиционной культуры, которая воспринимается представителями диаспоры как продолжение культурного кода албаноязычного ареала на западе Балкан. Исследовательский интерес фокусируется на трансформации самоотнесения и самопозиционирования албанцев Буджака и Приазовья в полиэтничном окружении в новых условиях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: албанцы Украины, говор, литературный язык, идентичность, ревитализация, традиционная культура

ОБ АВТОРЕ: Новик Александр Александрович, к. и. н., заведующий отделом европеистики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого

(Кунсткамера) Российской академии наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета. Email: njual@mail.ru

ДИСКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА А. А. НОВИКА

Д. С. Ермолин: Я хотел бы обратиться к докладу Александра Александровича. Это действительно вопрос интересный и неоднозначный. Мы видим постепенный переход: академик Н. С. Державин называл их арнаутами, потом албанцами, а теперь они ощущают себя частью *shqiptaria*, албанского мира. В этом очень важна роль как культурных, научных, дипломатических, так и личных контактов. Тот же Facebook дает возможность личной коммуникации. Мой приятель из Каракурта уже ездил в Албанию в качестве туриста, установил там какие-то дружеские связи, теперь общается с албанцами по Facebook, учит стандартный албанский язык и уже вписывает себя в албанский мир. С болгарями ситуация была иная — когда они уходили в пределы Российской империи, они уже были болгарями. А когда уходили наши албанцы, они еще не были албанцами. То есть у них наблюдается градуальное изменение идентичности. При этом изменились и технологии, поскольку теперь мы можем общаться вне времени, вне пространства.

А. А. Новик: На одном из моих слайдов на доске было написано самоназвание — *shqiptar*, я видел документальный фильм, где ребенок говорит: «Jam shqiptar» ‘Я албанец’. Если бы мы сейчас издавали наш двухтомник, то уже должны были бы упомянуть, что у них фиксируется этноним *shqiptar*, пусть пока и на протяжении всего лишь полугода.

Д. С. Ермолин: Но интересно и то, что туда активно ездят журналисты, в частности из той же Западной Македонии, из Косова, у нас есть такие знакомые. Для носителей косовского албанского албанский говор воспринимается как нечто с приставкой «пра-», они стараются вставлять слова из говора в свою речь («Как говорят в наших, албанских селах...»). Для них это тоже некоторая архаика, естественно, искусственная.

А. А. Новик: Когда там были Десницкая и Иванова сразу после Второй мировой войны, они им рассказывали какие-то вещи, которые мы зафиксировали в книге, но теперь это всё другое. В одной из экспедиций я зафиксировал, что: «Мы из Атлантиды. Это ученый человек говорил, он приезжал к нам в экспедицию, Рамадан Чилько». Он военный, офицер, приехал, рассказал вот такое. Но это, правда, вымерло потом.

М. М. Макарецев (Москва/Ольденбург)

МЕТАЯЗЫКОВОЕ КОММЕНТИРОВАНИЕ В СЛАВЯНСКОЙ РЕЧИ АЛБАНИИ¹

Метаязыковое комментирование в этнографическом и лингвистическом интервью тесно связано с проблематикой диалога/полилога, занимавшей важное место в работах Вяч. Вс. Иванова. Известно, что в интервью такого рода собеседник может выстраивать свою декларируемую идентичность с учетом коммуникативной ситуации, тематики разговора и динамики контекста, что оказывает влияние как на содержание нарратива, так и на подбор дискурсивных средств (Макарецев 2017). С этим связана проблема наблюдателя. Мы изучаем языковые и культурные практики через наблюдение и участие, но нам приходится считаться с неизбежным фактом: в нашем присутствии эти практики меняются. В частности, информанты часто сознают, что репрезентируют свое сообщество, и соответственно с этим выстраивают свой дискурс.

Существенно, что в случае лингвистического интервью язык является и темой разговора, и средством коммуникации, что создает потенциально конфликтную ситуацию между практикой и целью коммуникации для информанта: если целью коммуникации является представление идиома как обладающего определенными качествами (древность, чистота, правильность, похожесть/непохожесть на другие идиомы и т. д.²), то ряд явлений практики могут противоречить этим заявленным качествам (или, во всяком случае,

¹ Статья написана в рамках проекта «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы XXI века: междисциплинарное исследование» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные сообщества: понимание и управление»).

² Ср. определение идентичности по М. Бухольц и К. Холл: «реализация культурного семиозиса, воплощаемая в производстве релевантных социополитических связей сходства и различия (*similarity and difference*), аутентичности и неаутентичности (*authenticity and inauthenticity*), легитимности и нелегитимности (*legitimacy and illegitimacy*)» (Bucholtz, Hall 2004: 382).

восприниматься информантом как противоречащие им). Кроме того, исследователь в большинстве случаев не связан с сообществом и является *чужим* — и эта чуждость в определенные моменты может актуализироваться.

Всё это имеет ряд следствий, отражающихся на выборе информантом тех или иных элементов языка в диалоге с исследователем. Существенным представляется разграничение плана содержания и плана выражения.

С точки зрения плана содержания можно выделить повторяющиеся темы, связанные с рефлексией над языком (собственно метаязыковое комментирование, проблематика которого активно разрабатывается в последнее время, см. Пилипенко 2017, с библиографией).

С точки зрения плана выражения можно определить дискурсивные средства, к которым в последнее время привлечено внимание ряда исследователей: (авто)исправления, слова-заполнители (*fillers*), междометия, нефонологические звуки и т. д. Например, так их комментируют М. Хаяси, Г. Реймонд и Дж. Сиднелл:

«Особый интерес к такого рода заминкам (*troubles*) в коммуникации восходит к убеждению в том, что они предполагают (или раскрывают) аутентичную реальность, кроющуюся за поведением, обусловленным практикой, или в том, что они представляют собой “окно” в мир мышления или в глубины личности, идентичности и социальных связей, в других случаях скрытые социальными нормами, опытом или вежливостью» (Hayashi, Raymond, Sidnell 2013: 1) ³.

Промежуточное место между планом содержания и планом выражения занимают формульные выражения. С одной стороны, они состоят из значащих единиц языка, это часто целые высказывания. С другой стороны, они входят в инвентарь средств структурирования дискурса.

В настоящей статье я хотел бы остановиться на некоторых дискурсивных средствах метаязыкового комментирования, которые используются разными группами славянского населения Албании и связаны с ситуацией

³ ‘The perception that such troubles are special derives from a belief that they entail (or reveal) an authenticity obscured by more “practiced” behavior, or that they offer a window into the mind, or the depths of personhood, identity, and social relations, otherwise obscured by socialization, experience, or politeness’.

языковых контактов. Славянское население гетерогенно по языку и религии. Его представители, часто внутри одного речевого сообщества (*speech community*), ориентируются на разные стандартные славянские языки (Макарец 2018). Это создает ситуацию, в которой особую важность при общении с не-членами сообщества приобретают вопросы идентичности. В то же время разнородность и разобщенность славяноговорящих групп в Албании, отсутствие коммуникации между ними задают вариативность способов метаязыкового комментирования в типологически схожих ситуациях.

В работе эта вариативность будет прослежена через ключевые точки, на основании ряда примеров из моей полевой работы в Албании. Примеры (1–2) взяты из полуструктурированных интервью на разные темы. Пример (3) — из интервью по этнолингвистической программе для изучения балканославянского ареала (Плотникова 1996). Примеры (4–9) — работа по опроснику в иллюстрациях «Frog where are you» (Mayer 1969, см. описание опросника в Strömqvist, Verhoeven 2004).

МЕТАЯЗЫКОВОЕ КОММЕНТИРОВАНИЕ ЧЕРЕЗ ЯЗЫКОВЫЕ НОМИНАЦИИ

Оставляя за пределами анализа метаязыковые высказывания (перечисление характеристик собственного языка и других языков, рассказ о языковой ситуации и т. д.), я хотел бы начать с прямых языковых номинаций. Они представляют собой декларацию языковой и связанной с ней культурной идентичности, в данном случае — локальной. Она часто задается через практику *различения* (*distinction* — Bucholtz, Hall 2004): свое определяется через не-свое. Хотя эти высказывания могут иметь свободную форму, их структура обусловлена целью высказывания — назвать свой язык, что предопределяет их однотипность у членов разных сообществ (такого рода коммуникативной цели по определению соответствует конечный набор возможных высказываний: «я говорю на языке X», «мой язык — X» и под.). Это придает им вид формулы, хотя они и возникают *ad hoc*:

- (1) EM: I mi dojde tua eden od Skopja, eden maž, mlad bje <...> i bje na porti, ustana, i mi reče toj: “Zborviš maķedonski ti?” — “Nje, **jeskaj zborvam kajnas, ne zborvam maķedonski**”, mu rekoj jeskaj. “Šo esti kajnas?” — “**Kajnas esti jezik**” <...>. I reče: “Ti mor, ti nesi boboštjenka, ti nesi albanska, ti

esi maķedonska”. — “Nje, jeskaj nesam maķedonska, jesam albanska, toko origjinata naša esti bulgaro-slave, nje maķedonski, bulgaro-slave”. — “Nje, zborvaš janglaš”. — “Nje, ne zborvam janglaš jeskaj”. — “A kombësijata?” — “Kombësijata albanska”.

И ко мне приехал один мужчина из Скопье, молодой. И он встал в дверях и спросил: “Ты говоришь по-македонски?” — “Нет, я говорю на кайнас, я не говорю на македонском, — ответила я. — Что такое кайнас?” — “Кайнас — это язык”. И он сказал: “Ты — не бобоштенка, ты не албанка, ты — македонка”. — “Нет, я не македонка, я албанка, только наше происхождение — болгаро-славянское, не македонское, а болгаро-славянское”. — “Нет, ты ошибаешься”. — “Нет, я вовсе не ошибаюсь”. — “А по национальности ты кто?” — “По национальности я албанка” (Полевые материалы автора (ПМА) Бобошница: 2010) ⁴.

Здесь информантка эксплицитно, через номинацию определяет и язык, на котором она говорит, и свою национальную принадлежность. Такого рода высказывания, с одной стороны, лежат на поверхности, но с другой — часто ситуативны и не могут быть достаточными для суждений о самоидентификации идентичности интервьюируемых. Так, когда в 2017 году я посетил ту же информантку со студентами из Летней школы в Конице, среди которых был македонец, она несколько раз уточнила, что язык, на котором говорили в селе, — македонский. Это затрагивает ряд вопросов, связанных с позициональностью: идентичность одного из исследователей влияет на то, как декларируют свою идентичность информанты. Отметим также, что для такого рода высказываний, конечно, существенно наличие «чужого» (внешнего человека, исследователя), поскольку в повседневной коммуникации между *своими* необходимость в назывании языка общения не возникает. Если же его нужно как-то обозначить, то часто используется номинация «наш язык», «говорить по-нашему» (это очень

⁴ Пример опубликован в (Макарцев 2011), но в данном случае нас интересует не содержание примера и его связь с идентичностью конкретной группы, а формула как пример языковой номинации. Данные информантов приводятся в конце статьи. Все примеры расшифрованы и переведены мною, в примерах из Бобошницы ударение отмечено, если оно падает на любой иной слог, кроме предпоследнего. Курсивом отмечены случаи переключения кода на албанский язык; гибридные славянско-албанские формы не отмечаются.

распространенная номинация среди славян Албании, ср., напр., Новик 2013 о Голоборде; Мангалакова 2008 и Тончева 2011 о Горе; к этому же автору для славянского диалекта Бобоштицы и Дреновы — *kajnas* ‘как мы’).

МЕТАЯЗЫКОВОЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ КАК ФОРМУЛЬНЫЙ НАРРАТИВ

В (Макарецев 2017) я описал устойчивый формульный нарратив, который сформировался у одной из моих постоянных информанток в ответ на повторяющиеся вопросы исследователей:

- (2) EM: Seloto naše esti selo šo ima zborvano jeziko kajnas. **(I) Ne se znje od koga esti zborvan soj jezik.** Ime mnogo-mnogo-mnogo vjekovi šo esti zborvan. Seloto naš, l’uditi ot seloto naš ese so origina princovi. Āhā, tua. **(II) I svjeto selo zborvješe kajnas.** Jeziko naš nesti ni bulgarski, ni makedonski, toko esti kajnas. **(Ia) Esti mnogo jezik vet. Ne se znje od koga vjekovi se zborvi soj jėzik.** I nadvor l’uditi ka zborvjeje “dobro utro”, “dobar den”, “dobar večer”, “kaj osunajte”, “kaj odite”, “šo rabotite”, **(IIa) svjeto selo zborvješe na jėziko kajnas.** Segā zborve, ese malo, petmina esme nie šo zborvime soj jazik. Ime dojdno tua mnogo l’udi, studjusi, ža do, šo da zborve i da najde od koga se zborvi soj jazik. Imame zborvaj... toko neme izvadeno nješ, od koga se zborvi soj jazik. <...>⁵

Daskala na kajnas nema pateno tua vo Boboštica. Jeziko esti naučen duke... e... duke zborvjenje. Nje vo daskala. Nie pišan’e. A so garciti ima bandjeno dvje daskale tua. Edna za čupe i edna za djeca. I sija, i interesojve sija studjusi vo, slavi šo grjede, kaj gu mate naučeno jeziko bez pisan’e. E, zborvjeme doma, u nas soj jezik se zborvješe. Otkoga se rodješe **(III) čjendoto i mu zborvjeje** “dobredojde”, mu veljeje čjendotu ka se rodješe, mu **veljeje našite babe, našjete mame**, “dobredojde”. “Mirėseardhe”.

‘Наше село — это село, которое говорило на языке кайнас. Неизвестно, с какого времени говорили на этом языке. На нем говорят много-много-много веков. Наше село, люди из нашего села по происхождению принцы. Ага, здесь. И всё село говорило на кайнас. Наш язык не болгарский, не македонский, но язык кайнас. Это очень старый язык. Неизвестно, с каких веков говорят на этом языке. И на улице, когда люди говорили

⁵ Пропущено около пяти минут: один из присутствующих прерывает нарратив Эльпи вопросом о влахах, за которым следует еще несколько.

“доброе утро”, “добрый день”, “добрый вечер”, “как спалось”, “куда идете”, “как дела”, всё село говорило на языке кайнас. Сейчас говорят, их мало, нас пятеро, которые говорят на этом языке. Сюда приезжало много людей, исследователей, чтобы поговорить и выяснить, с какого времени говорят на этом языке. Мы говорили... но они не нашли, с какого времени говорят на этом языке

Школы на кайнас в Бобоштице не было. Язык учили, говоря. Не в школе. Не через письмо. А при греках тут было две школы. Одна для девочек, одна для мальчиков. И эти, и эти исследователи интересовались, славянские, которые приезжают, «откуда вы выучили язык без письма». Ну, говорили дома, у нас на этом языке говорили. Когда рождался ребенок, и ему говорили «добро пожаловать», говорили ребенку, когда он рождался, говорили наши бабушки, наши мамы, «добро пожаловать». *Mirëseardhe* ‘Добро пожаловать’ (албанск.)’

(Запись Й. Линдстедта, 2014, Бобоштица).

Формулы «язык кайнас используется в селе с давних времен», «на этом языке говорили все жители», «на этом языке говорили родители с детьми» возникают в диалогах информанта с разными исследователями вновь и вновь (см. больше примеров в Макарецв 2017). Их совокупность можно рассматривать как устойчивый нарратив, периодически актуализирующийся в дискурсе информанта. Это комплексная формула особого рода, которая существует на уровне дискурса и реализуется в виде серии формульных высказываний. Ее функция — в сжатом виде передать информацию о языке сообщества, важную по мнению информанта.

МЕТАЯЗЫКОВОЕ КОММЕНТИРОВАНИЕ НА УРОВНЕ ПРЕСУППОЗИЦИИ

Высказывание может содержать метаязыковое комментирование и на уровне пресуппозиции:

- (3) ММ: A koja prava dobija devojka... Šta može da čini odnosno devojka koja dospeva za udaju? FR: Po. E... na srpski jezik. ED: Objasni mi na srpski jezik. ‘ММ: Какие права получает девушка... То есть, что может делать девушка, которая вступает в брачный возраст? FR: Да. Э, на сербском языке. ED: объясни мне это по-сербски’.

(ПИМА Рет-Либфша 2013)

В этом примере я задаю сербам-мусульманам, переселенцам из Санджака в область Фиера в Южной Албании, вопрос из социолингвистического опросника (Плотникова 1996). Помимо того, что они не опознают стандартный язык — что ожидаемо, поскольку он не преподается в школе и они не имеют с ним прямого контакта, — отметим, что авторитет для языка относится не к ассерции, а к пресуппозиции, как часть общего знания. Для суждений о самоидентификации информантов такой вид комментирования значительно более показателен, чем перечисленные выше.

МЕТАЯЗЫКОВОЕ КОММЕНТИРОВАНИЕ ОТДЕЛЬНЫХ СЛОВ И КОНСТРУКЦИЙ

Метаязыковое комментирование отдельных слов и конструкций часто осуществляется через устойчивые выражения, которые можно рассматривать как самостоятельные языковые единицы. Как было сказано выше, ситуация общения с исследователем выбивается из повседневных практик информантов. То, что в центре нашего общения находится их язык (как вы называете это? как вы говорите об этом?), обуславливает большее внимание к используемому языку и необходимость комментировать те или иные явления, которые при разговоре с членами своего сообщества в комментировании не нуждаются. Проиллюстрирую самый распространенный маркер — «так мы это говорим». Обычно он сопутствует двум разновидностям слов и предложений.

Либо это диалектное слово, которого, как информант предполагает, исследователь не знает:

- (4) MM: A što stana tua? Šo imješe na glavata toj? RM: A-a, e skāršen. E skāršena i e storena... *copë-copë, nuk e di*. Tralinče-tralinče, *thërimë-thërimë*. Tralinče **šo velime nie**, pana ozdolu i mu vele tralinče.

‘MM: А что тут произошло? Что у него было на голове? RM: А-а, он сломан. Она сломалась и превратилась... *copë-copë, nuk e di* (“в кусочки, не знаю”). В кусочки, *thërimë-thërimë* (“кусочки”). Кусочек, как мы говорим, она упала вниз и это называют “кусочек”’ (ПМА Дренова (Корча) 2013).

- (5) SB: *Kučeto gu ima kladeno glavata vo vázoto. Tashiti, čizmjete, ka mu velime nie, go ima, go ima vo glavata, a gore.*

‘SB: Собака засунула голову в вазу. *Tashiti* (‘теперь’), сапоги, как мы их называем, они у него на голове, вот, наверху’ (ПМА Бобоштица 2016).

Либо это албанское слово, заимствованное *ad hoc* (или воспринимаемое как заимствованное) для понятий, для которых информант не знает или не помнит славянской номинации.

- (6) EM: *Këta kanë gjetur këtu në pyll ndonjë... e formojnë vetë ata në pyll. Tashi, nie mu velime koga ižljeze uliščata ot kofčeko, mu velime “roiti blea”.*

‘EM: Это они нашли вот здесь, какой-то... из них самих лес состоит. Теперь, мы это называем, когда вылетают пчелы из улья, мы это называем “пчелы стали роиться” (албанск.)’

(ПМА Бобоштица 2013).

- (7) VM: *E po, ka da veljam. Djali vajti, na... detjeto otide... NK: Pemë. VM: Vo pema, taka mu velime nie.*

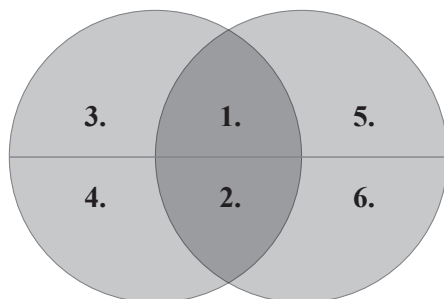
‘VM: *E po* (‘ну’), как сказать... *Djali vajti* (‘мальчик пошел’) на... мальчик пошел... NK: *Pemë* (‘дерево’). VM: На дерево, так мы это называем’

(ПМА Дренова (Корча) 2016).

По моему мнению, на употребление информантом маркера «так мы это называем» влияет моя позициональность и позициональность информанта. Мы оба двуязычны и владеем как албанским корчанским интердиалектом, так и славянским диалектом Бобоштицы-Дреновы. Информант проходил социализацию на обоих идиомах, диалект Бобоштицы-Дреновы для него является эритажным языком. Я выучил оба идиома во взрослом возрасте, при этом на албанском (в данном случае на корчанском интердиалекте) я могу осуществлять полноценную коммуникацию (хотя я и воспринимаюсь как чужой по ряду параметров), а для славянского диалекта мой уровень владения определяется сочетанием пассивных и активных умений (кроме того, в моем случае существует интерференция с другими диалектами и стандартными идиомами, прежде всего со стандартным македонским). Из этого следует, что, когда я играю активную

роль в коммуникации, я не всегда следую норме диалекта (пусть и вариативной в речи самого информанта), и в ряде случаев мне приходится формулировать свои вопросы на албанском языке. С другой стороны, эритажный диалект для информанта обычно имеет символическую ценность, но не представляет собой средства полноценного общения как минимум в течение последних нескольких десятилетий, а иногда и с детства или ранней юности.

В этой ситуации компетенции информанта и исследователя пересекаются, но остается значительная зона непересечения



Илл. 1. Языковые компетенции исследователя и информанта

Левый круг схематически изображает языковые компетенции информанта, правый круг — исследователя. Верхняя часть кругов относится к компетенциям в области албанского языка (1, 3, 5), а нижняя (2, 4, 6) — в области кайнас. Соответственно, зона 1 относится к пересекающимся компетенциям в области албанского языка, а зона 2 — к пересекающимся компетенциям в области кайнас. Зоны 3 и 4 — компетенции информанта в области албанского и кайнас (возможно, других славянских языков и диалектов). Зоны 5 и 6 — компетенции исследователя в области албанского и кайнас. Поскольку все носители диалекта являются эритажными говорящими, в ряде случаев исследователь может быть более компетентным (например, когда информант не может вспомнить слово из лексикона диалекта, известное исследователю от других информантов или из письменных источников, см. примеры 8 и 9). Очевидно, что существование зоны 6 информантом может не осознаваться. Относительный масштаб зон условный.

Как кажется, маркер «так мы это называем» сигнализирует следующее: информант предполагает, что языковой знак (обычно лексический) в сфере действия этого маркера не принадлежит области общего знания диалекта, то есть зоне 2 на иллюстрации. Иными словами, этот языковой знак или является албанским (зоны 1 и 3)⁶, или является специфическим для кайнас явлением и неизвестен исследователю (зона 4).

В аспекте сказанного случаи, иллюстрируемые примером (8), могут вызывать вопрос: зачем маркер «мы так это называем» используется при несомненно славянском слове ⁺žaba.

- (8) SB: Tua esti ena čendo i ena komn... *kush ëshhtë*... MM: Kuče. SB: Kuče. MM: Dobre. Šo čine tie? Šo čine siez? SB: Pule? Soz, **nie mu velime žaba**, esti vo vazo, ne gledam dobre.

‘SB: Тут мальчик и одна... *kush ëshhtë* (‘кто это’)? MM: Собака. SB: Собака. MM: Хорошо. Что они делают? Что они делают? SB: Смотрят? Этот, мы его называем “жаба”, в вазе, я плохо вижу’ (ПМА Бобоштица 2016).

В качестве основания для интерпретации я приведу фрагмент разговора с другим информантом:

- (9) RM: Tua e eno kuče. Malečko. Ima ušiti goljemi i nodzjete. I eno detjeto tua. Doma ese. Noča. Zar eje... oti eje tua... nema salce i eje mesečinata. Ne znam ka mu vele tua što spi soj. Tua što e? Eje ena... MM: Vesh, veshje. MMh: *Rroba* e. Знаете ли го на кайнас? Ей такова, както е моето. RM: Ne znam. MM: Dobro. I toa — *bretkosa*. RM: Ne go znjem, ne go znjem, zaboravi to. MM: Dobro. RM: Čarv eje, *kribë*? MM: Ne, ne e čarv. RM: Zmija eje *gjarpër*, zmija. *Bretkosa* ne znem. MMh: E така скача. MM: I jede muvi, jede molci. RM: Muva nema tua. MM: Ne, taa jede. Taa može da pojede muva. MMh: И след дъжд мънички излизат. MM: Sedi vo blato. Znaete, na albanski znaete. RM: *Bretkosa* go znjëm je. Po albanski (g)o znjëm. Toko ka mu vele po jazikot naš ne go znjem. Go znjem je ščo saz je muve, pie: “Go-go-go”. MMh: А “жаба” чували ли сте? RM: Ščo? MMh: Жаба. RM: *Zhabë*. *Žaba* e po al’banski. *Zhabë* e *bretkosë*. Po albanski e. MM: Dobro. RM: Ma

⁶ И, возможно, будет опознан как таковой исследователем, поскольку соотношение зон 1 и 3 информанту неизвестно.

na ešče eno vele *zhabaroçkë*. MMh: Кой вика? RM: *Zhaba të vogla, zhabaroçkë*. A *zhaba* <...> mu vele *lopatka*. Ot ese sie. MM: Dobro. Da vidime što ima drugo.

‘RM: Тут собака. Маленькая. У нее большие уши и лапы. И мальчик тут. Они дома. Ночь. Разве это... потому что тут... нет солнца и есть луна. Не знаю, как называют то, где он спит. Тут что? Это... MM: (албанский:) Одежда. MMh: *Rroba* ‘одежда’. Вы знаете это на кайнас? Вот такая, как у меня. RM: Не знаю. MM: Хорошо. А это — *bretkosa* (‘лягушка’). RM: Я не знаю, я не знаю, я забыл. MM: Хорошо. RM: Это червяк, *kribë* (‘червяк’)? MM: Нет, это не червяк. RM: Змея это *gjarpër* (‘змея’), змея. Как будет *bretkosa* (‘лягушка’), я не знаю. MMh: Она вот так прыгает. MM: И ест мух, насекомых. RM: Здесь мух нет. MM: Нет, она ест. Она может съесть муху. MMh: После дождя еще маленькие такие вылезают. MM: Она в болоте сидит. Знаете, на албанском вы знаете. RM: Что такое *bretkosa* (‘лягушка’), я знаю. На албанском я это знаю. Но как это говорят на нашем языке, я не знаю. Я знаю, что она ест мух, говорит: “Ква-ква-ква”». MMh: А слово “жаба” Вы когда-нибудь слышали? RM: Что? MMh: “Жаба”. RM: *Zhabë* (‘лягушка’). *Žaba* — это по-албански. *Zhabë* (‘лягушка’) это *bretkosë* (‘лягушка’). Это по-албански. MM: Хорошо. RM: И еще одно называют *zhabaroçkë* (‘лягушонок’). MMh: Кто называет? RM: *Zhaba të vogla* (‘маленькие лягушки’), *zhabaroçkë* (‘лягушонок’). А лягушек <...> называют *lopatka* (‘головастики’). Потому что вот они. MM: Хорошо. Посмотрим, что еще есть’ (ПМА Дренова (Корча) 2016).

Слово ⁺*žaba*, являющееся славянским заимствованием в албанском и существующее и в кайнас («*ž'ába, grenouille*» — Mazon 1936: 455), не осознается как свое и поэтому включается в категорию *ad hoc* заимствований, которое помечается маркером «мы так это называем».

Перечисленные виды маркеров, наряду с собственно метаязыковым комментированием на уровне темы высказывания, играют существенную роль в выстраивании дискурса славян Албании в диалоге с исследователями. При их помощи говорящий заявляет об идентичности своей группы (примеры 1–3). Кроме того, с их помощью актуализируется внешний статус собеседника-исследователя (примеры 4–9).

Список участников интервью ⁷

	Пол	возрастная группа	образование	место рождения (проживания)	примечание
ED	М	40–49	среднее	Рет-Либофша	
EM	Ж	70–79	среднее	Бобошница	
FR	М	70–79	среднее	Рет-Либофша	
MM	М	30–39	высшее, к. ф. н.	Москва	исследователь
MMh	Ж	20–29	неполное высшее	София	исследователь, говорит с информантами по-болгарски
NK	Ж	30–39	среднее	Корча	невестка VM
RM	М	80–89	высшее	Дренова (Корча)	брат VM
SB	Ж	80–89	высшее	Бобошница	
VM	Ж	80–89	среднее	Дренова (Корча)	сестра RM

ЛИТЕРАТУРА

- Макарцев 2011 — *Макарцев М. М.* Проблема идентичности и система ценностей у носителей славянского говора in statu moriendi // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И. А. Седакова. Москва: «Пробел», 2011. С. 151–168.
- Макарцев 2017 — *Макарцев М. М.* Идентичность и власть, перформанс и практика в полевом исследовании. К изучению балканославянских идиомов в неславянском окружении // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Этнокультурная и этноязыковая ситуация — языковой менеджмент — языковая политика. Москва: Языки славянской культуры, 2017. С. 261–294.
- Макарцев 2018 — *Макарцев М. М.* Да-формы в славянских идиомах Албании. К типологии албанско-славянских языковых контактов // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа

⁷ Анонимизированный, имена информантов заменены на индексы.

- 2018 г. Доклады российской делегации / С. М. Толстая (отв. ред.). М.: Институт славяноведения РАН, 2018. С. 206–224.
- Мангалакова 2008 — *Мангалакова Т.* Нашенци в Косово и Албания. София, НИ-БА консулт, 2008.
- Новик 2013 — *Новик А. А.* Вопросы идентичности // Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. А. Н. Соболев, А. А. Новик (ред.). Санкт-Петербург; München: «Наука» / «Otto Sagner», 2013. С. 177–181. (Materialien zum Südosteuropasprachatlas, Bd. 6 / Hrsg. H. Schaller und A. Sobolev.)
- Пилипенко 2017 — *Пилипенко Г. П.* Метаязыковые высказывания старообрядцев Латгалии // Славянский альманах 2017. Вып. 3–4. М., 2017. С. 380–407.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического исследования балканославянского ареала. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1996.
- Тончева 2008 — *Тончева В.* Живот на граница (Голо Бърдо, Гора и Мала Преспа, Република Албания) // Български фолклор 2, 2011. С. 14–23.
- Bucholtz, Hall 2004 — *Bucholtz Mary, Hall K.* Chapter 16. Language and identity // A companion to linguistic anthropology / Duranti A. (ed.). Blackwell, Oxford, Carlton: Blackwell 2004. P. 369–394. DOI: 10.1002/9780470996522.ch16
- Hayashi, Raymond, Sidnell 2013 — *Hayashi M., Raymond G., Sidnell J.* Conversational repair and human understanding: an introduction // Conversational Repair and Human Understanding / Hayashi M., Raymond G., Sidnell J. (eds). Cambridge: Cambridge University Press. (Studies in Interactional Sociolinguistics). P. 1–40. DOI:10.1017/CBO9780511757464
- Mayer 1969 — *Mayer M.* Frog, where are you? Sequel to A boy, a dog and a frog. New York: Dial Books for Young Readers (a division of Penguin Putnam Inc.), 1969.
- Mazon 1936 — *Mazon A.* Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud. Paris: Librairie Droz, 1936. (Bibliothèque d'études balkaniques — V.)
- Strömqvist, Verhoeven 2004 — *Strömqvist S., Verhoeven L.* (eds.). Relating events in narrative. Volume 2: Typological and contextual perspectives. Mahwah, NJ; London. Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2004.

Maxim Makartsev (Moscow/Oldenburg)

METASPRACHLICHE KOMMENTIERUNG IN DER SLAVISCHEN REDE IN ALBANIEN

ZUSAMMENFASSUNG: In diesem Artikel werden folgende Arten des metasprachlichen Kommentierens in der slavischen Rede in Albanien untersucht:

Sprachbezeichnungen, komplexe narrativ-strukturierende Formeln, sprachliche Präsuppositionen, metasprachliche Markierung von einzelnen Wörtern und Konstruktionen, die durch die gemeinsamen/unterschiedlichen Sprachkompetenzen des Sprechers und des Interviewers bedingt sind.

SCHLÜSSELWÖRTER: metasprachliche Kommentierung, Slaven in Albanien, Sprachinseln, Textstruktur, Identität.

ZUM AUTOR: Maxim Maximovich Makartsev, Kandidat der philologischen Wissenschaften (Ph.D.), wissenschaftlicher Sekretär des Zentrums für Sprachkulturelle Forschung BALCANICA. Wissenschaftlicher Obermitarbeiter des Instituts für Slavistik, Russische Akademie der Wissenschaften. Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Slavistik, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Email: maxim.makartsev@uni-oldenburg.de

АННОТАЦИЯ: В статье рассматривается несколько видов металингвистического комментирования в славянской речи Албании: языковые номинации, комплексные формулы, которые структурируют нарративы, языковые пресуппозиции, метаязыковое маркирование отдельных слов и выражений, обусловленное общими/различными языковыми компетенциями информанта и исследователя.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: метаязыковое комментирование, славяне Албании, языковые острова, структура текста, идентичность

ОБ АВТОРЕ: Максим Максимович Макарцев, к. ф. н., ученый секретарь Центра лингвокультурных исследований Balcanica, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН. Научный сотрудник Института славистики, Университет им. Карла фон Осецкого, Ольденбург. Email: maxim.makartsev@uni-oldenburg.de

К. А. Климова (Москва)

ЯЗЫК КАК БАЗОВЫЙ ЭЛЕМЕНТ ЭТНИЧЕСКОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ПОНТИЙСКИХ ГРЕКОВ В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ

С конца 90-х годов XX века в отечественной и зарубежной фольклористике актуализируются исследования современных форм традиционной культуры, в том числе интернет-фольклора. Однако, несмотря на активное обсуждение этой тематики, до сих пор, насколько известно, нет устоявшегося общепринятого термина, охватывающего все проявления творчества в интернете, и используются термины «кибернетический», «виртуальный» фольклор, «интернет-лор» (с дефисом или без).

С. Ю. Неклюдов пишет об этом явлении: «Теперь у нас на глазах рождается четвертая форма — тексты сетевых коммуникаций (“интернетлор”), также обладающие многими свойствами фольклора (воспроизведение в изменяемых копиях, использование определенного набора клише, часто — анонимность и пр.). Таким образом, интернет по сравнению с книжной традицией воспроизводит многие качества дописьменной, архаической коммуникации — любой присланный текст можно дописать, переписать, сократить, развернуть и т. д. Здесь культура как бы возвращается к своей предыдущей фазе, к пластичности форм, к безавторству и т. п. В силу этого, кстати, интернет как среда вполне может изучаться фольклористическими методами» (Неклюдов 2003: 5–24).

Интернет в современном мире воспринимается уже не только как источник и средство получения информации, но и как важнейший инструмент социальной коммуникации, пространство общения, обладающее особым кибернетическим «вневременным временем», то есть временем on-line, как пишут в своей статье «К вопросу об исследовании интернет-творчества» А. С. Каргин и А. В. Костина (Каргин, Костина 2007: 9). Такое свойство традиционной культуры, как формирование общего представления о мире, его ценностно-смыслового ядра, в условиях сетевого пространства выражается в виде визуализации и вербализации

основных элементов традиционной картины мира и представляется чрезвычайно интересным для этнографического, антропологического и этнолингвистического исследования.

Для нашего исследования интересен социально-этнический аспект функционирования интернетлора, где возникают проблемы малых этнических групп, в нашем случае — греков-понтийцев. В 1998 г. М. Постер ввел понятие «виртуальная этничность», с помощью которого он описал сочетание и взаимодействие реальных и виртуальных компонентов в формировании современных этнических групп (Poster 1998). Исследованиям малых этнических групп в интернете посвящен целый ряд работ отечественных коллег, например статья Н. А. Власкиной «Казачки on-line: прагматика и способы использования компонентов традиционной культуры казачества в интернет-пространстве» (Власкина 2013). Подробная статья А. В. Головнёва, С. Ю. Белоруссовой и Т. С. Киссер рассматривает механизмы формирования киберэтничности в целом, а также иллюстрирует их на примере киберэтничности татар и нагайбаков (Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018). М. А. Пожидаева в статье, посвященной интернет-технологиям в коммуникации диаспоры, пишет: «Интернет-технологии представляют собой новый социальный капитал мигрантов, ранее не существовавший. Очевидный аспект компьютерно-опосредованной коммуникации (КОК) состоит в том, что она выходит за пределы пространства и времени. Однако КОК также поддерживает процесс взаимодействия тем, что основывается или поддерживается деятельностью реального сообщества. С другой стороны, виртуальные сообщества обладают потенциалом не только “связывать” индивидов, но и объединять их, создавая эмоциональные связи» (Пожидаева 2013: 23). В процессе изучения деятельности диаспор в интернете появляется новая терминология; так, говорят о «диджитал-диаспорах» (digital diasporas), «киборг-диаспорах» (cyborg diasporas) или виртуальных воображаемых этнических онлайн-сообществах (virtual online imagined ethnic communities) (Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018: 103).

Для национального сообщества греков-понтийцев в киберпространстве характерна этническая активность; при этом чаще всего для идентификации используется принцип стихийного национального самоопределения, основанный на таких аспектах, как этнический статус (грек, понтиец, ромей), конфессиональная принадлежность (православный), а также социальный и культурно-исторический аспекты.

В интернет-пространстве представлены традиционные консолидирующие сообщества, например сайт «Московское общество греков» (<http://www.greekmos.ru/>¹), а также другие тематические и новостные сайты (<https://www.greek.ru/>², <http://www.pontos-news.ru/>³).

Существует также достаточно молодой «единый портал для греков и филэллинов» Yagrek (<https://yagrek.ru/>⁴), созданный известным представителем греческой диаспоры Москвы, популярным актером, режиссером и продюсером Яннисом Политовым. Этот сайт освещает все новости, связанные с греческой диаспорой, не только в России, но и во всем мире, выполняя в том числе консолидирующую роль; объединяет греческую молодежь России, информирует о различных фестивалях, праздниках и конкурсах. Так, например, на сайте подробно освещался прошедший 22–23 сентября 2018 г. ежегодный фестиваль греческой культуры в Москве «Акрополис», одним из главных организаторов которого выступил опять же Яннис Политов. Им же была предпринята попытка создания специализированной социальной сети для греков и филэллинов, которая просуществовала с 15 августа 2016 г. до начала 2018 г. на сайте <https://yagrek.com>.

Во всех популярных социальных сетях русскоязычного интернета существует множество пабликов, призванных объединить греков. В сети «Одноклассники» по ключевому слову «греки» найдено 930 групп, по слову «грек» — 1539 групп, по слову «понтийцы» — 30 групп.

В сети Facebook по ключевому слову «греки» поиск выдает 37 групп с числом участников от 992 до 1 человека. Самые многочисленные группы сети Facebook: «Сухумские греки в Москве» (992 человека), «Греки России» (250 человек), известные греки России (179 участников). Также популярностью среди российских греков пользуется сеть «ВКонтакте», где по ключевому слову «греки» обнаруживается 650 групп, а «понтийцы» — 8 групп. Наиболее многочисленной и интересной из групп этой социальной сети является паблик, который еще до недавнего времени назывался «Типичный грек», но с марта 2018 г. был переименован в «Yagrek»

¹ <http://www.greekmos.ru/> (дата обращения 01.10.2018).

² <https://www.greek.ru/> (дата обращения 01.10.2018).

³ <http://www.pontos-news.ru/> (дата обращения 01.10.2018).

⁴ <https://yagrek.ru/> (дата обращения 01.10.2018).

и вошел в общую группу социальных пабликов, объединенных порталом Yagrek⁵. На 1 октября 2018 г. паблик насчитывает 16 583 подписчика.

ОСОБЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ГРУППЫ «YAGREK» В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ «ВКОНТАКТЕ»

В рамках этого паблика можно обнаружить базовые элементы самоидентификации; так, например, главный этнонимом, которым пользуются участники группы для своего самоопределения, является слово «грек», синонимичное понятию «понтийский грек». Постоянно подчеркивается



Илл. 1

неразрывная связь культуры понтийцев с культурой современной Греции, что выражается в использовании таких символов, как национальный греческий флаг, блюда национальной кухни, музыка, национальные танцы и т. д. Особым образом отмечаются специфические национальные исторические даты:



Илл. 3

день памяти геноцида понтийских греков (19 мая, см. илл. 1), начало греческого освобождения от османского владычества (25 марта, см. илл. 2) и «Охи» — день отклонения Грецией фашистского ультиматума, предъявленного Италией во время Второй мировой войны (28 октября, см. илл. 3). Этим датам посвящают специальные памятные мемы и интернет-открытки, создаются специальные аватарки, рамки на аватарки, которые могут использовать участники сообщества. Это воспринимается как один из способов поддержания исторической памяти греков.

день памяти геноцида понтийских греков (19 мая, см. илл. 1), начало греческого освобождения от османского владычества (25 марта, см. илл. 2) и «Охи» — день отклонения Грецией фашистского ультиматума, предъявленного Италией во время Второй мировой войны (28 октября, см. илл. 3). Этим датам посвящают специальные памятные мемы и интернет-открытки, создаются специальные аватарки, рамки на аватарки, которые могут использовать участники сообщества. Это воспринимается как один из способов поддержания исторической памяти греков.



Илл. 2

⁵ <https://vk.com/yagrek.ru> (дата обращения 01.10.2018).

Понтийский диалект, с одной стороны, противопоставляется современному греческому языку, что подтверждается мемами и комиксами, в которых показывается, что новогреческий язык отличается от языка «понтийской бабушки». Однако часто язык понтийских греков приравнивается к новогреческому, как, например, на меме из паблика, где говорится:



Илл. 4

— *Ты реально начал учить греческий?*

— *Nai!*

— *Столько слов знаешь?*

— *Дуо!*

— *Реально, всего два?*

— *Nai!*

(См. илл. 4.)



Илл. 5

Язык урумов, то есть тюркский, также может позиционироваться как язык понтийских греков, что выражается в мемах с надписями типа: «Греческий? Конечно, знаю! Гял бурья, отур!» (см. илл. 5). Такие мемы вызывают бурное обсуждение в сети, и понтийцы-румеи стараются защитить свой греческий понтийский диалект. Использование урумского языка для создания мемов в паблике фиксируется крайне редко: нами были обнаружены всего четыре мема с таким содержанием.

Гораздо чаще используются понтийский диалект и литературный новогреческий в кириллической графике, что вообще характерно для понтийского диалекта на территории России. Так появляются надписи типа «Мин энгизэтэ. Атомики идьохтисиа» («Не трогайте. Частная собственность», см. илл. 6). Это стандартная табличка с предупреждением на новогреческом стандартном языке, который

в данном случае передается кириллицей. Таких мемов отмечается достаточно много, то есть можно говорить о факте переноса привычной кириллической графики на новогреческий язык, который воспринимается в этом контексте как равный понтийскому.

Достаточно активно используется собственно понтийский диалект; при этом его использование для создания наиболее популярных мемов осуществляется неравномерно, что обусловлено, конечно, спецификой того или иного образа. Так, для мемов типа «Типичная гречанка» использование диалекта не характерно;



Илл. 7

для соответствующего мужского типа «Типичный грек» использование диалекта фрагментарно и в процентном соотношении гораздо более редко, чем использование русского языка, в то время как для подавляющего большинства мемов наподобие «Типичная яя» характерно использование диалекта или диалектных слов; при этом круг тем, которым посвящены высказывания, связан с родственными взаимоотношениями «бабушка — внуки» (см. примеры: «какай, малыш, какай», «кушай», «носи шапку» и т. д., см. илл. 7). В надписях на мемах может использоваться лексика греческого и русского происхождения, что характерно в целом для понтийского диалекта, например: «Аниксон ти воротан, и корова эрден» («Открывай ворота, корова пришла»), где наряду с греческими используются два русских слова — «ворота» и «корова» (см. илл. 8).

Большой интерес представляет изучение комментариев к мемам. Например, надпись



Илл. 6

для соответствующего мужского типа «Типичный грек» использование диалекта фрагментарно и в процентном соотношении гораздо более редко, чем использование русского языка, в то время как для подавляющего большинства мемов наподобие «Типичная яя» характерно использование диалекта или диалектных слов; при этом круг тем, которым посвящены высказывания, связан с родственными взаимоотношениями «бабушка — внуки» (см. примеры: «какай, малыш, какай», «кушай», «носи шапку» и т. д., см.



Илл. 8



Илл. 9

ским диалектом (причем даже несколькими местными разновидностями диалекта) настолько хорошо, что могут вступать в дискуссии. При переходе на личные страницы пользователей оказывается, что большинство из них достаточно молоды — они родились в 80–90-е, некоторые — в 2000-е годы, что доказывает: диалектом активно владеют не только люди старшего поколения, но и молодежь.



Илл. 10

Также в мемах используется ссылка к специфическим элементам невербальной коммуникации — например, к жесту руки с поднятыми вверх пальцами с соединенными кончиками, который характерен для греческого мира: он выражает недоверие к речи собеседника и используется в сочетании с фразой «Да что за ерунду ты говоришь!» (см. илл. 10).

В рамках паблика появляются новые национальные герои, такие как Иван Васильевич Грозный (поскольку его бабушка также была гречанкой), Сергей Мавроди, бывший мэр Москвы Гавриил Попов, американский актер Зак Галифинакис, — но наибольшей популярностью пользуется современный актер-комик Демис Карипидис.

Анализ мемов паблика показывает, что базовыми элементами для этнической самоидентификации служат и этнонимы (грек, понтиец), любовь к «большой Греции», национальная еда (гирос, фραπε, меренда, оливки), православная религия (мемы с так называемыми

«И я эн амон то гугл, эксера ул!» («Бабушка как Гугл, она всё знает») вызвала дискуссию с предложениями своих диалектных вариантов этой же фразы, например: «И я эн ямон то гугл, оля эксера!» (см. илл. 9). Таким образом, становится очевидным, что пользователи этого паблика владеют понтий-



Илл. 11

«фенечками» — плетеными афонскими четками, которые греки носят на руке, см. илл. 11), тесные семейные/родственные связи, так называемая «большая греческая семья» (ср. голливудский фильм «Моя большая греческая свадьба», см. илл. 12), эндогамия («Грек женится только на гречанке»), любовь к национальной музыке, в особенности к понтийской лире, к национальным танцам (омал, сера и т. д.).

Мемы преимущественно являются продуктом творчества подписчиков паблика и представляют собой как визуализацию архетипич-



Илл. 12



Илл. 13

ных этнических характеристик, так и отклик на актуальные проблемы современности.

Наиболее распространенным является мем «Типичный грек». Подавляющее большинство таких мемов, за редким исключением, представляет собой фотографию Демиса Карипидиса с характерными надписями на русском или греческом языке, а также на понтийском диалекте греческого языка и на тюркском диалекте греков-урумов (см. илл. 13). Всего нами было зафиксировано и обработано 213 мемов, из них имели надписи на русском языке — 183,

на понтийском диалекте — 6, представляли смешанный вариант (понтийский и русский) — 18, были на новогреческом языке — 2.



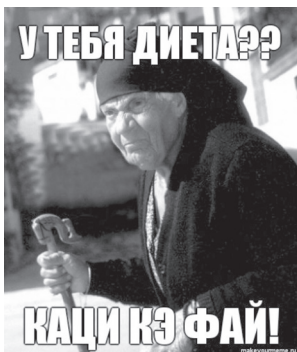
Диаграмма 1. Использование языков в надписях к мему «Типичный грек»

Вторым по популярности является мем «Типичная яя» («Типичная бабушка»). Он состоит из фотографии «типичной» пожилой женщины в черной одежде и с платком на голове, что соответствует образу понтийской бабушки (см. илл. 14). Всего нами был зафиксирован и обработан 101 мем, из них имели надписи на русском языке — 46, на понтийском диалекте — 31, представляли смешанный вариант (понтийский и русский) — 23, были на языке урумов — 2.



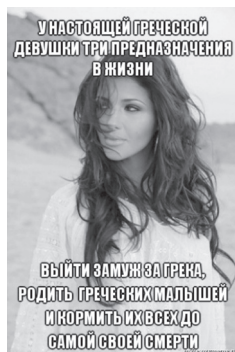
Диаграмма 2. Использование языков в надписях к мему «Типичная яя»

Третий популярный мем — «Типичная гречанка». Он представляет собой фотографию молодой красивой девушки с темными волосами



Илл. 14

(см. илл. 15). Надписи на мемах преимущественно посвящены бытовым вопросам и стремлению девушки удачно выйти замуж. Всего было обнаружено 136 мемов, из них на русском языке — 134, на смешанном варианте (новогреческий и русский) — 2.



Илл. 15

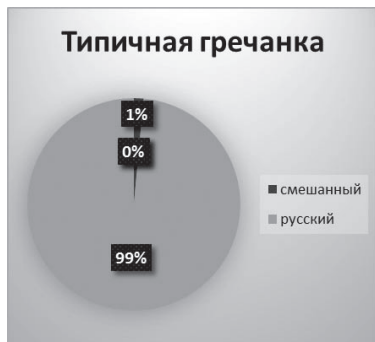


Диаграмма 3. Использование языков в надписях к мему «Типичная гречанка»

Итак, в надписях к мемам, обнаруживается преимущественное использование русского языка для всех характерных групп, при этом наибольший процент (99%) использования русского языка наблюдается у мема «Типичная гречанка», а наименьший — у мема «Типичная яя» (44%). Понтийский диалект используется в мемах «Типичный грек» (3% — в чистом виде, 8% — в смешанном) и «Типичная яя» (31% — в чистом виде, 23% — в смешанном). При этом для мемов «Типичный грек» и «Типичная гречанка» характерно сравнительно редкое использование новогреческого (1%). Таким образом, использование понтийского диалекта в рамках рассматриваемого интернет-паблика практически

совпадает с картиной, описываемой современными диалектологами «в поле»: носителями диалекта являются в основном женщины старшего возраста, реже — мужчины, а молодые девушки почти никогда не знают диалекта.

В. Е. Иванов выдвигает идею, что интернет стимулирует «новые социокультурные процессы» (Иванов 2000: 54). В случае с формированием и поддержанием национальной идентичности понтийских греков можно говорить об особой роли интернета как надтерриториального виртуального пространства, способствующего этнической консолидации.

Как представляется, основные элементы базовой этнической самоидентификации греков-понтийцев в социальных пабликах являются характерными и для внесетевого реальности: это национальный язык или диалект, музыка и танцы, специфические блюда национальной кухни, религия, особенности семейно-родовой организации, особое внимание к событиям национальной истории. Основные интернет-мемы паблика ограничены доминирующими стереотипными образами, составляющими «портрет» современного грека-понтийца. Наиболее любопытным представляется тот факт, что носители традиции сами культивируют эти стереотипные представления, трансформируя их, таким образом, в ключевые элементы этнической самоидентификации.

В то же время описываемая традиция не имеет четких локальных границ, в отличие от традиционных ареальных полевых исследований, что обусловлено прежде всего спецификой самого «поля» бытования интернет-фольклора.

Как показало наше первое поверхностное знакомство с интернет-фольклором греков понтийской диаспоры, достаточно большое число молодых пользователей — подписчиков паблика владеет разговорным понтийским диалектом, не только проявляя пассивное знание расхожих бытовых фраз, но и вступая в комментариях к мемам в дискуссии на диалекте, что позволяет сделать предварительный утешительный вывод о современном состоянии понтийского диалекта.

ЛИТЕРАТУРА

Власкина 2013 — *Власкина Н. А.* Казаки on-line: прагматика и способы использования компонентов традиционной культуры казачества в интернет-пространстве //

- Фольклор XXI века: Герои нашего времени. Сост. М. Д. Алексеевский. М., 2013. С. 204–212.
- Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018 — *Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С.* Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108.
- Иванов 2000 — *Иванов В. Е.* Интернет в формировании диалогического пространства в социокультурной среде // Мир психологии. 2000. № 4. С. 52–56.
- Каргин, Костина 2007 — *Каргин А. С., Костина А. В.* К вопросу об исследовании интернет-творчества // Folk-art-net новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности. Сборник статей. М., 2007. С. 9–26.
- Неклюдов 2003 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор / ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 5–24.
- Пожидаева 2016 — *Пожидаева М. А.* Интернет-технологии как средство диаспорной коммуникации // Идеи и Идеалы. 2016. № 1. Т. 2. С. 22–29.
- Poster 1998 — *Poster M.* Virtual ethnicity: Tribal identity in an age of global communications // CyberSociety 2.0. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community. Thousand Oaks, 1998. P. 184–211.

Ksenia Klimova (Moscow)

LANGUAGE AS THE MAIN ELEMENT OF THE ETHNIC IDENTITY OF THE PONTIC GREEKS IN THE CYBER SPACE

ABSTRACT: The paper makes an attempt to research the consolidating ethnic communities in popular social networks on the example of the “Vkontakte” network. The main elements of the basic ethnic identity of the Pontic Greeks in the social media publics are the ethnic language (Modern Greek or Pontic dialect), music and dances, specific dishes of national cuisine, religion, and characteristics of the family-clan organization. The Pontic dialect is used to create the most popular memes. The language choice for a meme depends on the specific features of the image used as a basis. A large number of young subscribers have a command of Pontic dialect, and can show not only a passive knowledge of common phrases, but also can comment on memes in the discussion that develops in the dialect.

KEY WORDS: Internet, cyberspace, Greeks, Pontic Greeks, Pontian dialect, self-identification, social media

NOTE ON THE AUTHOR: Ksenia A. Klimova — PhD, associate professor, Lomonosov Moscow State University, Philological Faculty, Byzantine and Modern Greek Department (Moscow, Russia). Email: kaklimova@gmail.com

РЕЗЮМЕ: Доклад посвящен исследованиям консолидирующих этнических сообществ популярных социальных сетей на примере сети «ВКонтакте». Основными элементами для базовой этнической самоидентификации греков-понтийцев в пабликах являются национальный язык (новогреческий литературный или понтийский диалект), музыка и танцы, специфические блюда национальной кухни, религия, особенности семейно-родовой организации. Понтийский диалект для создания наиболее популярных мемов применяется неравномерно, что обусловлено спецификой того или иного используемого образа. Достаточно большое число молодых пользователей — подписчиков пабликов, посвященных понтийской культуре, владеет понтийским диалектом, не только проявляя пассивное знание расхожих бытовых фраз, но и вступая в комментариях к мемам в дискуссии на диалекте.

Ключевые слова: интернет, киберпространство, греки, понтийцы, понтийский диалект, самоидентификация, социальные сети

Об авторе: Ксения Анатольевна Климова, к. ф. н., доцент кафедры византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (г. Москва). Email: kaklimova@gmail.com

Комментарии к докладу К. А. Климовой

А. А. Новик: Лет двадцать назад мы с Еленой Всеволодовной Перехвальской ездили с нашими студентами в экспедицию к мариупольским грекам. До этого мы встретили такую цитату — по-гречески там говорят только люди преклонного возраста, люди среднего возраста могут понимать, но не говорят, молодые вообще не понимают и не говорят. Через двадцать лет здесь больше не будет звучать греческая речь. Это цитата из текста, написанного в середине XIX века. Прошло уже даже не сто лет, а скоро будет двести. Тем не менее это всё как-то воспроизводится. И мы тогда с Еленой Всеволодовной написали следующее: владение греческим и его

употребление — статусная вещь. Когда люди достигают определенного возраста, им почему-то по статусу уже полагается, собираясь на посиделки, говорить на идиоме. Странно, но, когда происходит обучение, непонятно — просто в какой-то момент они начинают говорить на диалекте. Это и греков касается, и в какой-то степени наших албанцев Украины.

Н. Н. КАЗАНСКИЙ: Спасибо, Ксения Анатольевна, было интересно видеть приведенные вами материалы. Это свежо, это то, что наверняка одобрил Вячеслав Всеволодович, потому что последние его работы были посвящены тому, что надо заниматься корпусными вещами, как раз, как у вас. Приятно, что понтийские греки заслуживают такого внимания. Трогательно, что, говоря по-турецки, они думают, что говорят по-гречески, я имею в виду урумов. Трогательно то, что сохраняется устная устойчивая традиция, это было в высшей степени интересно.

И. А. Седакова (Москва)

БОЛГАРСКИЕ СЛОВЕСНЫЕ ФОРМУЛЫ КАК КОММУНИКАТИВНЫЕ АКТЫ В БАЛКАНСКОМ КОНТЕКСТЕ ¹

Балканский языковой союз (БЯС), обнаруживающий множество сходжений в области грамматики, синтаксиса и фонологии, что было отмечено учеными еще в XIX в. и позднее сформулировано в качестве базовых принципов типологического союза Н. С. Трубецким и К. Сандфельдом, располагает значительным фондом общебалканской лексики, в том числе и словесных формул (далее СФ). Уже в начале XX в. в своей диссертации, посвященной лексике, П. Папахаджи рассматривает и некоторые идентичные клишированные обороты, идиомы, фразеологизмы, ключевые концепты, необходимые компоненты речевого общения, встречающиеся в языках БЯС (Papađagi 1908). О «неслучайности» совпадений, многочисленных параллелей во фразеологических корпусах балканских языков писали К. Сандфельд (Sandfeld 1930: 205) и другие исследователи БЯС (Калдиева-Захариева 2005: 360). С констатации этого факта начинается своя недавно опубликованная статья В. Фридман (Friedman 2018: 27), обращаясь затем к общебалканским фразеологизмам, имеющим безличную конструкцию.

Формирование той части словаря, которая присуща всем лексическим системам языков БЯС, — процесс сложный, многоэтапный; языковые и историко-культурные факторы взаимовлияний и заимствований в их комбинации не изучены. Безусловно, соседство народов на Балканах, контактные зоны, «переходные» регионы (с учетом изменений политических границ в XIX–XX вв.), би- и полилингвизм балканцев значительно способствовали формированию и модификации общебалканского лексического и фразеологического фонда.

¹ Статья написана в рамках проекта «Язык и культура в полиэтничных и поликультурных сообществах Юго-Восточной Европы XXI века: междисциплинарное исследование» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные сообщества: понимание и управление»).

В наши дни ученые отмечают перспективность рассмотрения балканских языков в составе языкового союза не только с позиций *langue*, но и *parole* (в терминологии Ф. де Соссюра). О важности прагматики пишет П. Асенова (Асенова 2002: 56); о роли изучения коммуникативного подхода к балканизмам на примере комплексного изучения заимствований, часть которых составляют СФ, говорят на балканистических симпозиумах В. Фридман и Б. Джозеф. Такой подход приняли участники проекта «Малый диалектологический атлас балканских языков» (МДАБЯ, под руководством А. Н. Соболева), которые включили вопросы по словесному этикету в лексические вопросники (Домосилецкая, Жугра 1997; МДАБЯ 4; 5). Кстати, именно работая по вопросникам МДАБЯ, в селах Болгарии нам удалось собрать важнейшие свидетельства об использовании турецких словесных клише — приветствий, благопожеланий — вместо болгарских, а также типичные балканские СФ (см. ниже).

Насколько нам известно, комплексных академических исследований балканских СФ проведено не было, хотя отдельные статьи и монографии публикуются (Friedman 2015; Friedman, Joseph 2018; Каминская, Жугра 2003; Петровић 2006). Некоторые СФ исследует в своей монографии П. Асенова и специально отмечает, что «клишированные выражения, так называемые перформативы, появление которых в определенных коммуникативных ситуациях обязательно, почти не дают вариаций в балканских языках» (Асенова 2002: 56).

Исследователи балканских языков указывают на скудность записанных материалов по СФ и речевому этикету (как повседневному, так и ритуальному). Вербальные клише «разбросаны» по отдельным изданиям, чаще всего труднодоступным. Сборников, представляющих все балканские СФ или хотя бы один тип СФ во всех балканских традициях, нет. Отдельные СФ можно найти в собрании, изданном в Болгарии, «Балканская народная мудрость» (БНМ 1968), в словаре балканской фразеологии (FFB 1999) и одно- или двуязычных словарях фразеологии, в сборниках пословиц (В. Караджича, М. Цепенкова, Д. Лукатоса, Д. Занне и др.).

Из болгарских тематических сборников следует отметить публикации болгарских благопожеланий и проклятий (Дабева 1937; Дабева, 1934; Крумова-Цветкова 2010), сборники пословиц и поговорок (Славейков 1972).

Другими источниками материалов по словесному этикету служат толковые и двуязычные словари, диалектные (отчасти и этимологические) словари, фольклорные и этнографические сборники.

Словесные формулы — важная и обязательная часть любой коммуникации — отличаются двумя противоположными тенденциями: консервативной и новаторской. Многие СФ и компоненты речевого этикета представляют собой устоявшиеся, нередко усеченные конструкции, без прозрачной внутренней формы, ср. болг. «Здрасти» («Привет»), «Заповядай», «Заповядайте» («Прошу вас», букв. ‘Приказывай’, ‘Приказывайте’)², оставаясь при этом частотными и общеупотребительными. Параллельно этому корпус клишированных фраз постоянно меняется, пополняется заимствованиями и кальками; кроме того, возрождаются и стилизуются устаревшие формулы. Тенденции к сохранению «застывших» СФ и одновременно к их трансформации, обновлению особенно заметны в сложнокультурных обществах с развитым би- и полилингвизмом, в которых сосуществуют разные этносы и исповедуются разные конфессии. Яркий пример таких обществ дают Балканы, и именно там СФ получают колоссальную семиотическую нагрузку, выступают в коммуникации балканцев маркером идентичности, объединяя «своих» и разъединяя «чужих».

Задача этой статьи — обобщить наши многолетние занятия болгарскими СФ (в общеславянском и балканском контексте), см. статьи «Оповещение», «Приветствия», «Приглашать», «Приговоры» (совм. с Т. А. Агапкиной), «Проклятия» (совм. с Л. Н. Виноградовой), «Прощание» в пятитомном словаре «Славянские древности» (СД 1–5), разделы в монографии (Седакова 2013)³, выступления и публикации статей (Седакова 2008; 2018). Мы укажем на ряд важных моментов в изучении прагматики вербальных клише, их место в коммуникации болгар с учетом уже отмеченной балканской специфики и динамику их модификаций. Необходимо принимать

² Ср. этот интересный балканизм в албанском языке: вежливое «urdhëro» (sing.), «urdhëroni» (plural) ‘Приказывай’; ‘Приказывайте’ (благодарю А. А. Новика за информацию). Утраченная семантика этикетного выражения иногда актуализируется в болгарском, ср. ответ на приглашение «Заповядай» — «Не съм дошъл да заповядам» («Пожалуйста, заходите», букв. ‘распоряжайтесь’ — «Я пришел не распоряжаться»).

³ См. наши публикации по теме (СЭБ: 253–279).

во внимание, что многовековое влияние турецкого и греческого (а затем и русского/советского) языков поддерживало в Болгарии ситуации билингвизма/диглоссии. Именно так характеризовал языковую ситуацию в Болгарии профессор М. Янакиев, вспоминая свое детство в обстановке болгарско-турецкого двуязычия; см. также о различных аспектах и причинах двуязычия/многоязычия в Болгарии (Николова 2006; б/г).

Прежде всего отметим многочисленность СФ и их обязательность в болгарской коммуникации. Разговор начинается, ведется и завершается не только обычными приветственными и прощальными формулировками, но и постоянно сопровождается дополнительными клише. Уже наше первое общение с болгарскими в 1970-е гг. показало значительную разницу между вербальной коммуникацией в СССР и Болгарии, в частности наличие болгарских формул для разных речевых ситуаций и их обязательность: клише «Бог да го прости» после упоминания имени умершего и «Жив и здрав да е» — ребенка, при покупке — слова продавщицы «Със здраве да го носиш» («Носи на здоровье»); прощания-пожелания — «Приятно четене» («Приятной работы в библиотеке»), «Приятно гледане» («Приятного просмотра») и т. д. Уже тогда в болгарском языке существовали те формулы, которые пришли в русский язык недавно, ср. болг. «До чуване» при прощании в телефонном разговоре и рус. разг. «Услышимся», а также болг. «Хубав ден» и рус. «Хорошего дня» и др. Эта особенность болгарского языка обсуждалась на занятиях нашими преподавателями Н. В. Котовой и М. Янакиевым в МГУ, затем была ими обозначена (к сожалению, тезисно) в грамматике, предназначенной для русскоговорящих, в разделе «Словесный этикет» (Котова, Янакиев 2001). Этот момент очень важен, поскольку традиционные учебники болгарского языка для иностранцев и разговорники сфокусированы на литературных СФ, которые нередко далеки от реальной коммуникации или уже ушли в прошлое; в любом случае они не учитывают всего разнообразия общения и коммуникативных ситуаций.

СФ — термин слишком широкий, включающий и фразеологизмы, идиоматические выражения, образные сравнения, пословицы, этикетные фразы и пр. В данной статье мы отсекаем пословицы, фразеологизмы, сравнительные обороты и будем говорить о тех клише, которые выстраивают речевое общение и представляют собой коммуникативные акты. Это приветственные и прощальные фразы, благопожелания и проклятья,

приговоры (присловья), формулы оповещения, приглашения и поздравления. Такие клише звучат в повседневной, ритуализованной или сугубо обрядовой обстановке, в определенном контексте. Иногда коммуникация сводится к обмену приветственными или пожелательными формулами, благословлению или, наоборот, к проклятию. Вербальное клише может быть квинтэссенцией ритуала (Агапкина, Виноградова 1994). Некоторые из них служат основой целого ритуального комплекса с немалым числом общебалканских реалий, действий, участников, которые описываются «узнаваемой» во всех балканских языках лексикой, например приглашение, болг. *калесване* (Седакова 2008).

Этиологические легенды болгар подкрепляют тезис о том, что надо владеть СФ и правилами их употребления в полной мере. Согласно одному из вариантов легенды, из-за того что строители не ответили на приветствие Иисуса Христа, они никогда не бывают богатыми. Рассказывают, что Иисус Христос проходил мимо стройки и произнес: «Добър ден, да ви помага Господ» («Добрый день, да поможет вам Господь»). Строители крыли крышу, спешили и промолчали. Тогда Господь Бог их проклял, чтобы они работали, а деньги бы у них не заводились (Родопи: 247).

Естественно, что использование СФ начинается с раннего детства, о СФ в воспитании (реплики-ответы, благопожелания, проклятья и др.) см. (Седакова 2013). Детей приучают здороваться и подшучивают над тем, кто входит в дом без приветствий: «Дал ти Бог добро! Добре дошел. Къде ти е добро утро?» — «Остил го зад врата» («Дай тебе Бог добра! Добро пожаловать! А где твое „Доброе утро“?» — «Он его за дверь оставил») (СбНУ 1936/42: 99).

СФ на родном языке служат маркером идентичности и демонстрации своего идиома, ср. статью М. М. Макарецца в настоящем сборнике:

I svjeto selo zborvješe kajnas. Jeziko naš nesti ni bulgarski, ni makedonski, toko esti kajnas. **Esti mnogo jezik vet. Ne se znje od koga vjekovi se zborvi soj jézik.** I nadvor l'uditi ka zborvjeje “dobro utro”, “dobar den”, “dobar večer”, “kaj osunajte”, “kaj odite”, “šo rabotite”, **svjeto selo zbrovješe na jáziko kajnas.**

(И всё село говорило на кайнас. Наш язык не болгарский, не македонский, но язык кайнас. Это очень старый язык. Неизвестно, с каких веков говорят на этом языке. И на улице, когда люди говорили «доброе утро»,

«добрый день», «добрый вечер», «как спалось», «куда идете», «как дела», всё село говорило на языке кайнас.)

Знание устойчивых фраз и контекста употребления свидетельствует о владении традицией, в том числе ее локальными и конфессиональными вариантами, о включенности в конкретное сообщество, о принадлежности к «своим»; незнание же СФ и правил вступления в диалог может привести к коммуникативным неудачам. Развернутая цитата об опыте общения со старообрядцами в Румынии иллюстрирует это положение:

...Многие представители среднего и молодого поколения липован (староверы Добруджи. — *И. С.*) долгие годы воспитывались и жили в отрыве от чисто старообрядческой среды. При встрече с истинными представителями нашей традиции они оказываются в весьма неудобных ситуациях. <...> Чаще всего речь идет о том, что при общении используют новые формулы вежливости. А они-то нашей традиционной культуре как раз не подходят. Авторы этой заметки припоминают с чувством сожаления подобное недоразумение... Во время посещения города Тульчи по своим журналистским делам мы хотели побеседовать с отцом Евлампием. Навестили его дома. Хотя и были приняты священником и попадией, настоящего разговора и тем более взаимного понимания не получилось. Подумали о нашей неудаче и пришли к выводу, что не соблюли обычный при этом этикет. Входя в дом, перед порогом надо помолиться, трижды перекреститься со словами: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас!» На это хозяйка или хозяин отвечает: «Амин!» Потом посетитель спрашивает: «Можно?» Ему отвечают «Христа ради»... При встрече ни в коем случае не говорят «Здравствуйте», как это было в нашем случае, а «Доброе утро», «Добрый день» или «Добрый вечер». За угощения благодарят не словом «Спасибо», а «Спаси Христос за хлеб и соль». При уходе посетитель говорит: «Спаси Христос!» и добавляет «Простите!» Ему отвечают: «Бог простит» (*Иванов, Евсеев 1995*).

Старообрядцы Румынии хотя и являются закрытой, консервативной конфессиональной группой, тем не менее включены в балканскую сложную культурную коммуникацию и подвержены влияниям румынского (а отчасти и болгарского) языка, в том числе и в области СФ. Так, в ходе

наших полевых исследований в старообрядческом селе Камень/Каркалиу (Тульча) в Румынии в 2006 г. была зафиксирована СФ «Что делаешь?», которая произносилась при встрече не с целью уточнения, чем занят человек, а именно как приветствие и не требовало развернутого ответа. Эта СФ является калькой с румынского «*Se mai faci?*». Подобное приветствие мы фиксировали и в болгарском селе старообрядцев Татарица (Силистренско), где «Что делаешь?» уже будет калькой с болгарского «Какво правиш?», то есть налицо общеполбалканская семантика приветственных формул и их заимствование/калькирование⁴.

Именно начальные и завершающие СФ, пожалуй, меняются наиболее динамично и находятся в прямой зависимости не только от языковой, но и от политической ситуации. Исследователи отмечают, что большая часть болгарских приветствий и формул прощания (болг. *поздрав*) преимущественно заимствованы из других языков или являются кальками (Стефанова 1991). Так, общепринятые болг. лит. «Здравей, здравейте» («Здравствуй, здравствуйте»), разг. «Здрасти» из русского распространились не так давно, на памяти более пожилых людей они стали употребляться параллельно с более типичными традиционными приветствиями, соответствующими времени суток: «Добро утро», «Добър ден», «Добър вечер» (Котова, Янакиев 2001: 820; Крумова-Цветкова 2010: 85). При этом в ходу еще со времен социализма и до сегодняшнего дня итальянское «Чао» при встрече и прощании.

Более старые жители сел помнят турецкие приветствия (*селям, колайгеле, сабайлай орсун*), которые были общепринятыми, использовались параллельно с болгарскими. Много примеров такого двуязычия дает болгарская литература XIX в.: «„Гечмиш ола, бай Марко. О, Иванчо влезе“. — „Добър вечер, бай Марко“» (Иван Вазов), цит. по: Крумова-Цветкова 2010: 99. В болгарском селе Равна (Провадия) в 1997 г. 80-летний информант сообщил мне, что в его детстве использовались лишь турецкие этикетные формулы; это же подтверждают и Н. В. Котова и М. Янакиев (Котова, Янакиев 2001: 820)⁵.

⁴ Подобное приветствие-вопрос встречается и в других языках, ср. рус. «Как дела», англ. «How do you do».

⁵ По сообщению этого же информанта, обращения также были на турецком языке: бабушки обращались к девочкам *къзъм* (МБТР: 116; БЕР 3: 185 — звательная

Ранее, в экспедициях в болгарские села Бессарабии в 1980-е гг., мы фиксировали «застывшие» турецкие формулы приветствий, приведенные выше, и болгарские диалектные формулы прощания: «Остани със здраве», «Дал ти Бог добро». И до сих пор в селах и метрополии, и диаспоры среди людей старших поколений доминируют типично болгарские диалектные архаичные СФ — например, при встрече в пути: «Добра среща», на что надо ответить «Добра стига», и др.

Выражение «До виждане» и другие словосочетания с предлогом «до» не характерны для болгарского языка; они появились в середине XX в. (Крумова-Цветкова 2010: 105). На наших глазах пожелание при расставании «Всичко хубаво», которое было в ходу в 1980-е гг., постепенно заменилось на «Всичко добро», что заметили Н. В. Котова и М. Янакиев в своей грамматике (Котова, Янакиев 2001: 820), сейчас же первая фраза используется практически только старшим поколением болгар. Заметно участились формулы с компонентом «легкий», идентично традиционным «Лека нощ», «Лек път». Болг. *лек* 'легкий' вошло в парадигму множества пожеланий при прощании: «Лек ден», «Лека работа», (жарг.) «Лека, доходна и безаварийна»⁶ («Легкого, доходного и безаварийного вечера» — пожелание таксистам) и другие окказиональные формулы подобного типа. Болг. «Прощавайте» сохранило свое значение и не подверглось влияниям (в том числе русскому); в современном языке *прощавам* по-прежнему означает «целовать руку и просить прощения в Прощеное воскресенье; прощаться с покойником» (БД 8: 158). В значении «Прощайте» функционирует болг. «Сбогом».

К СФ можно условно отнести реверсивные обращения старших родных к младшим. Так, бабушка обращается к внуку *бабиното*, мать к ребенку — *маминото*, что является усечением словосочетания «бабиното, маминото дете» (Котова, Янакиев 2002: 829; Жугра 2017). Это балканизм, известный всем языкам БЯС (но такая формула распространена и за пределами Балкан). Еще большее усечение наблюдается в диалектах — так,

форма от тур. *kız* 'девочка', *kızım* 'дочь'), к мальчикам *чоужюм* (*чоджум* от тур. *çocuğum*, зват. от *çocuk* 'дитя, ребенок' РЧДБЕ: 990; РРОДД: 567), а дети звали отца *бубó* (от тур. *baba* 'отец' МБТР: 174).

⁶ См. <https://www.bgjargon.com/word/meaning/Лека%20и%20доходна>, проверено 20.11.2018.

в Средней Болгарии и в наши дни можно услышать обращения-частицы, которые носители диалекта возводят именно к реверсивным формулам: *ба* — бабушки к внуку, *ле* — тети (леля) к племяннику, *ка* — старшей сестры к младшим сестрам и братьям (по сообщению Маргариты Карамиховой, с. Златарица Великотырновской обл., 2018).

Другие СФ — благопожелания, проклятия, приговоры, поздравления и др. — до сих пор в ходу не только в селах и деревнях, но и в городах. Более того: как кажется, сейчас в Болгарии — вместе с возрождением интереса к народной культуре, ритуалам и обрядам, национальной одежде — наблюдается переход пассивной части СФ в активную. Это отчетливо прослеживается в языке интернета и в общении в социальных сетях, например в Facebook. Частотными становятся такие словесные реакции, как поздравления в их диалектной, народной форме «Да илядиш» (по случаю дня рождения, появления на свет младенца и пр.), «Зло да не те намери» и др.

Вместе с развитием праздничности, что типично для многих народов в глобальном масштабе (ср. определение *homo feriens*, Sedakova 2011), развиваются и поздравительные формулы. Набирающим обороты праздником становятся в Болгарии именины⁷, которые не так часто, как в России, связаны с церковной обрядностью, представлением о святом/святой, ангеле, а концентрируются вокруг имени собственного. Очевидно, такое отношение к имени следует считать балканизмом⁸; это отмечал еще П. Папахаджи и приводил сходные СФ во всех балканских языках, в том числе и обозначение дня именин через имя: «Днес ми е името» — «Сегодня у меня имя» (Papaĥagi 1908: 148). Поздравительные формулы включают в себя мотивы прославления и долговечности имени: «Да ти се чуе името», «Да е живо името ти», что коррелирует с болгарской традицией выбора имени «родового», переходящего от деда к внуку. Интересное развитие в интернет-коммуникациях получают СФ-реплики на сообщение о смерти или о поминальной дате. Наряду с традиционными клише «Бог да го /

⁷ По аналогии с аббревиатурой ЧРД — «Честит рожден ден» («С днем рождения») сейчас используется ЧИД — «Честит имен ден» («С именинами»).

⁸ Имя является ключевым понятием в проклятиях и клятвах, ср. «Да не направиш името си» («Чтоб ты не дожил до именин»), «Да не ми е името» («Чтоб меня не так называли») <http://ibl.bas.bg/rbe/lang/>, s. v. Име (проверено 20.11.2018).

я прости», «Лека пръст» стала употребляться и заимствованная (глобализованная) клише-аббревиатура RIP, а также значительно участились мотивы света: «Да му / й е светъл пътят», «Да има светлината по пътя» и др. Возможно, это следует связать с болгарским ритуалом возжигания свечей возле умирающего, чтобы он не умер без света, и последующим использованием свечей и кадила при поминовении. Но есть еще один момент, на который следует указать, — возможно, здесь восстанавливается общеполубалканская формула, поскольку в других языках БЯС, в частности албанском, пожелание светлого пути — традиционная словесная реакция на известие о смерти кого-либо (устное сообщение албанского исследователя Неби Бардоши). Здесь сказывается и западное влияние массовой культуры и представления о «свете в конце туннеля». Глобализация способствует распространению общих (особенно англо-американских) СФ и встраиванию их в национальные языки, но она также усиливает тенденции по сохранению национальных различий, по возрождению традиционных речевых моделей, созданию новых, основанных на архаических моделях.

В заключение подчеркнем важность диахронии в изучении функционирования БФС, его членов и их СФ. По мнению Т. М. Николаевой, генетические языковые группы и семьи (например, славянская) уводят исследователя в прошлое, к корням, тогда как ареальные и типологические языковые союзы (балканский) — в будущее (Николаева 2007). Последние 20 лет дали ученым важный срез ближайшей диахронии, которая отмечается бурным развитием балканских национальных языков и усилением самоидентификации балканцев. Представляется, что сейчас сосуществуют две тенденции в развитии БЯС — конвергенция и дивергенция, акцентирование «независимости» языков, особенно тех, что не так давно стали государственными. Таким образом, возможен поворот от перспективного взгляда на БЯС к взгляду ретроспективному. В этом плане «балканскость» балканских словесных коммуникативных формул очевидна, и их изучение необходимо проводить в свете общеполубалканских исследований на новом теоретическом уровне, с учетом ретроспективы и перспективы, что остается важной задачей балканистов. Более подробный сравнительный анализ динамики СФ на материале всех балканских языков и диалектов, особенно в районах прямого контакта, а также би- и полилингвизма позволит более четко обозначить динамические процессы и их конвергентную или дивергентную основу.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Виноградова 1994 — *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Асенова 2002 — *Асенова П.* Балканско езикознание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. Велико Търново, 2002.
- БД — Българска диалектология. Материали и проучвания. София, 1962–. Т. 1–.
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1996. Т. 5.
- Бернштейн 1975 — *Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь. М., 1975.
- БНМ — Балканска народна мъдрост / Съст. Н. Ил. Икономов. София, 1968.
- Вежбицка 2007 — *Вежбицка А.* Речевые жанры [в свете теории элементарных смысловых единиц] // Антология речевых жанров: Повседневная коммуникация. М., 2007.
- Дабева 1934 — *Дабева М.* Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
- Дабева 1937 — *Дабева М.* Пожелания и благословии у българския народ. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1937.
- Домосилецкая, Жугра, 1997 — *Домосилецкая М. В., Жугра А. В.* Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.
- Жугра 2017 — *Жугра А. В.* Из наблюдений над коммуникативным поведением албанцев (термины родства в роли обращений) // Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой. М., 2017. С. 14–38.
- Иванов, Евсеев 1995 — *Иванов А., Евсеев И.* «В чужой монастырь со своим уставом не ходят» // Зори. Бухарест, 1995. № 2.
- Каминская, Жугра 2003 — *Каминская Л. Н., Жугра А. В.* Этнолингвистические заметки I. «Рождение» и «смерть» как «приход» и «уход» в народной традиции албанцев // Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. Москва, 2003. С. 405–413.
- Калдиева-Захариева 2005 — *Калдиева-Захариева Ст.* Проблеми на съпоставително изследване на българската и румънската фразеология. София, 2005.
- Котова, Янакиев 2001 — *Котова Н. В., Янакиев М.* Грамматика болгарского языка для владеющих русским языком. М., 2001.
- Крумова-Цветкова 2010 — *Крумова-Цветкова Л.* Българските благословии, пожелания и клетви — част от националната самобитност и културното наследство. С речник на благословиите, пожеланията и клетвите. София, 2010.
- МБТР — Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъпки Ст. Младенов. Т. 1. София, 1951.

- МДАБЯ 4 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Том 1. Лексика духовной культуры / Ред. А. Н. Соболев. München, 2005.
- МДАБЯ 6 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. 2. Человек. Семья / Ред. А. Н. Соболев. München, 2006.
- Николаева 2007 — *Николаева Т. М.* Татьяна Владимировна Цивьян — балканист // Балканские чтения 9. Terra balcanica. Terra slavica. К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян. М., 2007. С. 7–19.
- Николова 2006 — *Николова Н.* Билингвизмът в българските земи през XV–XIX век. Шумен, 2006.
- Николова, б/г — *Николова Н.* Българо-гръцкият билингвизъм като резултат на гръцката образователна политика през възрождането // https://litenet.bg/publish11/nadka_nikolova/bilingvizym.htm.
- Петровић 2006 — *Петровић Т.* Здравница код балканских словена. Београд, 2006.
- Родопи — Родопи. Традиционна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- ПРОДД — Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София, 1974.
- РЧДБЕ — Речник на чуждите думи в българския език. София, 1982.
- Сакар — Сакар. Етнографски проучвания на България. София, 2002.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения. София, 1936. Т. 42.
- СД 1–5 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1–5. М., 1995–2012.
- Седакова 2008 — *Седакова И. А.* Приглашение: слово, формула, ритуал (на материале славянских традиций // Славяноведение. М., 2008. 6. С. 63–72.
- Седакова 2013 — *Седакова И.* Балкански мотиви в езика и културата на българите. София, 2013.
- Седакова 2018 — *Седакова И. А.* Болгарские печатные листки-некрологи как тексты: традиции и инновации // Живая старина. М., 2018. № 1 (97). С. 3–6.
- Славейков 1972 — *Славейков П. Р.* Български притчи или пословици и характерни думи. София, 1972.
- Стефанова 1991 — *Стефанова Л.* Етикетни единици за поздрав в микросистемата на българския речев етикет // Български език и литература. София, 1991. № 1.
- СЭБ 2018 — Славянская этнолингвистика. Библиография. 2018. <http://inslav.ru/polnaya-bibliografiya-rabot-sotrudnikov-otdela-etnolingvistiki-i-folklor>. С. 253–279.
- FFB 1999 — Fjalor Frazeologjik Ballkanik / J. Thomaj et al. Tiranë: DITURIA, 1999.
- Friedman 2015 — *Friedman V.* Balkan Phraseology and Balkan Linguistics // Gelebte Mehrsprachigkeit — Living Multilingualism, ed. by Bettina Bock, Sadriye Güneş, Teodora Kiryakova-Dineva. Hamburg: Dr. Kovač. 2015. S. 27–44.

- Friedman, Joseph 2018 — *Friedman V., Joseph B.* Non-Nominative and Depersonalized Subjects in the Balkans: Areality vs. Genealogy. Non-Canonically Case-Marked Subjects // *The Reykjavík-Eyjafjallajökull Papers [SLCS 200]*, ed. by Barðdal, Jóhanna, Na'ama Pat-El and Stephen Mark Carey. Amsterdam: Benjamins. 2018. P. 23–53.
- Papahagi 1908 — *Papahagi P.* Parallele Ausdrücke und Redensarten im Rumänischen, Albanesischen, Neugriechischen und Bulgarischen, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt von Per. Papahagi aus Avela (Türkei) (*Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache zu Leipzig*, 1908, S. 113–170).
- Sandfeld 1930 — *Sandfeld K.* Linguistique balkanique. Problèmes et résultats. Paris, 1930.
- Sedakova 2011 — *Sedakova I.* Restructuring of the Ritual Year in Post-Socialist countries // *Folklore*. № 47. Tartu, 2011. P. 181–184.

Irina Sedakova (Moscow)

BULGARIAN VERBAL CLICHÉS AS COMMUNICATIVE ACTS IN THE BALKAN CONTEXT

ABSTRACT: The article sheds light on the Balkan and Slavic components of the Bulgarian traditional verbal clichés and their metamorphoses in the situations when the oppositions “my own / somebody else’s” are of special relevance (languages and dialects, confessions, gender, age, diaspora, etc.). The current tendencies of transforming the verbal formulae with regard to globalization and the development of Internet-communication, growth of poly-ethnic societies as a result of emigration and other factors are studied.

KEYWORDS: Balkan and Slavic vocabulary, Bulgarian, verbal clichés, speech and ritual communication

NOTE ON THE AUTHOR: Irina Sedakova, head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Science. Email: irina.a.sedakova@gmail.com

РЕЗЮМЕ: В статье анализируются балканские и славянские компоненты традиционных вербальных клише у болгар, а также их метаморфозы в условиях реализации оппозиций «свой/чужой» (языки и диалекты,

конфессии, пол, возраст, диаспора и др.). Прослеживаются современные трансформации словесных формул с учетом глобализации и растущего интернет-общения, усиления многоэтничности вследствие миграции и других факторов.

Ключевые слова: балканская и славянская лексика, вербальные клише, болгарский язык, речевая и обрядовая коммуникация

Об авторе: Ирина Александровна Седакова, д. ф. н., заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН. Email: irina.a.sedakova@gmail.com

КОММЕНТАРИЙ К ДОКЛАДУ И. А. СЕДАКОВОЙ

А. А. Новик: Вы сравнивали ситуацию на Балканах и в России. Я хочу сказать, что в прошлом году мы после Косова и Албании приехали со студентами в Италию; нас встречает девушка на стойке регистрации, улыбается, говорит: «Buon giorno!» — и молчит. Нам это показалось очень невежливым, потому что она не спрашивала, как у нас дела, как настроение. Но у них, в отличие от Косова и Албании, спрашивать о том, как идут дела, принято только в коммуникации между друзьями.

А. А. Плотникова (Москва)

ПРЕДМЕТНЫЙ И ВЕРБАЛЬНЫЙ КОДЫ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ БОСНИЙСКИХ И СЕРБСКИХ МУСУЛЬМАН¹

В работе, которая строится на полевых материалах автора 2011–2017 гг., рассматриваются разные тематические сферы сельской жизни балканских мусульман: народный календарь, семейная обрядность, народная мифология. Выбраны ключевые отличительные особенности народной культуры, которые характеризуют идентичность славян-мусульман Южной Славии, проживающих в православном окружении — на большой или малой территории, соответственно в центральной Боснии (Сараевский, Високский края) и в Республике Сербской (Приедорский край²). Важным является восприятие этой идентичности со стороны православных сербов и наоборот. В 2011–2012 гг. автором были обследованы мусульманские села в окрестностях Сараева и Висока³, где также «точечно» проживают оставшиеся там сербские православные семьи, а в 2017 г. — мусульманское село Козарац в Республике Сербской, население которого в основном сводится к вернувшимся в послевоенное время в свои прежние дома немногочисленным мусульманским семьям.

¹ Авторская работа выполнена в рамках проекта «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы XXI века: междисциплинарное исследование» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные сообщества: понимание и управление»).

² В районе Приедора в Республике Сербской (БиХ) в марте 2017 г. наряду с сербскими селами Подкозарья было обследовано и мусульманское село Козарац в рамках международного проекта «Защита нематериальных культурных ценностей Республики Сербской» под руководством Еленки Пандуревич, за что автор выражает благодарность коллегам из городов Баня Лука и Приедор.

³ Организатор экспедиции (совместно с Е. С. Узенёвой) — проф. Сенахид Халилович, ему и его коллеге А. Геняц-Накичевич автор выражает глубокую благодарность.

В качестве сопоставления дается анализ полевых материалов из г. Приполя и окрестных сел в Сербии, где проживают и православные сербы, и славяне-мусульмане⁴.

Предметный и вербальный коды анализируются с точки зрения общения между собой представителей двух разных конфессий на территории распространения языка, называвшегося в XX веке сербскохорватским. Если в довоенное время (вторая половина XX в.) противопоставление по конфессиональному признаку не было столь принципиальным в повседневной жизни (ср. взаимные посещения православных и мусульман в календарные праздники, активное взаимодействие «знающих» мусульман с разными слоями населения, прибегающего к помощи потусторонних сил, и др.), то в настоящее время процесс толерантного восприятия иной конфессии в непосредственном (соседском) окружении еще только постепенно налаживается. Нарративы мусульманских и сербских собеседников, касающиеся межконфессионального общения, зачастую относятся как к прошлой (довоенной) жизни, так и к сегодняшним реалиям.

Что касается Припольского края в юго-западной Сербии, то здесь можно отметить разные типы включенности мусульман в сербскую среду. На мой взгляд, существует как минимум три группы мусульман в припольско-прибойском регионе, если подходить с критерием их отношения к окружающей их православной традиции. Во-первых, это мусульмане, находящиеся юго-восточнее Приполя в сторону Съеницы (часть из них составляет даже квартал г. Приполе, проживая в Качево и Хисарджике), — их характеризует так называемая «средняя» включенность в окружающую традицию. Можно говорить о своего рода анклавах мусульман, сохраняющих свою традицию, в окрестностях Приполя и в самом городе. Во-вторых, мусульмане родом из Черногории, живущие сейчас в припольском крае. Они отличаются максимальной включенностью в окружающую православную традицию: проводят праздники села («теферичи») в дни православных праздников (в день св. Юрия, день св. Петра и на Успение Богородицы); используют те же магические средства защиты от града и засухи, как и у сербов этого края, и т. д. В данном случае, с учетом

⁴ В Приполе и окрестностях экспедиция проходила под руководством директора музея г. Приполе Славолюба Пушицы, за что автор выражает ему и его коллегам глубокую благодарность.

сохранения многочисленных архаических верований, можно говорить даже не о двоеверии, а о троеверии мусульман родом из Черногории. Впрочем, и мусульмане, проживающие на сербской периферии, замечательно сохраняют старинные поверья и окказиональные ритуалы: так, долгая беседа с мусульманкой — уроженкой села Калафати⁵ вблизи г. Прибой показала и великолепное знание ею архаических особенностей бытующих в селе поверий, важных для южнославянской традиции в целом. В-третьих, ценными стали беседы с мусульманами общины Прибой на границе с Боснией и Герцеговиной, там, где их меньшинство, в сербском селе Слатина: для них особенно важно соблюдение мусульманских законов вероучения, но их также характеризует определенная включенность в окружающую традицию, т. е. великолепное знание православных праздников и обрядов в селе, обычай посещения друг друга в дни праздников; при этом отмечается бытующее здесь противопоставление «свой — чужой» (они находятся рядом с Боснией), что не свойственно черногорским мусульманам.

Все эти наблюдения позволяют сравнить исследованные в юго-западной Сербии традиции с мусульманскими (бошняцкими) в самой Боснии, которые изучались нами по той же самой этнолингвистической программе в 2011–2012 гг. Боснийские традиции характеризует наибольшая замкнутость. Но это можно понять только при сопоставлении их с мусульманами Сербии и Черногории, поскольку в ходе работ в самой Боснии



Илл. 1. Беседа с мусульманками из села Козарац (Республика Сербская, Босния и Герцеговина). Фотография автора

⁵ Славянка-мусульманка Хатиджа Алагич оказалась прекрасным знатоком местной архаической традиции, предоставившим бесценный материал по системе народной мифологии рассматриваемого края (подробнее см. Плотникова 2018: 461–469).



Илл. 2. Собеседница-мусульманка
из села Слатина (Сербия).
Фотография автора



Илл. 3. Собеседница-мусульманка
из г. Прибой (Сербия).
Фотография автора

складывалось впечатление о достаточной открытости данной культуры по отношению к соседствующим традициям Южной Славии и к нашим вопросам (иностранных ученых). Особая ситуация характеризует мусульманские сёла в Республике Сербской, в частности село Козарац, где в настоящее время конфессиональные признаки на бытовом уровне, прежде всего специфичная одежда, характеризующая мусульманское население, нами не были отмечены (они одеваются таким образом, чтобы не выделяться в повседневной жизни на фоне окружающих их сербов, см. илл. 1, с. Козарац), в противовес, например, яркой праздничной одежде по случаю приезда гостей у мусульман приепольского края, подчеркивающей их конфессиональную принадлежность (см. илл. 2, с. Слатина на сербско-боснийском пограничье)⁶,

⁶ Мусульмане родом из Черногории, проживающие в Прибое, разумеется, встречали гостей в обычной нарядной одежде, никак не маркированной конфессионально (см. илл. 3, г. Прибой).

ср. также строгую в религиозном плане повседневную одежду мусульманок региона Високо (Босния и Герцеговина), в соответствии с нормами ислама (см. илл. 4, с. Подвине).

Современная городская жизнь во многом способствует определенной замкнутости семей той или иной конфессии, поэтому нельзя не упомянуть развешенные в многоэтажном доме ветки «бадняка» (ритуально сжигаемого в ночь под Рождество дерева) над квартирами православных



Илл. 4. Собеседница-мусульманка из села Подвине (Босния и Герцеговина). Фотография автора



Илл. 5. Украшение двери квартиры веткой «бадняка» у православных сербов в г. Прибой (Сербия). Фотография автора

сербов в г. Прибой, см. илл. 5. В данном случае очевиден предметный код, маркирующий конфессиональные различия и на бытовом уровне.

Ситуацию, характерную для православно-мусульманских взаимоотношений, как и всю ситуацию прибойско-приепольского региона, прекрасно отражает памятник перед входом в музей города Приеполья: *српска мајка са два сина*⁷, один из них в православном головном уборе (*сербская шајкача* типа пилотки), другой мусульманин, у которого *ћулав* (типа тюрбана, кулах) на голове. Дело в том, что для юго-западной Сербии

⁷ Здесь и далее при цитировании высказываний, зафиксированных в полевых условиях, используется кириллица или латиница в зависимости от принятого государством типа алфавита.

характерны случаи очень поздней исламизации начала XX века. Считается, что сохранилась и фотография 1919 г., по которой сделан этот памятник перед входом в музей города как символ мультиконфессиональности региона (см. илл. 6, г. Приеполе).



Илл. 6. Скульптура перед входом в музей города Приеполе (Сербия). Фотография автора

На уровне языковой ситуацию соседства разных религиозных общин хорошо отражает шутовская поговорка по поводу праздника в день второго августа везде, где совместно проживают православные сербы и мусульмане, т. е. и в юго-западной Сербии, и в Боснии и Герцеговине: *Доподне Илија, поподе — Алија* [В первой половине дня — Илья, во второй — Алия]. Если у православных сербов это *Илин дан* (Ильин день), то у мусульман — *Aliđun* ‘праздник 2 августа’. В «Словаре боснийского языка» к данной лексеме с сопутствующими пометами «ар.-тур.» и «этнол.» дается следующее определение: «praznik koji se slavi 2. augusta; Ilindan, Ilinje» [Праздник, который отмечается 2 августа; день св. Ильи] (RBJ: 14). Ильин день, известный и бошнякам, и православным жителям Боснии, совпадает с мусульманским праздником *Aliđun* (2.08). Ср. *Aliđun je teferič* [Алиджун — это праздник села (города) Високо] (с. Поричани, мусульм., правосл.). Этот день является своего рода «общим» для региона календарным праздником. Одно из объяснений происхождения поговорки связано с временем совершаемых в этот день обрядов проживающими по соседству православными и мусульманами: у православных в церкви праздничная служба в этот день проводится утром, а мусульмане (во многих городах и селах; например, *Aliđun* — это «теферич» города Високо и др.) ко второй половине дня как раз собираются на празднование на открытом воздухе, называемое *teferič*. Собственно,

в данном случае можно предполагать переименование праздника *Илиндан* в *Aliđun*, чему способствует фонетическая близость обоих наименований. Ср. трактовку турцизма в словаре А. Шкалича: «(ар.-тур.) Ильин день, 20 июля по старому стилю (2 августа)... из тур. *Aliğünü* (*Ali-günü*) “*Alijin dan*”, происходит от *Alija* и тур. *gün* ‘день’» (Škaljić 1979: 83). Праздник для всех национальностей и конфессий данной территории настолько значим, что в связи с ним существуют и традиционные упоминания цыгана, которому приписывается «добавление» к поговорке *Moli Boga do Alduna kišu* [Моли Бога до Алиджуна о дожде]: ...*svi se molite do Alduna, ja ću sam iza Alduna* [...все молитесь до Алиджуна, я же сам буду после Алиджуна] (с. Гине, мусульм.). Мотивацией подобных этнически привязанных паремий служит общее объяснение того, что до второго августа обычно бывает засуха, тогда как после Алиджуна (Ильина дня) наступает время дождей.

Об архаических истоках общих поверий в этот день следует упомянуть особо: например, гром и ненастье сулят неурожаем лесных орехов, что фиксировалось повсеместно и у мусульман, и у православных на исследуемой территории (*Ako za taj dan grmi, opade sve* [Если в этот день гром, то опадают все (орехи)], с. Дуймовичи, мусульм.; *Praćeno na Ilin-dan ako zagrmi, neće bit lješnjaka! To se zna* [Замечено, что если на Ильин день слышится гром, не будет лесных орехов! Это известно], с. Пориечани, правосл.), ср. славянские поверья о лещине, не дающей орехов, если в этот день Илья-громовержец пускает молнии (Агапкина 1999: 403).

Еще одним условно общим праздником является Юрьев день (серб. *Ђурђевдан*). У славян-мусульман в Боснии и Сербии он называется *Jurjevo* ‘Юрьев день’ и является ключевым в магии календарного года. Именно к нему приурочены гадания о жизни и смерти, о замужестве, магия здоровья и процветания (битье крапивой или кизилковыми ветками, умывание у мельничного колеса чистой водой и пр.). Водяные мельницы в Високском крае становятся общим местом сбора и православных, и мусульман, проводящих ритуалы для обеспечения здоровья в течение следующего года, и, по словам жителей-мусульман, это «нормально для данного края», если не сказать «обязательно». Для мусульманского *Jurjevo* характерна также и апотропеическая магия с целью нейтрализации активизирующихся в канун этого дня ведьм, дьяволов и другой нечисти (подробнее см. Плотникова 2016: 180–183). Любопытно, что православные

сербы, проживающие по соседству с мусульманами в Боснии и Герцеговине, нередко подчеркивают, что у них на Юрьев день (*Durđevdan*) может проводиться только православная «слава» (в семьях, где патроном является св. Юрий), всячески отмежевываясь от магических действий в этот день, несмотря на то что умывание чистой проточной водой с целью оздоровления и другие подобные ритуалы отмечены на Юрьев день у лиц разных конфессий Боснии и Герцеговины.

В целом ситуация с магическими действиями в течение календарного года у славян-мусульман характеризуется двумя тенденциями: во-первых, это приуроченность магии изобилия к иным календарным праздникам, нежели традиционные Курбан-Байрам и Рамазан-Байрам (т. е. к праздникам *Jurjevo* и *Aliđun*); во-вторых, перенос архаических компонентов магии изобилия на обрядовые реалии, связанные с мусульманской религией: например, в Боснии и Герцеговине встретился рассказ о закапывании костей жертвенного курбана в муравейник, чтобы плодились овцы в течение года (тогда как сербы закапывают в муравейник кости «печеницы», или «заоблицы», т. е. жертвенного рождественского животного — овцы или поросенка).

Важно подчеркнуть тем не менее, что обе конфессиональные группы (православных сербов и славян-мусульман) отличает специфическая лексика духовной культуры, связанная с обрядовой жизнью. Особенно это характерно для боснийских мусульман, народное мировоззрение которых отражается в глубоко укоренившихся турцизмах: например, *nafaka* ‘счастье’, *džemre* ‘божественное потепление трех стихий ранней весной’, *džin* ‘джин’, *šejtan* ‘дьявол’ и т. д. (подробнее см. Плотнокова 2016: 208–234)⁸.

Если в сфере народного календаря, семейных обычаев и мифологии присутствие турцизмов у славян-мусульман весьма ощутимо, то иная ситуация наблюдается при анализе хозяйственной обрядности, общей для всех конфессиональных групп. Так, при строительстве дома на сербско-мусульманской территории специфическая лексика той или иной конфессиональной

⁸ Реже различия проявляются в номинации бытовых и повседневных реалий: например, в области кулинарии своеобразным «ключом» к местности, где находится собиратель, может служить обозначение черного кофе, приготовленного на огне в турке: *домаћа (кафа)* ‘домашний (кофе)’ (Сербия) и *турска (кафа)* ‘турецкий кофе’ (Босния и Герцеговина).

группы включается в общий контекст вербальных клише и магических формул, с переключением кода в зависимости от того, с кем имеют дело представители того или иного вероисповедания. Примером может служить формула выражения мастером благодарности (записано в с. Пориечани, Високский край) за подарок по случаю возведения крыши дома. Здесь появляются существенные вариации, зависящие от конфессиональной принадлежности одаривающего. Формула благодарности за одаривание — составная часть обычая и у мусульман, и у сербов, и у хорватов: *Al' ovaj običaj provode i muslimani, i unijati, i Srbi. To je običaj sviju na ovom području* [Но этот обычай исполняют и мусульмане, и униаты, и сербы. Это обычай у всех на этой территории] (Пориечани). Однако, если одаривающий — серб, то в завершение речитатива — формулы благодарности за принесенные подарки — мастер нараспев кричит: «*Ži-iv i zdra-av bio*» [Будь жив и здоров]. Если даритель — мусульманин, мастер дополняет: «*Hvala tom, i tom, na Ćabi se glasio!*» [Спасибо такому-то, на Кабе пусть будет известно!]. По словам собеседников — славян-мусульман, это означает, что, когда даритель-мусульманин отправится в паломничество в Мекку, «его там ожидает что-то возвышенное»⁹ (подробнее см. Плотникова 2015).

Обращаясь к народной мифологии, остановлюсь на лексике, обозначающей талисман, оберег. У мусульман используются *хамажлија* (турцизм) и *занис* (славизм) в значении ‘предмет с записанными магическими словами или формулами’, часто для обозначения одних и тех же реалий. При этом могут существовать значительные отличия в употреблении этих слов при номинации каких-либо конкретных ритуально-магических предметов. В плане коммуникации религиозных сообществ на рассматриваемой территории важно отметить, что магическими предметами подобного рода здесь обладает ходжа как носитель специфической сакральной информации, к которому и обращаются за помощью представители разных конфессий.

⁹ Нельзя не отметить неизменный архаический момент при исполнении данного ритуала: громкое выкрикивание благодарности, призванное усилить слышимость речитатива («покрывали голосом широкую территорию», о чем говорили собеседники различной конфессиональной принадлежности). Этот акт должен был способствовать успеху и процветанию нового дома, ср. «ограждение пространства голосом от вредоносной и нечистой силы» как тип ритуально-магического воздействия на окружающую среду (Толстой 2003: 428).

Если славизм *запис* у православных сербов — это «культовое место с освященным деревом, или камнем, или крестом, вокруг которого осуществляются молитвы в дни обетов и паломничества» (СМР: 188)¹⁰, то у мусульман Боснии и Герцеговины *zapis* — это только записка¹¹, защищающая семью, скот от плохих людей (содержание которой знает опять-таки только ходжа, именно он закатывает ее в воск и продает через него нитку, чтобы хозяин ее где-либо тайно подвесил, например в комнате, в хлеву и т. д.). Место хранения хозяин — исполнитель ритуала держит в тайне, тогда как время хранения оберега определяет ходжа (например, один-два года) (соб. зап., Белашница).

Кроме того, мусульмане Боснии и Герцеговины, как правило, подчеркивают различия в употреблении лексем *hamajlija* и *zapis*. *Hamajlija* — мусульманская молитва на арабском, помещавшаяся в кармане, хотя и содержащая несколько листов текста. В «Словаре боснийского языка» данная лексема толкуется как синоним к *zapis* ‘амулет в виде записки со словами из Корана’ без каких-либо помет и указаний на специфический этнографический контекст бытования слова: «1. Записка (часто сложенная в треугольник), предмет и под., который носят на себе или при себе как защиту от зла, несчастья и порчи; талисман, амулет». Там же дается переносное значение: «2. То, что исключительно важно, ценно» (RBJ: 353). Очень подробное толкование энциклопедического характера содержится в словаре турцизмов Шкалича, где даются и другие фонетические варианты слова, бытующие на более широкой территории сербскохорватского диалектного континуума: *amajlija*, *atalija*. А. Шкалич выделяет два значения термина:

¹⁰ На таких деревьях, камнях или крестах можно было увидеть и вырезанные (или выгесанные) слова, что мотивирует происхождение лексемы; важно отметить, что в сербской народной культуре деревья, обозначаемые рассматриваемым словом, считаются неприкосновенными: их не рубят ни в коем случае, с их веток не рвут плоды, под ними запрещено спать или испражняться, на них нельзя залезать (ср. также СМР: 189).

¹¹ Отметим, что в «Сербском мифологическом словаре» *запис* в ином, более широком значении отмечен как «специальная магическая формула или слова, которые служат защитой и которые где-либо записаны» (СМР: 189) с перекрестной ссылкой на термин *амажлија* и указанием на то, что их пишут «ходжи, дервиши, попы, католические и православные монахи», после чего перечисляются многочисленные места хранения и ношения записок в зависимости от их назначения (Там же).

«1. Записка, завернутая в полотно, кожу <...>; вместо записки может быть завернута и какая-либо другая вещичка, которая, по народным поверьям, защищает от сглаза, болезни и других невзгод» и «2. Маленькая книжечка с изречениями из Корана и молитвами на арабском языке, которую обычно носят в кожаной или тряпичной сумочке, либо в металлической коробочке. Иногда и сама сумочка или коробочка называются “амулет”» (Škaljić 1979: 307). При полевом обследовании сел центральной Боснии встретились оба значения, отмеченные в словаре А. Шкалича. Во втором значении ‘книжечка’: *Imaju knjige kol’ko ova kocka. To se zove hamajlija. To je u mene otac nosio vazda u džepu u košulji. I ne boj se, idi kud hoćeš* [Есть книги размером с этот кубик <сахара>. Это называется «амулет». Это мой отец носил всегда в кармане рубашки. И не бойся — иди, куда хочешь] (с. Лукавац, мусульм.). Синонимом к слову в первом значении в речи бошняков выступает слав. *zapis: Isle bi hodžama: pa hajde da pravi zapis hodža na Jurjev da bude ajvan zdrav* [Ходили бы к ходжам: давай, пусть сделает «записку» ходжа в Юрьев день, чтобы скот был здоров] (с. Умоляни, мусульм.). Иногда собеседники подчеркивали разницу между амулетами, которые назывались *hamajlija* и *zapis: ...to se zvalo hamajlija, on je to napiso, pa je ondara i zapis, razumješ ti, pravio, pa oko vrata, a hamajlija je u džepu bila* [...это называлось «хамайлия», он <ходжа> это написал и тогда и «записку», понимаешь ты, делал, и вокруг шеи, а «хамайлия» в кармане была] (с. Ресник, мусульм.).

Говоря о различиях в терминологической лексике народной культуры, можно также обратиться и к южнославянским ареальным противопоставлениям. Так, у православных сербов наименование *курбан* служит обозначением жертвенного животного на поминках — овцы. Наряду с сербским *душно*, отчетливо обозначающим центр Южной Славии, ср. карту в: (Плотникова 2004: 598–603), можно видеть большую территорию наименования турцизма *курбан* (служащего профессиональным маркером в календарной обрядности мусульман) и у православных в Сербии (Косово, южное Поморавье), в Македонии, в Болгарии в несколько ином значении ‘жертвенное животное на поминках’. Таким образом, наблюдается изменение значения слова у иноконфессиональных соседей, говорящих на одном языке или генетически близких языках, ср. также *курбан* в значении ‘строительная жертва’ (при закладке моста, дома, рытье колодца и т. д.) у всех балканских славян (о чем подробнее см. Узенёва 2004).

Нельзя обойти вниманием также и широкий слой лексики, характеризующий центральный ареал Южной Славии, который может быть определен на основании культурно-языковых признаков безотносительно к какой-либо из конфессий. Так, к общей этнокультурной терминологии следует отнести записанные в полевых условиях от представителей обеих конфессий: *бабине* 'праздник в связи с рождением младенца', *бабине хуке* 'дни встречи зимы с летом; непогода', *лиле* 'летние обрядовые факелы с целью благоприятствовать плодородию и плодовитости скота', *вјештица* или *чаралица* 'ведьма', *виле* 'женские мифологические персонажи', *дријекавац* 'мифологический персонаж — предвестник беды', *кућна змија* 'змея — хранитель дома', *чини* или *чарке* 'магия' и др., см. также карты в: (Плотникова 2004: 454–459, 524–537, 614–624, 646–657, 718). Этот центр может иметь различные конфигурации на периферии, но вычленяется по набору общей лексики, имеющей архаические истоки более глубокие, чем поздняя исламизация славян данной территории.

При стремлении в полевых условиях выявить архаический пласт народной культуры вместе с обозначающей его лексикой (на это направлен этнолингвистический вопросник [Плотникова 2009]) можно было отметить, что коммуникация православных и мусульманских носителей культуры значительно облегчена, если речь идет о контекстах древней народной культуры: магия вызывания дождя, обереги новорожденного, защита от местной «ведьмы», представления о мифологическом вестнике судьбы (*drijekavac*) и т. п.¹² Вместе с тем на уровне повседневного выражения той или иной религиозной принадлежности важную роль играет одежда (и иные способы манифестации конфессиональной идентичности, ср. веточки «бадняка» над квартирами православных сербов в многоэтажке), употребление в речи специфической лексики духовной культуры, которая связана с тем или иным вероисповеданием, особенно если разговор касается концептуальных аспектов мироощущения человека (например, предопределения судьбы новорожденного при опросе мусульман, ср. представление о доле человека, связанное с понятием *nafaka*, и т. п.).

¹² Подобные точки коммуникативного сближения были особенно очевидны при работе с информантами из мусульманского села Козарац (Республика Сербская), которое мы посетили вместе с учителями-сербками из православной среды Приепольского края.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1999 — *Агапкина Т. А.* Ильин день // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 402–405.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. Переизд.: М., 2009.
- Плотникова 2015 — *Плотникова А. А.* Строительство дома у мусульман на Балканах: символика начала (по полевым материалам из Боснии, Сербии) // Балканский тезаурус: *НАЧАЛО*. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы. Москва, 7–9 апреля 2015 года. М., 2015. С. 172–178.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.
- Плотникова 2018 — *Плотникова А. А.* Карпато-балканские этнолингвистические параллели // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа. Доклады российской делегации. М., 2018. С. 453–471.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1998.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Узенёва 2004 — *Узенёва Е. С.* Курбан // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 54–57.
- RBJ — *Halilović S., Palić I., Šehović A.* Rječnik bosanskoga jezika. Sarajevo, 2010.
- Škaljić 1979 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.

Anna Plotnikova (Moscow)

OBJECT AND VERBAL CODES IN FOLK CULTURE OF BOSNIAN AND SERBIAN MUSLIMS

ABSTRACT: Object and verbal codes are analyzed from the point of view of communication between Muslim Slavs and the Christian Orthodox in Serbia and Bosnia and Herzegovina. Communicative points of convergence of representatives of two different confessions are being researched on the basis of the data taken from the traditional calendar and folk mythology. Archaic features in the tradition of the Central South Slavic area are common to representatives of the two confessions, as indicated by the mutual vocabulary of traditional folk culture and the corresponding extralinguistic contexts.

KEYWORDS: Muslim Slavs, folk calendar, folk mythology, archaic features, clothing, talisman, amulet

NOTE ON THE AUTHOR: Anna Arkadyevna Plotnikova, Doctor of Letters, chief research fellow of the Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. Email: annaplotn@mail.ru.

РЕЗЮМЕ: Предметный и вербальный коды анализируются с точки зрения общения между собой славян-мусульман и православных на территории Сербии, Боснии и Герцеговины. Рассматриваются коммуникативные точки сближения представителей двух разных конфессий на материале народного календаря и народной мифологии. Архаические черты традиции центральной части южнославянского ареала являются общими для представителей двух конфессий, на что указывает как общая лексика традиционной народной культуры, так и соответствующие экстралингвистические контексты.

Ключевые слова: славяне-мусульмане, народный календарь, народная мифология, архаические черты, одежда, амулет, оберег

Об авторе: Анна Аркадьевна Плотникова, д. ф. н., главный научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Email: annaplotn@mail.ru

Дискуссия после доклада А. А. Плотниковой

О. В. Белова: Изображение матери с двумя сыновьями — следствие ее межконфессионального брака, или сын принял мусульманство уже будучи взрослым, это его выбор?

А. А. Плотникова: Да, именно второе, об этом подробно С. Терзич писал в книге «Стара Србија (XIX–XX век): драма једне цивилизације» (Нови Сад — Белград, 2012. С. 87). Там сказано более подробно, чем в моем докладе, но на самом деле это последствия того, что сын сознательно выбрал ислам, и так было уже в начале XX века, процесс исламизации

длился очень долго. Мать представлена не в аллегорическом смысле, это был конкретный случай, а то, как они используют этот памятник, уже аллегория: мать-родина, мать-земля. И есть конкретная фотография, на ней конкретные люди. Это выросло из семейной истории. Скульптор, создавший это произведение, опирался на фотографию. К сожалению, саму фотографию в музее я не увидела. А скульптура служит эмблемой этой территории. Я понимаю, почему такой интерес к данной истории. Когда посещаешь такие районы, как Хисарджик или Качево в Приеполе (а там проживают мусульмане), и когда их спрашиваешь и о памятнике, и о фотографии, то у каждого (и это очень интересно в плане фольклористики) есть своя история на этот счет и каждый ее рассказывает. В данном случае я опиралась на Терзича, а существует рассказ директора музея Славолюба Пушицы, похожий на историю, описанную Терзичем, и еще существует масса рассказов славян-мусульман, с которыми я беседовала в Приеполе. Известная пословица в связи с общим праздником 2 августа «Do rodne Piја, a ро rodne Aliја» соотносится с этим памятником — собеседники говорят так: «Вот вы видели памятник, вот это на самом деле и есть. Одного звали Илия, а другого звали Алия». Или: «Этот памятник как раз и показывает, где Илия, а где Алия». Вокруг памятника создано много фольклорных легенд.

К. С. Задоя (Дюссельдорф), *Е. Э. Будовская* (Вашингтон)

РИТУАЛЬНЫЕ ДИАЛОГИ В СВЯТОЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНСКИХ КАРПАТ

ВВЕДЕНИЕ

Проблема реконструкции древнего праславянского текста, которая привлекала внимание многих исследователей-лингвистов и фольклористов, в том числе Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, В. Я. Проппа, заставила в свое время Н. И. Толстого обратить внимание на ритуальные тексты — в частности, ритуальные диалоги. Он считал ритуальный диалог эпизодом обрядового действия, имеющим трехчастную структуру: вопрос, ответ и следующий за ним комментарий первого участника. Кроме того, по Толстому, диалог имеет тенденцию повторяться трижды (СД 2: 88).

В своих работах (Толстой 1984; Толстой 1993) ученый собрал около 360 диалогов из разных традиций и разбил их на группы, взяв за основу вид сакрализованного действия, которое они сопровождали.

Самый древний славянский ритуальный диалог, упоминаемый Толстым, был зафиксирован в XII в. на острове Рюген средневековым датским хронистом Саксоном Грамматиком (Толстой 1984: 6–7), остальные тексты относятся к началу XIX — первой половине XX в. Судя по географии текстов/примеров, ритуальные диалоги известны всем славянским традициям. При этом сам Толстой и в вышеупомянутых работах, и в статье «Диалог-ритуал», написанной для этнолингвистического словаря «Славянские древности» (СД 2: 88–92), отмечал, что особенно хорошо ритуальные диалоги сохранились в сербской этнокультурной среде (почти половина приводимых им примеров), а также у болгар и македонцев.

Карпатская народная традиция, частично затронутая Толстым, также содержит большое количество ритуальных диалогов. Некоторые из них

относятся к не описанным ранее типам. Большинство карпатских диалогов приурочено к обрядам святочного цикла.

В этой статье нас интересуют типы, структура и повторяющиеся элементы в карпатских святочных диалогах, записанных нами (К. З.) за последние 30 лет. На наш взгляд, наличие элемента одновременно в нескольких географических точках — следствие не только его возможного происхождения из общего источника (выяснение временной глубины которого — отдельная задача), но и того, что по какой-то причине он оказался столь важным для носителей культуры, что не был забыт или вытеснен, а воспроизводился практически до настоящего времени. Следует отметить, что традиционный характер элемента сам по себе не является достаточным объяснением его сохранности. Несомненно, традиционная культура консервативна и резистентна к изменениям, особенно в области святочных обрядов, где носитель уверен, что точное выполнение обряда гарантирует ему благополучие на весь грядущий год. Однако факторы традиционности и важности для благополучия не обязательно обеспечивают сохранение обряда во всех его деталях; примером может служить карпатская сельская свадьба, которая за несколько десятков лет претерпела ряд радикальных изменений, впитав большое количество элементов из множества источников и потеряв некоторые элементы, которые ранее считались ключевыми. В нашем понимании, в культуре, организующей социум определенным образом, большую вероятность сохранения будут иметь элементы, подтверждающие эту организацию, то есть поддерживающие, например, гендерные, возрастные и другие ценности и установки данной культуры. С этой точки зрения мы и пытаемся подойти к карпатским святочным диалогам.

Основным материалом для настоящего исследования послужили записи этнолингвистических и фольклорных экспедиций 1987–2018 гг., сделанные К. С. Задоя во Львовской, Ивано-Франковской, Закарпатской и Черновицкой областях Украины. Материал записывался от информантов 1900–1945 гг. рождения. На настоящий момент обследовано 76 сел¹.

Анализ записей показывает, что ритуальные диалоги являются неотъемлемой частью карпатского святочного обряда, поскольку, как правило,

¹ Подробный перечень сел см., например: Задоя 2015; в 2017 г. было обследовано с. Боберка Турковского р-на Львовской обл., в 2018 г. — с. Жупаны и с. Лавочное Сколевского р-на Львовской обл.

маркируют ключевые моменты обряда и представляют собой довольно устойчивый элемент святочного обрядового текста.

Святочные обрядовые диалоги можно разбить на две основные группы: одни направлены на приумножение достатка в семье (продуцирующая магия), другие — на защиту от возможного вреда (защитная магия).

Продуцирующая магия

Диалоги, разыгрываемые на пороге дома перед праздничным ужином в сочельник

Эти диалоги представляют собой самую многочисленную группу среди зафиксированных нами текстов. Когда в доме уже всё готово для святочного ужина и вся семья в сборе, глава семьи (как правило, хозяин) идет в хлев за соломой, *отавой*² и рождественским снопом (наряду с хлебом, это основные святочные атрибуты в украинских Карпатах). Возвращаясь, хозяин останавливается у порога, и между ним и хозяйкой происходит диалог, после которого солома, *отава* и сноп заносятся в комнату. Примеры диалогов см. ниже.

По содержанию подобные диалоги представляют собой благопожелание. В них существуют определенные повторяющиеся элементы — как словесные, так и акциональные. В таком диалоге, как правило, участвуют два персонажа — мужчина и женщина. Мужчина находится снаружи, у порога, женщина — внутри дома. Женщина задает один или несколько вопросов, мужчина отвечает. Женщина, иногда вместе с другими обитателями дома, отвечает благодарностью или закрепляет благопожелание, повторяя или истолковывая последнюю фразу, сказанную мужчиной. Ответив на последний вопрос, мужчина может благословить дом, желая его обитателям удачи и процветания.

Говоря о распределении ролей и пространственного положения между участниками, необходимо отметить, что тот, кто стоит снаружи и оттуда благословляет, — это всегда мужчина. Если вспомнить предположение В. Я. Проппа (Пропп 1995: 45–66) о том, что персонажи, совершающие зимние обходы, являются олицетворением духов предков, приносящих благословение с того света, то это хорошо отражено и в драматургии,

² Сено второго укоса.

и в содержании карпатских ритуальных диалогов. Как и в обрядах, описанных Проппом, мужчина, который находится у порога и благословляет хозяйство, согласно многим деталям в диалогах, изображается как пришедший издалека (см. ниже).

Во многих прикарпатских селах вопрос, задаваемый пришедшему, обращен к снопу, от имени которого отвечает хозяин. В этих случаях духом предков, благословляющим дом живущих, является сноп, что подтверждается и его названием *дідо* ‘дед’³:

с. Илемня, Рожнятовский р-н, Ивано-Франковская обл

Хозяин: — *Добрий вечір!*

Хозяйка: — *Добрий вечір!*

(повторяется 3 раза)

Хозяйка: — *Відкі ви, дідо?*

Хозяин: — *С підгір'я!*

Хозяйка: — *Чого сь прийшов?*

Хозяин: — *Бо я з усіх сторін
збираю полон,
а до вас, убогих,
іду вечеряти!*

Хозяйка: — *С богом!*

Хозяин: — *С богом!*

[Хозяин проходит в дом, ставит сноп в угол, просит:]

— *Дайте ложку!*

и затыкает ее в сноп.

Вариант концовки (= приглашение)

(*зап. там же, Гутак Е. Н., 1919 г. р.*):

Хозяйка: — *Просимо, сідайте!*

*Даємо вам ложку,
будете з нами вечеряти!*

Хозяин: — Добрый вечер!

Хозяйка: — Добрый вечер!

Хозяйка: — Откуда вы, *дідо*?

Хозяин: — Из подгорья!

Хозяйка: — Зачем пришел?

Хозяин: — Потому что я со всех
сторон собираю *полон*,
а к вам, убогим,
иду ужинать!

Хозяйка: — С богом!

Хозяин: — С богом!

— Дайте ложку!

Хозяйка: — Пожалуйста, садитесь!

Даем вам ложку,
будете с нами ужинать!

(*Пелипів Е. С., 1928 г. р.; записано летом 2006 г.*)

³ Большинство диалогов приводится только в виде реплик с русским переводом и ремарками на русском языке. В отдельных случаях рассказ информанта приводится полностью и сопровождается переводом.

Приведенный выше пример из с. Илемня — это развернутый диалог, включающий много элементов, в том числе два вопроса и ответы на них. Во-первых, сноп спрашивают, откуда он и зачем пришел, а он отвечает, что «с подгорья» и «со всех сторон», то есть он много ходил и пришел издалека. Кроме того, в диалоге наличествует мотив *полона*, собранного пришедшим со всех сторон и обозначающего полноту или изобилие⁴. Наконец, пришедшего приглашают к столу (или он сам говорит, что будет ужинать с хозяевами). Таким образом, в диалоге присутствуют элементы благословения и вознаграждения благословляющего, отмеченные еще Проппом в ритуальных святочных текстах, колядках и щедровках.

Кроме этого, развернутый диалог включает вопрос(ы) и ответ(ы), а также подтверждение ответа и/или его истолкование как благопожелание на весь год. Трехчастная структура (вопрос — ответ — валидация правильности ответа) заставляет вспомнить другой жанр — загадку, в которой также присутствуют все три вышеупомянутых элемента. Это тем более релевантно для святочного диалога в свете открытия В. Н. Топоровым (Топоров 2004: 472) ритуального загадывания и разгадывания загадок в древнеиндийской традиции «на стыке Старого и Нового года» для воссоздания миропорядка на грядущий год; в этом ритуале «каждый правильный ответ как бы восстанавливает лауну в космической организации и верифицирует подлинность нового состояния». Нечто аналогичное происходит и в карпатской традиции произнесения диалогов, где из дома задается вопрос, из-за порога звучит ритуальный правильный ответ, а из дома ответ верифицируется как благопожелание на весь наступающий год.

⁴ Слово «полон» в похожем значении малоизвестно в украинских говорах. В словаре Гринченко *полон* имеет значения ‘плен; пленные; род насекомого’. Интересно, что в некоторых обследованных селах (Новошин) реплики этого диалога не рифмуются: *з усіх сторін | — а нічо носите діду | нішу полон*. Это заставляет предположить, что диалог может быть заимствован. Если учесть, что по-польски реплики рифмуются (*ze wszystkich stron — plon*), а *plon* стандартно значит ‘урожай’, то предположение о заимствованном характере (и последующей украинизации) диалога получает подтверждение. В пользу этого говорит и тот факт, что в ЕСУМ и в словаре Фасмера (Фасмер 2003) польский отмечен как единственный славянский язык, где рефлекс общеславянского **pelnъ* имеет значение ‘урожай’, а не ‘плен’.

Разумеется, эти элементы не всегда присутствуют в полном составе, как, например, в первом из приводимой ниже пары диалогов, где есть вопрос и ответ, а также элементы «пришел издалека» и «принес *полон*», но нет (или не записано) элемента верификации, а также вознаграждения (приглашения к ужину). Во втором диалоге, однако, присутствуют все элементы, а также (в конце) христианское святочное приветствие-благопожелание, произносимое пришедшим опять-таки из-за порога:

с. Луквица, Богородчанский р-н, Ивано-Франковская обл.

Хозяин: — *Добрий вечір!*

Хозяйка: — *Добрий вечір!*

(повторяется 3 раза)

Хозяйка: — *Де сь ходив?*

Хозяин: — *А я ходив збирати полон
з усіх сторон,
жито, пшеницю,
вівса на кіселицю,
з гірї, з підгірї,
на ваше подвірї!*

Хозяин: — Добрый вечер!

Хозяйка: — Добрый вечер!

Хозяйка: — Где ты ходил?

Хозяин: — А я ходил собирать *полон*
со всех сторон,
жито, пшеницу,
овес на *киселицу*,
с *горья*, с *подгорья*,
на ваш двор!

(Василив Н. В., 1933 г. р.; записано летом 2007 г.)

с. Новошин, Долинский р-н, Ивано-Франковская обл.

Хозяин: — *Добрий вечір!*

Хозяйка: — *Дай боже здоровя!
Відкі ходите, діду?*

Хозяин: — *З усіх сторін!*

Хозяйка: — *А що носите, діду?*

Хозяин: — *Ношу полон!*

Хозяйка: — *Дай боже би сте рік
теперь щасливо носили!*

Хозяин: — *Христос ся раждає!*

Хозяин: — Добрый вечер!

Хозяйка: — Дай боже здоровья!
Откуда вы идете, *диду*?

Хозяин: — Со всех сторон!

Хозяйка: — А что вы носите, *диду*?

Хозяин: — Ношу *полон*!

Хозяйка: — Дай боже, чтобы и через
год счастливо носили!

Хозяин: — Христос рождается!

(Кабинец А. Ю., 1924 г. р.; записано летом 2005 г.)

За пределами Прикарпатья похожий диалог, включающий в себя вопрос, обращенный к *диду*, его ответ и валидацию ответа как благопожелания,

был записан нами в бойковских селах Сколевского р-на Львовской обл. Завадка и Жупаны. Приводим диалог из Завадки:

с. Завадка, Сколевский р-н, Львовская обл.

(Диалог происходил в темноте, поскольку перед внесением снопа специально гасили свет.)

Хозяйка: — *Шо носиш?*

Хозяин: — *Голову тьяжкѣ, як зóлото!*

(имеется в виду «голова» снопа, т. е. колосья, вверх которыми он ставился в угол)

Хозяйка: — *Дай боже би носив яг рік від року!*

После этих слов зажигали свечу, заносили солому и сноп и приступали к трапезе.

Хозяйка: — Что ты носишь?

Хозяин: — Голову, тяжелую, как золото!

Хозяйка: — Дай боже, чтобы ты носил каждый год!

(Игнатович А. М., 1937 г. р.; записано летом 2004 г.)

Интересно, что в Завадке, как и в Жупанах, сноп заносят в полной темноте, что отмечают все информанты. Это может служить дополнительным указанием на потустороннюю природу благословляющего духа предков. В других диалогах из Завадки вопроса к снопу нет, приветственная реплика, произносимая хозяином, включает в себя и приветствие, и пожелание благополучия одновременно, а ответная реплика произносится не хозяйкой, а всеми членами семьи:

Хозяин: — *Добрий вечір!*
Дай боже тоті свята
щасливо відпровадити,
других дочекати!

Домашние: — *Дай боже!*

Хозяин: — Добрый вечер!
Дай боже эти
праздники счастливо
провести и других
дождаться!

Домашние: — Дай боже!

(Марочканич А. Ю., 1935 г. р.; записано летом 2004 г.)

Хозяин: — *Дай боже щастя із
святим вечіром!
Дай боже ті свята
упровадити, других
дочекати всім людям
і нам по при люди!*

Домашние: — *Дай господи!*

Хозяин: — Дай боже счастья
с сочельником!
Дай боже эти
праздники проводить,
других дожждаться,
всем людям и нам при
людях!

Домашние: — Дай господи!

(Русина Я. Д., 1944 г. р.; записано летом 2004 г.)

Хозяин: — *Дай боже щастя
з геречунóm!
Христос ся рождає!
Дай боже ті свята
упровадити, других
дочекати всім людям
і нам по при люди!*

Домашние: — *Дай боже!*

Хозяин: — Дай боже счастья
с *геречунóm!*
Христос рождается!
Дай боже эти
праздники
проводить, других
дожждаться, всем
людям
и нам при людях!

Домашние: — Дай боже!

(Марочканич Т. Н., 1930 г. р.; записано летом 2004 г.)

Диалоги подобного типа (в которых отсутствует собственно вопросно-ответная часть) с той же обрядовой приуроченностью встречались нам и в Прикарпатье, и у бойков Львовской области. Как правило, они включают благопожелание и ответ на него домашних, а приветствие домашних и, главное, вопрос к пришедшему в них отсутствуют:

с. Грабовец, Богородчанский р-н, Ивано-Франковская обл.

Хозяин заносит сноп (*діда*) и произносит благопожелание (*вінчує*):
— *Вінчую вас щастем, здоров 'єм,
сим Святим вечіром,
аби сте сей Святий вечір
щасливо опровадили, другого
дочекали,*

— Желая вам счастья, здоровья
этим святым вечером,
чтобы вы этот святой вечер
счастливо провели, другого
дождались,

*рік від року,
до нового року,
до сто літ,
покі пан біг продовжѣт вік!
Христос ся рождає!
Домашние отвечают:
— Слава Ісусу Христу!*

каждый год,
до нового года,
до ста лет,
пока Господь продолжает век!
Христос рождается!
— Слава Иисусу Христу!

(*Важейска С. М., 1926 г. р.; записано летом 2007 г.*)

с. Ямельница, Сколевский р-н, Львовская обл.

Хозяин заносит 2 снопа, солому и
отаву (сено второго укоса):

— *Дай боже добрий вечір,
дай боже щасливі света,
тоті упорядкувати
та других дочекати!*

Хозяйка в ответ:

— *Дай боже!*

— Дай боже добрый вечер,
дай боже счастливые праздники,
эти провести в порядке
и других дожждаться!

— Дай боже!

(*Яцкив А. Д., 1913 г. р.; записано летом 2004 г.*)

Однако отсутствие вопросно-ответной части выводит такие диалоги за скобки ритуальных диалогов, несмотря на обрядовую приуроченность и состав участников.

В большинстве закарпатских сел ритуальных диалогов с вопросами и ответами нет. Подавляющее большинство текстов, произносимых хозяином и хозяйкой при внесении соломы и снопа, зафиксированных нами на Закарпатье, представляют собой обмен праздничными приветствиями (*Христос рождаєся! — Славім його! / Дай боже добрий (щасливий) Сятий вечур! — Дай боже здоровля!* и т. п.).

На Закарпатье существует и другой вариант диалога. Он записан в Великоберезнянском районе, то есть на крайнем западе Закарпатья, граничащем со Словакией, в селе Смереково. Здесь после приветствия женщина задает входящему вопрос, касающийся погоды, и истолковывает полученный

ответ как благопожелание или благословление урожая. Здесь тоже имеются все три ключевых элемента: вопрос — ответ — истолкование / закрепление ответа как благопожелания. Этот вариант диалога записан нами всего в одном селе, но от многих информантов, что показывает неслучайность его бытования. Приведем здесь два варианта этого диалога:

<p>Хозяин, заноса солому и сноп: — <i>Дай боже щасливий Сятый вечур!</i></p> <p>Хозяйка: — <i>Як на небі?</i></p> <p>Хозяин: — <i>Ясно!</i></p> <p>Хозяйка: — <i>На нашій землі рясно!</i></p> <p>(Пояснение информантки: так <i>вінчувуть</i>, чтобы родился хлеб.)</p>	<p>— Дай боже счастливый сочельник!</p> <p>Хозяйка: — Как на небе?</p> <p>Хозяин: — Ясно!</p> <p>Хозяйка: — На нашей земле густо!</p> <p>[в оригинале вопрос и ответ рифмуются]</p>
--	---

(Кичера О. Ю., 1910 г. р.; записано летом 1991 г.)

<p>Хозяин: — <i>Дай боже добрий вечур!</i></p> <p>Хозяйка: — <i>Дай боже здоровля!</i> <i>Як на небі?</i></p> <p>Хозяин: — <i>Ясно!</i></p> <p>Хозяйка: — <i>Так би на наших землях рясно!</i></p> <p>(диалог повторялся трижды)</p>	<p>Хозяин: — Дай боже добрый вечер!</p> <p>Хозяйка: — Дай боже здоровья! Как на небе?</p> <p>Хозяин: — Ясно!</p> <p>Хозяйка: — Так бы и на наших землях густо!</p> <p>[в оригинале вопрос и ответ рифмуются]</p>
--	--

(Попадыч В. В., 1919 г. р.; записано летом 1991 г.)

Диалоги, содержащие угрозы плодовым деревьям

Это следующая по многочисленности группа ритуальных диалогов. Они зафиксированы в 36 из 76 обследованных сел, в остальных селах нам встречались многочисленные рассказы о том, что существовал обычай «пугать» плодовые деревья — замахиваться или слегка ударять топором по стволу неплодоносящего дерева, но никаких диалогов или приговоров при этом не произносилось.

Диалоги-угрозы приурочены к разным дням святочного цикла. Общая их структура такова: диалог исполняется мужчиной и женщиной, чаще

всего одного возраста (баба и дед, хозяин и хозяйка, брат и сестра, реже — отец и дочь); мужчина замахивается на дерево топором и обещает срубить его, если оно не будет родить («*Рубаю тя, коли не родишь!*»), «*Родь, або тя зріжу!*») и т. п.); женщина отвечает за дерево и просит не рубить себя, обещая родить. Как правило, диалог произносился трижды.

Приведем здесь самые интересные, на наш взгляд, примеры диалогов:

с. Битля, Турковский р-н, Львовская обл.

(Идут брат с сестрой, брат несет топор.)

Брат: — *Руп-пóруп!*
Куда ўтну — перётну!
Сестра: — *Братчику, не рубай! Вна нам буде яблика родити!*

Брат: — Руп-пóруп!
Куда рубану — перерублю!
Сестра: — Братец, не руби! Она нам будет яблоки родить!

(*Колищак М. И., 1910 г. р.; записано летом 1989 г.*)

с. Синевирская Поляна, Межгорский р-н, Закарпатская обл.

(Идут муж и жена, он несет топор, она — солому.)

Муж: — *Рубаю тя!*
Жена: — *Не рубай, бо буду родити!*

(Произносят трижды, после чего женщина обвязывает ствол дерева принесенной соломой.)

Муж: — Срублю тебя!
Жена: — Не руби, буду родить!

(*Пидберецька Г. П., 1906 г. р.; записано летом 1989 г.*)

с. Яроч, Ужгородский р-н, Закарпатская обл.

(Идут муж и жена, он несет топор, она — солому.)

Муж: — *Будеш родити?*
Жена: — *Та й буду!*
Муж: — *Бо як не будеш родити, зрубаю тя!*

После этого делают из соломки венок и обвязывают ствол дерева.

Муж: — Будешь родить?
Жена: — Да буду!
Муж: — Потому что если не будешь родить, срублю тебя!

(*Ш. М., 1919 г. р.; записано летом 1988 г.*)

Существуют менее развернутые варианты этого обряда, когда отсутствует собственно диалог. Например, в ряде сел это действие целиком исполнялось хозяином в одиночку (замахиваясь, он произносил приговор-угрозу). В некоторых селах первый участник ритуала замахивался топором, но не произносил при этом никаких словесных угроз, угрозу представляло само действие. Во многих селах все перечисленные варианты существовали параллельно.

Интересно, что в диалогах, когда мужчина угрожает дереву, женщина может не только защищать дерево, но и говорить от его лица. Отожествление фруктового дерева и женщины проявляется также в других обрядах в Карпатах (так, вода, в которой гасили угольки от дурного глаза, выливается на яблоню, грушу или сливу, если лечат девочку, и на бук или дуб, если лечат мальчика⁵). В данном типе святочных диалогов мужчина, скорее всего, не олицетворяет духа предков; духом, причем духом дерева, является женщина, а мужчина пугает ее и заставляет родить под угрозой уничтожения. В патриархальной культуре Карпат⁶ такой расклад сил подтверждает гендерные стереотипы; не исключено, что вследствие этого данный тип диалога является таким распространенным.

*Диалоги, произносимые во время ритуального прятания
за святочным хлебом*

В селе Лазещина Раховского р-на Закарпатской области нами был зафиксирован обычай «прятания» за хлебом, подобный тому, который наблюдал в XII в. Саксон Грамматик на острове Рюген⁷.

В сочельник перед трапезой на стол складывали весь имеющийся в доме хлеб — так, чтобы получилась «гора на полстола». Хозяин вставал по одну сторону стола, хозяйка — по другую, и между ними происходил следующий диалог:

⁵ Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл., запись Е. Будовской в 2013 г. от женщины 1940 г. р.

⁶ См.: Будовская, Задоя (в печати).

⁷ Толстой 1984: 12 упоминает аналогичный обряд в Карпатах, у лемков Горлицкого повята, а также у гуцулов, но приуроченный к Пасхе, а не к Рождеству.

[...] *dīdu | ти мене вешиш | а дідо кає
| ні | аби бог дав бим ті більши на
гід не веділа |*

[...] «Дед, ты меня видишь?» А дед говорит: «Нет!» — «Дай бог, чтобы я тебя через год не больше видела!»

(Передарюк М. И., 1919 г. р.; записано летом 1993 г.)

[...] *бапко | ці ти мене вешиш | ні
| бапко | бог дав абим т'е на гід і
тілько не ведів |*

[...] «Бабка, видишь ты меня?» — «Нет!» — «Бабка, пусть бог даст, чтобы я тебя через год даже настолько не увидел!»

(Звиздарюк М. И., 1918 г. р.; записано летом 1993 г.)

Делалось это для того, чтобы в доме не переводился хлеб и чтобы на следующий год его было еще больше.

Два вышеприведенных отрывка записаны от разных информантов, поэтому не очень понятно, как распределены гендерные роли. Тем не менее оба диалога свидетельствуют о том, что вопрос может задаваться мужем жене, а также, симметрично, женой мужу, когда они оба находятся в пространстве дома. В этом свете интересна запись Шейна из Полесья⁸, где муж и жена также благословляли друг друга — и где хорошо отражена идея разной гендерной принадлежности разных сфер и элементов хозяйства.

Информант 1909 г. р., Тулайдан Ю. И., рассказывал, что обычай прятаться за хлебом появился в Лазещине вместе с приходом переселенцев «из-за перевала», то есть со стороны Прикарпатья, одним из которых был его дед:

⁸ «В Мозырском Полесье в с. Кочиши (ныне Ельского района) более века тому назад был записан ритуал, исполнявшийся в Сочельник, по которому после ужина все отходили от стола и хозяин, перекрестившись трижды, садился в красном углу (*на покуци*), а его жена — хозяйка садилась напротив и спрашивала: *Чи бачиши ты мене?* (Видишь ли ты меня?) На это хозяин отвечал: *Не бачу!* Хозяйка заключала: *Каб же ты не бачиў за стогами, за копами, за возами, за снопами свету!* Затем хозяин спрашивал у жены: *Бабо! Чи бачиши ты мене?* Хозяйка отвечала: *Не бачу!* и хозяин заключал: *Каб же ты не бачила за гурками, за гарбузами, за капустою, за бураками свету!»* (Толстой 1984: 11 со ссылкой на Шейна).

[...] *раніше там | туди | за перевалум | як верховена | а там такі такіі звик був | так 'е в'орожен 'н'е | уже у в'ечір на с'етий в'ечір накладут товпу хліба так | на півстола | так високо | стоїт | но... | тай уже йде няньо там або мама а туди є діти | тай стає поза того | та кає | **ці мні** | кає | **видете** | кає | **дітонькі** | **йой** | кає | **мало вас** | кає | **ведемо** | **но** | на другий рік аби сте і тільки мн'е не в'еділи | на другий рік аби шче май було більше хліба |*

[...] Раньше там — туда, за перевалом, где Верховина, а там такой обычай был, такая ворожба. Вечером в сочельник накладывают гору хлеба так, на полстола, так высоко, стоит, ну... И уже идет папа там или мама, а с другой стороны — дети. Встает за этой [горой хлеба] и говорит: вы меня, говорит, видите, говорит, деточки? — Ой, — говорят, плохо вас, говорят, видим. — Ну вот, на следующий год чтобы вы и так меня не видели. [То есть,] на другой год чтобы еще больше было хлеба.

*Диалоги, исполнявшиеся при совершении магии,
направленной на надой молока*

В с. Смольная Дрогобычского р-на Львовской обл. существовал обычай вечером накануне Крещения (здесь — *Щедрий в'ечір*) трижды обходить дом и хлев⁹ с хлебом и медом. Совершая обход, хозяин останавливался на каждом углу, окропляя его водой. При этом хозяйка, находившаяся в доме, всякий раз спрашивала через окно: «*Що там несеш?*» Хозяин отвечал: «*Хліб, сметану!*» Делалось это для того, чтобы корова весь год хорошо доилась, давала много молока.

Подобный диалог разыгрывался в Смольной и на Введение (21.XI/4. XII), во время аналогичного обхода, который совершался рано утром; только вместо хлеба и меда хозяин нес на плече *кіселицю* (кисель из овсяной муки), а на вопрос хозяйки «*Що там, діду, несеш?*» отвечал: «*Сметану!*»

Диалоги про кур

В ряде святочных диалогов, записанных нами в разных регионах Украинских Карпат, речь идет о курах. Так, в с. Новоселица Перечинского р-на

⁹ Раньше оба помещения располагались в так называемой однорядной постройке под одной крышей — подробнее см.: Будзан 1983: 161–162.

Закарпатской обл. в сочельник перед трапезой мальчик бежит на двор, встает под окном и спрашивает у хозяйки: «*А ці дома наши кури?*» Хозяйка отвечает: «*Наши кури дома суть і дома ся несуть!*»¹⁰. Аналогичный диалог был записан нами и в Прикарпатье — в с. Дебеславцы Коломыйского р-на Ивано-Франковской обл. В с. Великая Линина Старосамборского р-на Львовской обл. стоящий под окном мальчик спрашивал: «*В вас кури сут?*» Хозяйка отвечала: «*Сут, сут!*», после чего мальчик высказывал пожелание: «*Та нехай вам ся цілий рік несуть!*»¹¹. Делалось это для того, чтобы куры хорошо неслись в течение года и не разбежались по чужим дворам.

Обращает на себя внимание то, что в большинстве таких диалогов обычная структура (вопрос из дома — ответ снаружи — истолкование из дома) является перевернутой: вопрос задает мальчик, стоящий за окном, ответ звучит из дома, после чего мальчик снаружи высказывает благопожелание. Только в одном диалоге женщина из дома дает ответ, который оказывается и благопожеланием.

Интересно, что если ранее рассмотренный нами диалог со снопом происходит у порога, то данный диалог происходит через окно, которое тоже является символической границей между мирами. Однако при этом мальчик находится на дворе, с внешней стороны окна, то есть олицетворяет внешние силы, видимо по причине своей гендерной принадлежности. При всей многочисленности вариантов диалогов, нам не известен ни один диалог с обратной пространственной расстановкой участников, то есть где бы женщина находилась вне жилого пространства, а мужчина (или мальчик) — внутри. Принадлежность женщины к пространству внутри дома подчеркивается в вышеприведенном диалоге из с. Новоселица Перечинского р-на и тем, что она произносит слова, магически привязывающие кур к дому.

В с. Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. диалог, посвященный курам, произносился в тот момент, когда в дом заносили *di*da:

¹⁰ «Дома ли наши куры?» — «Наши куры дома и несутся дома!» (в оригинале ответ рифмуется).

¹¹ «У вас есть куры?» — «Есть, есть!» — «Так пусть у вас целый год несутся!» (в оригинале вопрос и ответ рифмуются).

[...] на святий вечір кажут | шо як несут діда до хати | кажут | **ци фсі кури з яйцема** | кажут | **усі є | фсі є | най си несут | як мачкою трясут** |

[...] В сочельник говорят, что когда заносят в дом *діда*, то спрашивают: «Все ли куры с яйцами?» Отвечают: «Все, все!» — «Пусть несутся, как кошкой трясут (!)»

(Славуник М. М., 1906 г. р.; записано летом 1989 г.)

К сожалению, в цитируемом интервью 1989 г. отсутствуют указания на половозрастную принадлежность участников ритуального диалога, но можно предположить, что вопрос и благопожелание произносит тот, кто заносит сноп, то есть хозяин.

В с. Горонда Мукачевского р-на Закарпатской обл. существовал обычай *пытати кури* (щупать кур), практиковавшийся в сочельник для того, чтобы куры хорошо неслись. Две женщины шли в курятник, одна поочередно брала в руки каждую курицу, другая задавала вопросы:

[...] *єдна питат* | *а друга вітповідає* | **з яйцьом | з яйцьом | з яйцьом** | **з яйцьом** | *так усі кури перепитат* | *а піт кінець звідавут* | **а когут** | **з двума** |

[...] Одна щупает, а другая отвечает: «С яйцом?» — «С яйцом!» — «С яйцом?» — «С яйцом!». Так всех кур перещупают, а под конец спрашивают: «А петух?» — «С двумя!».

(Кучинка М. И., 1911 г. р.; записано зимой 1992 г.)

Здесь как вопрос, так и ответ произносится женщинами (об их статусе трудно сказать что-либо определенное — возможно, он и различался, если участницами диалога были, например, свекровь и невестка, но информантка об этом не упоминает). Во время диалога обе женщины находятся в одном пространстве (хлев) и, насколько можно судить, не разделены никакой преградой.

Диалоги, произносимые во время символического сбора грибов

В с. Поляница Долинского р-на Ивано-Франковской обл. в сочельник после трапезы дети бегут на то место во дворе, где колют дрова, и собирают *тріски* (щепки). Один собирает, другой задает вопрос: «*Що ти збираєш?*» Собирающий отвечает: «*Гриби!*»

Похожие диалоги или отдельные фразы ищущих воображаемые грибы детей записаны нами также во многих селах Межгорского, Свалявского и Воловецкого районов Закарпатской обл. Подобный диалог был записан П. Г. Богатыревым в с. Прислоп Межгорского р-на Закарпатской обл. в 1930-х гг.; запись, сделанная на чешском языке, находится в фонде Богатырева в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) в Москве (РГАЛИ. Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 34. Л. 137):

Chlapci nebo dívky jdou na dvůr; a jeden postaví na jednom konci, druhý na druhém. Jeden se ptá: “Kdo tu?” — “Já” odpovídá druhý. “Rostou houby?” — “Rostou”. Tak se mohou v tom roce najít houby.
Oba chlapci mají hůl. S holí tak pohybují, jakoby hledali houby.

Мальчики или девочки идут во двор, один встает на одном конце, другой — на другом. Один спрашивает: «Кто тут?» — «Я», — отвечает другой. «Растут грибы?» — «Растут». Таким образом, в этом году они могут найти грибы. У обоих мальчиков есть палка. Они водят палками так, будто ищут грибы.

(информант не указан, запись 1930 г.)

Ритуальные диалоги между детьми интересны тем, что оба участника диалога — спрашивающий и отвечающий — обладают одним и тем же статусом. Кроме того, следует отметить: судя по тому, что в этих диалогах участвуют только дети, данная область хозяйства — собирательство — в то время, когда складывались диалоги, была закреплена за детьми. Более широко распространена практика, когда те же святочные манипуляции, направленные на достижение того же эффекта, осуществлялись не в форме диалога, а в форме театрализации без закрепленных текстов (дети имитируют поиск, шаря палочкой в соломе под столом, — ищут грибы, а иногда орехи), но тем не менее участниками действия остаются исключительно дети.

Ритуальный диалог с водой

В с. Лазещина Раховского р-на Закарпатской обл. от информантки 1919 г. р. был записан диалог, исполнявшийся во время ритуального хождения по воду утром на Новый год.

Хозяйка брала с собой хлеб и соль и шла к реке. Прежде чем зачерпнуть воды, она произносила следующий диалог, исполняя роль сразу двух персонажей — себя самой и воды:

Хозяйка:

— *Добрий день, водёці-ярдарице!*

Вода:

— *Добре здорові, Марійко!*

Хозяйка:

— *Я даю тобі хліб, сіль, а ти мені дай здоров'є, щісьце, довгий вік!*

Хозяйка:

— *Добрий день, водица-ярдарице!*

Вода:

— *Доброе здоровье, Марийка!*

Хозяйка:

— *Я даю тебе хлеб, соль, а ты мне дай здоровье, счастье, долгий век!*

(Передарюк М. И., 1919 г. р.; записано летом 1993 г.)

После этого хозяйка отщипывала понемногу с трех сторон хлеба, бросала кусочки хлеба и соль в прорубь, набирала воды и возвращалась домой.

Похожие обращения к воде мы записывали в селах Завадка и Ямельница Сколевского р-на Львовской обл., Пилипец и Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл. и в самой Лазещине, но не в виде диалога, а в виде приговора, произносимого при ритуальном новогоднем омовении в реке. Поскольку диалог с обращением к воде не содержит вопросно-ответной пары, не исключено, что он имеет иное происхождение, нежели упомянутые ранее диалоги, а учитывая то, что чаще он встречается в виде приговора, возможно, что он вторичен и действительно представляет собой диалогизированный приговор.

ЗАЩИТНАЯ МАГИЯ

Диалоги, произносимые для защиты от недоброжелателей

В с. Завадка в сочельник в самом конце ужина один из членов семьи брал камень и трижды говорил: «*Кусай!*» Ему трижды отвечали: «*Не можу!*» После третьего раза говорящий произносил: «*Так би на нас вороги не могли рот відкрити!*» Затем камень клали под стол, где он лежал до конца святков.

Диалоги, произносимые при лечении и заговаривании болезней

В с. Битля Турковского р-на Львовской области нами записан рассказ о том, что для того, чтобы ребенка не сглазили, в рождественский сочельник было принято плести веревочку и повязывать ребенку на шею. Веревочку, особенно красного цвета, часто используют в карпатской традиции для защиты от дурного глаза. Однако текст из Битли свидетельствует о том, что плетение веревочки, для большей действенности, могло не только приурочиваться к святкам, но и сопровождаться диалогом¹².

МК: *на свѣтѣй вѣчѣрь | там дѣдо
| ис бѣбѣв або бѣтько з матѣрѣв |
та сукѣли т[а]кий мотузѣк | і через
пѣрѣх | єдно в хѣті а друге там | в нас
казѣли в сѣнѣох | бо верѣньдѣв колѣсь
не бѣло а сѣні | у сѣнѣох так через двѣ
порѣгы сукѣли | і звѣдує ся | тѣ шо
на двѣрѣ | у сѣнѣох | каже | **но шѣ то
сѣчеш** | кає вѣд урѣкѣв | шѣбы ѡ дѣтѣна
урѣкѣв не мѣла | і сѣчут і тѣ вже на
свѣтѣй вѣчѣрь | як сѣчут і | тѣгдѣ на
свѣтѣй вѣчѣрь | як сѣчу_на сѣтѣй
вѣчѣрь | і привѣжут | дѣтѣні до шѣйки
| та тѣнѣйке сукѣли | но то казѣли
мотузѣк | привѣжуд_на шѣю | як
| тѣк шо | і бѣвало шѣо | й дѣтѣну |
хто бѣдѣ урѣчѣ | тѣкѣ якѣсь бѣло цѣ
красѣве цѣ | цѣ поганѣ я с[а]мѣ не
знѣю | і тѣ | і тѣ нѣтка ужѣ то пла...
помагѣла | і тѣ | просто рѣк там цѣ
дѣдо з бѣбѣв | цѣ тѣто з мѣмѣв | тѣ
вѣд урѣкѣв | на свѣтѣй вѣчѣрь і | і тѣ
вѣд урѣкѣв бѣло шо помагѣт*

МК: На святой вечер, там дед с бабой, или отец с матерью, так они сучили такую веревочку, через порог, один в доме, а другой в... У нас говорили «в сенях», потому что веранд раньше не было, были сени. В сенях, так через два порога сучили. И спрашивает тот, кто на дворе, в сенях, говорит — а что ты сучишь? — От сглазу, говорит [другой], чтобы ребенка не сглазили. И сучат, это уже на святой вечер, как сучат, тогда на святой вечер... Когда сучат, на святой вечер, а потом привяжут ребенку на шейку, такую тоненькую сучили.. говорили, веревочку, привяжут на шею, и если... бывало, что и ребенка сглазят, такой ребенок был или красивый, или плохой, я сама не знаю... и это... и эта нитка уже помогала. И это... просто год... или дед с бабой, или отец с мамой... это от сглазу, на святой вечер, и... это от сглазу было, помогало.

¹² МК — Колищак М. И., 1910 г. р., КЗ — собирательница. Запись 1989 г.

КЗ: *а то не было ніякої різниці де хто стояв?*

МК: *яг_як?*

КЗ: *де хто стоїит то немал/ло ніякої різниці чи | жінка наприклад жіньці*

МК: *ага шо | хтось слухав шчо вони ... | ньє | не было | то вони сббі там сукáli по тіху ся від урбків і пбтбму | привязáli дитіні на шейку і | і вонб с тым ходило | і што глипну на то | мотузбк но ужє | на мотузбк подиви ся а урбк ужє | не | не доставáло |*

КЗ: А не было никакой разницы, где кто стоял?

МК: Что-что?

КЗ: Где кто стоит, не имело никакой разницы, или?.. Женщина — например, женщине...

МК: а, что... слушал ли кто-то, что они... нет, не было такого, они себе там сучили тихонько и... от сглаза и потом... завязали ребенку на шейку и ребенок с этим ходил, и если посмотрят на это... на веревочку, то уже... на веревочку посмотрит, а сглазу уже... не было.

Интересно, что мотив плетения веревки через порог и избавления таким образом от нечистой силы нередко фигурирует в карпатских быличках о посещении упыря или *путника*¹³: нечистую силу просят помочь свить веревку, а когда мифическое существо, держа другой конец веревки, выходит за порог дома, дверь захлопывают. Рассказчица указала на то, что в процессе плетения участвуют двое — мужчина и женщина, причем старшая пара в семье, но не уточнила, кто именно оставался в доме, а кто находился за порогами. Однако из рассказа мы узнаём, что задает вопросы тот, кто находится на дворе, что не вполне характерно для вопросно-ответной структуры святочных диалогов. С другой стороны, нахождение на дворе, вне пространства человеческого жилья, характерно для пришельца с того света, и это делает параллель с вышеупомянутым мотивом карпатских быличек еще очевидней. Интересно также, что, неправильно поняв вопрос о том, где находились участники диалога, информантка объясняет еще одну вещь, известную по заговорам и другим формам целительства магией¹⁴: плетение веревочки должно было происходить тихо, и диалог

¹³ В карпатской народной мифологии — злой дух, проникающий в дом, где не закрыта дверь.

¹⁴ Например, заклинание от укуса змеи, приговор при гашении углей от сглаза и др. также произносились очень тихо — так, чтобы не слышал даже пациент.

никто не должен был подслушать. Судя по большому количеству элементов, нетипичных для святочного диалога, но известных в других областях ритуальной жизни, этот диалог, скорее всего, является вторичным, появившимся в результате распространения практики святочного диалога на всё большее количество сфер человеческого бытия с целью получения прочного благополучия во всех сферах в наступающем году.

*Диалоги, произносимые для изгнания мышей, крыс,
тараканов, клопов и т. п.*

Довольно часто эти диалоги являлись продолжением диалогов, произносимых при обходе дома со снопом или при занесении снопа. Видимо, сноп обладал такой магической силой, которая была способна не только принести в дом богатство и достаток, но и прогнать разную нечисть.

Так, в с. Красное Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл. в сочельник самый старший мужчина в семье брал сноп, втыкал в него серп, брал косу и трижды обходил дом, останавливаясь на углах и слегка ударяя по ним косой, — чтобы всё дурное держалось подальше от дома. Затем сноп, вместе с серпом и косой, заносился в дом:

[...] *вже йде до хати тай каже* | [...] | *добрий вечір* | *а с чим ви дідо йдете* | *добрий вечір* | *що дідо несете* | *несемо все добро* | *жито* | *пшеницю* | *усяку пшеницю* | *а він вже тоді* | *відповідає* | *шчо будемо їсти* | *вже ми кажемо* | *пшеницю* | *а миши* | *отаківо* | *тоті вже будут їсти самі себе* |

[...] уже заходит в дом и говорит:
[...] «Добрый вечер!» — «А с чем вы, дідо, идете?» — «Добрый вечер!» — «Что, дідо, несете?» — «Несем всё добро — жито, пшеницу, всё, что растет в поле!» А он уже тогда отвечает: «Что будем есть?» А мы уже говорим: «Пшеницу!» — «А мыши?» — и всякое такое. «А они уже будут есть сами себя!»

(Гашук О. И., 1930 г. р.; записано летом 2006 г.)

В с. Ясиня Раховского р-на Закарпатской обл. хозяин, завершив обход, заходил со снопом и медом в дом и, стоя у порога, трижды обменивался приветствиями с хозяйкой, а затем приказывал тараканам, крысам и мышам покинуть дом, потому что в дом идет *дідо*:

[...] *вже як маємо вечеряти сідати | чоловік бере той мід | бере той сніп | і опходить навколо хату | заходить у хату | уклон'єїсі | добрий вечір | три рази кажи так | а я вітповідаю вже | і говорить | стоїт коло порога і говорить | коргани | повх'є | шчури | меши | усє таке шитк'є | усї с хати | бо дідо йде у хату | так три рази говорить | а тогди кладе діда в кут коло лушка | і той дідо стоїт до йордану |*

[...] уже как собираемся садиться ужинать, муж берет тот мед, тот сноп и обходит вокруг дома. Заходит в дом, здоровается: «Добрый вечер!» Три раза так говорит, а я уже отвечаю. И говорит — стоит около порога и говорит: «Тараканы, полевки, крысы, мыши, — всё такое, — всё из дома, потому что *дідо* идет в дом!» Так три раза говорит, а затем кладет *діда* в угол около постели, и тот *дідо* стоит до самого Крещения.

(Логатчук Д. П., 1945 г. р.; записано летом 2007 г.)

В с. Быстрица Надворнянского р-на хозяин брал сноп, чистое полотенце, которым никогда не пользовались, и специальный хлеб, который затем на протяжении святок стоял на столе и в который втыкали свечку. На сноп ставили мисочку с пшеницей и мед, хозяин обходил хату, жена стояла внутри, около окна, и между ними происходил следующий диалог:

[...] *він опходить хату | іде під вікно | і каже їй | добрий вечір | вна вітповідає | добре здоровле | шчось варила |*
 [...] *вна вітповідає | я приготвила пшеницю | мід | сіль | і усяке добро | і вино | а шчо буде їсти | миши ну і таке нечисте | а сами себе тай с хати лісти |*

[...] Он обходит дом, идет под окно и говорит ей: «Добрый вечер!» Она отвечает: «Доброго здоровья!» — «Что варила?» Она отвечает: «Я приготвила пшеницу, мед, соль, всякое добро и вино». — «А что будут есть?» — мыши, ну и такое, нечистое. «А [будут есть] самих себя и [будут] уходить из дома!»

(Яремчук М. И., 1920 г. р.; записано летом 2007 г.)

После этого хозяин еще раз обходил дом, снова останавливался под окном и задавал хозяйке те же вопросы, получая те же ответы. Обойдя дом в третий раз, хозяин заходил в дверь, хозяйка должна была постелить ему под ноги безрукавку из овечьей шкуры. Диалог повторялся снова, после

чего хозяин клал сноп в угол и все садились за стол. Аналогичный обычай существовал и в с. Лоевая Надворнянского р-на Ивано-Франковской обл.

В этом последнем диалоге, как и в диалоге из Красного, вопросы снова задаются мужчиной, стоящим на дворе, а ответы даются женщиной, стоящей внутри дома, или же всеми домашними. Возможно, такая структура связана с тем, что речь идет о поддержании чистоты и порядка, которое, как и куры, традиционно было одной из обязанностей женщины.

Диалог, произносимый для уничтожения сорняков

В с. Смольная Дрогобычского р-на Львовской обл. нами записан ритуальный диалог, произносившийся в сочельник для того, чтобы летом огород не зарастал бурьяном.

Информантка 1940 г. р. М. В. Шницер рассказала, как ее покойная мать, будучи девочкой, служила у пожилой хозяйки в соседнем селе Опака. В сочельник перед ужином хозяйка вышла на огород и заставила пойти с собой служанку:

[...] ну | *і вийшла баба на город | і моя мати пішла | ходем Аннуню зі мною | будеш мене сі питати | шо я там їм | тай каже | баба так чвенькає* | [МВШ изображает чавканье] | *а моя мати | бабо | шо ви там їсте | ба та їм Аннуню і черевці | і мокрець | та усякій бур'янець | щоб не заростав город*

[...] Ну, вышла баба в огород, и моя мать пошла. «Пошли, Аннуня, со мной! Будешь меня спрашивать, что я там ем». И, говорит, баба так чавкает.

А моя мать: «Баба, что Вы там едите?» — «Ну, так ем, Аннуня, и черевцы, и мокрець, и всякий бурьянец!» — чтобы не зарастал огород.

(Шницер М. В., 1940 г. р.; записано летом 2004 г.)

Сорняки имеют непосредственное отношение к огороду, а огород, как и всё, что с ним связано, относится к сфере женского труда; диалог происходит между двумя лицами женского пола, вопросы задает девочка (в силу возраста стоящая на более низкой ступени в гендерно-возрастной иерархии), отвечает женщина. Обе участницы диалога находятся в одном месте, на огороде, и не разделены границей между мирами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. В Карпатах до настоящего времени сохранилось большое количество ритуальных святочных диалогов; они представлены разными типами; для каждого можно определить ареалы распространения.
2. В диалогах важен не только текстуальный элемент, но и распределение ролей между участниками, а также мизансцены — положение участников относительно ключевых элементов пространства. В частности, в диалогах существенно расположение участников по отношению к границе между домом и внешним миром (порог, окно), которое помогает понять символические роли участников.
3. В диалоге существует иерархия ролей: вспомогательная роль у задающего вопросы, основная — у произносящего благословение/благопожелание. Диалоги бывают трехчастными (вопрос — ответ — превращение ответа в благопожелание: *Як на небі? — Ясно. — Так бы и на наших землях рясно; А що носите, діду? — Ношу полон! — Дай боже би сте рік тепер щасливо носили!*) или двухчастными (вопрос — ответ, уже являющийся благопожеланием: *Що там несеш? — Хліб, сметану!*). Зачастую вопрос задает лицо, находящееся на более низкой ступени в гендерно-возрастной иерархии, а отвечает (произносит благопожелание) лицо более высокого статуса. Несколько отличаются по структуре диалоги «запугивания» фруктовых деревьев, где зачастую отсутствует вопрос, а также диалоги относительно кур и некоторые диалоги, имеющие целью выведение мышей, где вопрос задается мужчиной женщине.
4. Святочные диалоги направлены на благословение хозяйственной деятельности и в своей совокупности охватывают практически все сферы традиционного хозяйства. В диалогах находит отражение половозрастная структура участников и гендерное распределение труда. В карпатской культуре (как и в других славянских культурах, ср. Бернштам 1988, Олсон, Адоньева 2016 и др.) существуют стандартные половозрастные сферы хозяйства: мужская сфера — поле (а также общее благополучие в крестьянском хозяйстве), женская сфера — молочное хозяйство, огород, куры, одежда, поддержание чистоты

и порядка. Как отмечено выше, в диалогах, призывающих благословение на определенные области хозяйства, в основной, благословляющей, роли может выступать либо стоящий снаружи хозяин, либо лицо, к обязанностям которого относится данная область хозяйства, а задает вопросы лицо более низкого статуса (хозяин — хозяйка, хозяйка — мальчик, женщина — девочка), хотя изредка бывает по-другому (так, если речь идет о традиционно женской сфере хозяйства, вопрос женщине может задаваться не только мальчиком, но — в редких случаях — и женщиной). Таким образом, диалоги поддерживают традиционное гендерное разделение труда и — в основном — иерархию гендерно-возрастных групп. По материалу карпатских святочных диалогов можно заключить, что в этой культуре традиционно имела сфера хозяйства, где главными акторами являлись дети, — собирательство грибов и, может быть, орехов¹⁵. Поскольку дети представляют собой самый низкий уровень в традиционной иерархии деревенского общества, для них не находилось вопрошателя более низкого уровня, и они должны были задавать вопросы друг другу.

5. Анализ диалогов подтверждает предположение Проппа (1995: 45–66) о том, что благословение хозяйства в святочный период есть ритуализированная театрализация прихода с того света духов предков, которые могут одарить дом благосостоянием, если их задобрить, но могут и представлять собой опасность. Повторяющиеся элементы диалога через порог или через окно, обхода дома снаружи с благословениями, входа в дом благословляющего лица (и внос в дом снопа), отдания почестей и угощения (сноп ставят в красный угол и дают ему ложку, человека сажают за стол) подтверждают это предположение на нескольких разных уровнях.
6. Кроме святочного периода, диалоги в карпатской традиции встречаются в свадебной обрядности (например, сваты начинают с отцом невесты особый ритуализированный разговор о том, что пришли к ним в дом в погоне за куницей или что пришли покупать корову-нетель). Как и в святочных диалогах, в свадебных диалогах наличествуют две

¹⁵ В настоящее время собирание грибов и ягод осуществляется в основном женщинами.

стороны, одна — домашние, другая — чужие, и ведутся переговоры с целью достигнуть договоренности между своими и чужими, олицетворяющими пришельцев с того света¹⁶. Таким образом, возможно, что ритуальные диалоги сохраняются именно в тех точках традиции, где они олицетворяют в драматической форме общение между этим и тем светом, миром живых и миром мертвых¹⁷.

7. Похоже, что кроме таких диалогов, которые можно считать самыми архаичными, существует ряд диалогов (при шупании кур; при собирании воображаемых грибов; возможно, при инсценируемом кусании камня для защиты от сплетен), где обе стороны обладают одинаковым статусом и не разделены границей внутреннего и внешнего пространства. Такие диалоги мы предлагаем считать либо происходящими из другого источника, либо вторичными, появившимися в результате желания распространить святочную продуцирующую и защитную магию на все сферы жизни. В них сохраняется структура диалога, но уже утрачено противопоставление благословляющего участника (внешнего) и участника, принимающего и истолковывающего благословение (внутреннего), а также гендерное противопоставление участников.

ЛИТЕРАТУРА

- Бернштам 1988 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни общины XIX — начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Ленинград: Наука, 1988.
- Будзан 1983 — *Будзан А. Ф.* Поселення, садиби, житло // Бойківщина: історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1983. С. 159–166.
- Будовская, Задоя — *Будовская Е. Э., Задоя К. С.* Закарпатские рассказы о волке-оборотне. (В печати).
- ЕСУМ — *Етимологічний словник української мови.* Київ, 1982–2012.

¹⁶ Выход замуж в патрилокальной культуре часто осознаётся как уход на чужбину навсегда, то есть как символическая смерть (ср. в культуре соседнего с карпатской территорией румынского Марамуреша — Kligman 1988: 77 и др.).

¹⁷ Диалоги, кроме этого, встречаются в других областях календарной обрядности (обряды на праздник Введения, на Пасху и др.).

- Гринченко — *Гринченко Б.* Словарь української мови. Зібрала редакція журналу «Кієвська Старина». Упорядкував, з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. Т. 1–4. Київ, 1907–1909.
- Задоя 2015 — *Задоя К.* Народные наименования праздничных дней святочного цикла у населения Украинских Карпат // Відп. ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. Діалектологічні студії. 10: Традиції та новаторство. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2015. С. 244–269.
- Олсон, Адоньева 2016 — *Олсон Л., Адоньева С.* Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины. Москва: Новое литературное обозрение, 2016.
- Пропп 1995 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. СПб.: Азбука, 1995.
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1. (А — Г). 1995; Т. 2. (Д — К). 1999; Т. 3. (К — П). 2004; Т. 4. (П — С). 2009; Т. 5 (С — Я). 2012.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Наука, 1984. С. 5–72.
- Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М.: Наука, 1993. С. 82–110.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* К реконструкции «загадочного» прототекста: о языке загадки // *Он же.* Исследования по этимологии и семантике. В 3 т. Том 1: Теория и некоторые частные ее приложения. М.: Языки славянских культур, 2004. С. 471–483.
- Фасмер 2003 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Астрель, 2003.
- Kligman 1988 — *Kligman G.* The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. Berkeley: University of California Press, 1988.

Kira Sadoja (Düsseldorf), *Elena Boudovskaia* (Washington)

RITUAL DIALOGUES OF YULETIDE IN THE CARPATHIAN REGION OF UKRAINE

ABSTRACT: Ritual dialogues have interested several prominent scholars of Slavic folklore as source for reconstruction of proto-Slavic ritual text structure.

More recent studies of folklore have a different focus, studying the structure of Slavic societies reflected in folklore. This article introduces a number of ritual dialogues traditionally performed in villages in the Carpathian area of Western Ukraine around Yuletide, recorded by one of the authors between 1987 and 2018, and analyses the dialogues from both these points of view. A number of examined dialogues show specific structural patterns (question-answer-interpretation structure, the positions of the male performer outside the house, and the female performer, inside, etc.) agreeing with Propp's hypothesis about the Yuletide blessings of the house given by ancestral spirits coming from the otherworld in East Slavic culture, and with Toporov's hypothesis about Yuletide riddles performed in Indo-European culture to re-create world order at the time of winter solstice. Carpathian dialogs also turn out to reflect and corroborate the gender-age hierarchy of the traditional rural society.

KEYWORDS: ritual dialogue, Yuletide, Western Ukraine, Carpathian area, gendered labor division

NOTE ON THE AUTHORS:

Kira Sadoja is a researcher at the German Center of Slavic Studies (Düsseldorf).
E-mail: kira.sadoja@hotmail.de

Elena Boudovskaia (PhD, MLIS) is a Teaching Professor of the Department of Slavic Languages at Georgetown University (Washington).

E-mail: eeb54@georgetown.edu

РЕЗЮМЕ: Ритуальные диалоги привлекали внимание нескольких известных ученых в области славянского фольклора как источник для реконструкции структуры праславянского ритуального текста. Многие современные исследования традиционного фольклора имеют другую цель, а именно изучение отражения в фольклоре славянских традиционных обществ. Данная статья вводит в научный оборот ряд святочных ритуальных диалогов, бытующих в сельской местности в Украинских Карпатах и записанных одним из авторов в период между 1987 и 2018 гг., а также анализирует эти диалоги с обеих упомянутых точек зрения. Некоторые из диалогов обнаруживают специфическую структуру (последовательность вопрос-ответ-интерпретация, пространственное расположение участников — мужчина вне дома, женщина внутри дома и др.),

что согласуется с предположением Проппа об отражении в святочном фольклоре представления о благословении дома духами предков, пришедших с того света, а также с предположением Топорова о загадках, используемых в древнеиндийском и — шире — индоевропейском фольклоре во время зимнего солнцестояния для восстановления мирового порядка. Кроме того, карпатские святочные диалоги отражают и подтверждают гендерно-возрастную иерархию традиционного сельского общества.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ритуальный диалог, святки, Западная Украина, карпатский ареал, гендерное разделение труда

ОБ АВТОРАХ:

Задоя Кира Сергеевна — научный сотрудник Немецкого центра славистических исследований (Дюссельдорф).

E-mail: kira.sadoja@hotmail.de

Будовская Елена Эдуардовна — преподаватель отделения славянских языков Джорджтаунского университета (Вашингтон).

E-mail: eeb54@georgetown.edu

Н. В. Злыднева (Москва)

«БАЛКАНСКИЙ» КОД ХУДОЖЕСТВЕННОГО СООБЩЕНИЯ И ПРОБЛЕМА АДРЕСАТА

Настоящая статья посвящена проблеме соотношения адресант/адресат в художественном сообщении в связи со спецификой балканской модели коммуникации. Прежде чем обратиться к материалу литературы и изобразительного искусства с точки зрения художественной коммуникации, хочу с благодарностью вспомнить светлой памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова, его советы и указания, касавшиеся семиотических проблем орнамента и балканской культуры в контексте древнебалканской предписьменности. Неолитические культуры Винча, Караново II, над археологическим изучением которых много лет трудился наш замечательный археолог-востоковед Николай Яковлевич Мерперт, очень интересовали Вячеслава Всеволодовича. Он рассматривал древнебалканскую предписьменность, сочетавшую в себе знаки протописьма и элементы орнамента, как непосредственно предшествующую возникновению письменности в Европе (Иванов 2013). Можно предположить, что древнебалканский орнамент стал своего рода балканским койне в визуальной форме, в котором универсальная символика проявилась сквозь призму специфически региональной ее реализации. Примером может служить меандр: его семантической структуре посвящены мои работы прежних лет (Злыднева 2013). Позволим себе повторить наши основные выводы, важные для настоящей темы. Рассмотренный на различных уровнях структуры текста; меандр выявляет последовательную цепь вертикально ориентированных сообщений — от поверхностного иконического уровня (в композиции, со времен античной цивилизации выступающей символом европейской культуры) до низового хтонического, где заложены мифологические сюжеты о Минотавре, архетип затрудненного пути и пещерного пространства, чьи фюнеральные смыслы обнаруживаются, в частности, в распространенном в культуре всех балканских этносов танце серб. *коло* (болг. *хоро*, греч. *Χορός*).

Меандр может служить моделью вертикальной коммуникации и медитативной практики, реализующейся по формуле «Я — Я» (следуя известной типологии схем коммуникации, разработанной Ю. М. Лотманом: Лотман 1992).

Этот преимущественно вертикально ориентированный тип коммуникации в новое время замещается типом горизонтальным. Начиная со времени европеизации Балкан в XIX веке, в эпоху модернизма прослеживается закономерность: адресант акцентирует свою принадлежность Балканам, но для адресата актуальной коннотацией, лежащей на глубинном уровне сообщения, является манифестация принадлежности адресанта к Европе, европейской традиции и системе ценностей. Таким образом в коммуникативной схеме актуализируется оппозиция «Балканы — Европа», члены которой устанавливают отношение эквивалентности. Акцентирование своей «балканскости» носителями региональной культуры, балканский код призваны обозначить художественную акцию как таковую («чужое как свое»), целью которой является формирование у адресата образа «своего чужого». Поясню на нескольких примерах.

Роман Мирослава Крлежи «Знамена» («Zastave», 1969) дает пример отрицательного модуса коммуникации, построенной, однако, по той же схеме: свое местное и низовое функционирует как чужое универсальное и высокое. Речь идет о фрагменте повествования, где главные персонажи, принадлежащие к высшему загребскому обществу, обсуждают нечто в присутствии слуг и, чтобы те их не поняли, переходят с литературного хорватского языка на кайкавское наречие, распространенное в Загорье как местный диалект и в определенную эпоху служившее обозначением верности аристократии традиционным ценностям культуры, что повышало их семиотический статус. Это представляло трудность для перевода: передать кайкавское наречие, используя какой-либо диалект русского языка, означало исказить художественный смысл, заложенный в речи персонажа (Крлежа 1984). Удалось передать эту коммуникативную ситуацию функционально, хотя и в корне отойдя от буквализма в передаче сцены.

Второй пример — коммуникационная стратегия группы, представляющей авангардное художественное направление в межвоенной Югославии, «зенитизм». В манифестах авангардного журнала «Зенит»,

выходившего сначала в Загребе, а затем в Белграде в 1922–1926 гг. по инициативе поэта и активного деятеля художественной культуры Любомира Мицича (журнал был поддержан Эренбургом и Эль Лисицким), был выдвинут конструкт «балканский варварогений» (Subotić 2011; Zenit — интернет-ресурс). Этот неологизм стал ключевым словом всего позднеавангардного экспрессионизма в межвоенной Югославии. В журнале, возглавившем интернациональное художественное движение, публиковались литературные произведения, репродукции графики и живописи всех южных славян, включая болгар, а также русских (Маяковский, Эренбург, Есенин и многие другие), немецких и чешских поэтов и художников. Понятие «балканский варварогений» означало утверждение своего, особого южнославянского и балканского пути к новому, отказавшемуся от традиции мимезиса, искусству. Варварогений был одновременно сопричастен ницшеанскому сверхчеловеку и при этом противопоставлялся ему, относясь к первой части оппозиции «Восток — Запад». Балканский варварогений нес миссию по очищению и омоложению «одряхлевшей» европейской культуры духом природного, буйного, дионисийского начала балканских народов. Подразумевалась редукция до нулевого уровня традиции, приведение к той доцивилизационной эпохе, когда природа и культура находились в гармоническом единстве, к общей инволюции. Журнал этот между тем был международным, и главной задачей его устроителей являлось введение хорватского и сербского авангарда в круг актуальных событий художественной культуры современной Западной Европы. Тем самым прокламируемая установка на противопоставление балканской творческой силы утомленной Европе выступала кодом (= тропом), который организовывал передачу сообщения, прямо противоположного содержания. Противопоставление на входе коммуникационного процесса оказывалось тождеством на его выходе. Журнал «Зенит» следовал установке журнала «Вещи» (основанного Эренбургом и Лисицким в Берлине в 1922 г.), главным лозунгом которого было «Искусство ныне интернационально». Интернациональность «варварогения» содержала в себе антиномию, так как, отстаивая преимущество регионального, локального, частного — витализм и креативность диких Балкан, протагонисты зенитизма на практике формулировали свои художественные идеи на «языке» главных европейских течений — дадаизма, экспрессионизма, конструктивизма.

Примерно в той же парадигме, но на несколько десятилетий позже развивалось и многогранное творчество сербского архитектора Богдана Богдановича (1922–2010), строителя мемориалов на территории бывшей Югославии — символических полей, содержащих в себе память погибших о предках (Злыднева 1991). Мемориалы, представляющие собой обширные пространства, заполненные отвлеченными трехмерными фигурами (часто отдаленно напоминающими органические формы — крылья бабочек, рога баранов, лепестки цветов и пр.), повторяющимися в пределах каждого поля, что создавало подобие орнамента, формально были посвящены героям и жертвам народно-освободительной борьбы югославянских народов в годы Второй мировой войны, но, по глубинному замыслу автора, они призваны встроиться в ряд значительно более глубокой символики. Эти произведения Богдановича невозможно понять, не принимая в расчет эссеистики автора, его личной мифологии. Символические некрополи, размещенные в природном окружении, призваны пробудить в человеке «абсолютное антропологическое воспоминание», приведя его в состояние, близкое к медитации. В многочисленных книгах архитектора-философа, его графике и художественной практике в пространственной среде, развивается, в числе прочего, идея необходимости возвращения к глубинной традиции *genius loci*, идея значимости ремесла каменщика, погруженного в исконную почву. В почвенности Богдановича нет и тени национальной или региональной идеологии (он эмигрировал из Югославии, когда к власти пришел Милошевич, и окончил свои дни в Вене) — зато есть мифологическая составляющая: природа/культура, прошлое/настоящее, живые/мертвые находятся, по его мысли, в непрерывном круговороте. Мастер выстраивает систему архетипических пространств, «населенных» духом конкретной местности, но обращенных к человечеству в целом. Балканская идея проступает у него — этого европейски образованного человека, эстета до мозга костей — в виде индивидуальной автокоммуникации зрителя, который становится участником среды как процесса становления смыслов в общении с камнем, водой и органическими формами в композиционном пространстве некрополей. Балканская идея (не идеология!) проявляется у него и в идее двуединства миров (живых и мертвых), что отсылает к богомилству и к региональной традиции богомилских или квазибогомилских надгробий — стечаков. При этом символические некрополи — идеальные

города мертвых — очевидным образом вдохновлены европейской традицией, а именно утопической архитектурой XVIII века, в частности творчеством Николая Леду, хотя они и лишены духа просвещенческого сциентизма. Через почвенное и локальное мифологическое у Богдановича реализуется обращение к универсальному, к языку европейской культуры в целом. Мистификатор и поэт, артистически играющий масонскими символами и эстетски отгородившийся от актуальных художественных будней, Б. Богданович демонстрирует архитектуру как жест, как коммуникативный акт, одновременно исполненный и духа мифологического единства миров, и креативной воли художника. Кодирова всеобщее, он строит свои сообщения на местном, локальном, на памяти как послании конкретной истории, но именно это локально-балканское — в силу обобщенности символов и намеренной семантической неопределенности — содержит в себе установку на выход в зону европейского и универсального.

Наконец, последний пример — из художественной практики относительно недавней истории, актуальной по сию пору — деятельность словенской художественной группы *Neue Slowenische Kunst*. Балканская тема не возникает в творчестве этой группы, однако смыслы того, что она делает, восходят к тому же коммуникационному механизму, что и в рассмотренных выше примерах, а именно: коннотация сообщения основана на инверсии (отрицании) денотата.

Группа представляет собой, в сущности, конгломерат различных групп, возникший в середине 1980-х гг. при объединении групп IRVIN (художники), Laibach (музыканты) и Scipion Nasice Sisters' Theater (актеры и режиссеры). Объединение произошло на основе общих идейных принципов, хотя каждая из групп работает в рамках своего вида искусства. Главным их принципом стал «ретро-авангардизм». На практике он означал комбинирование различных мотивов, символов и знаков, относящихся к сфере политической истории и современности бывшей и нынешней Югославии, которые, будучи артикулированы как некий склад бессмысленных вещей прошлого, разрушают контекст и идеологемы, в них заложенные изначально. Код сообщения группы — комплекс саморепрезентаций, основанных на обыгрывании нацистской и тоталитарной символики. На своих собраниях, в перформансах, на музыкальных концертах члены групп появлялись в нацистской форме; они намеренно выставляли напоказ стереотипы поведения нацистов, музыкальные стили. По описанию

искусствоведа Д. Красоваца, «члены группы Лайбах появляются на телевидении, они одеты в военную одежду с крестом, напоминающим одновременно работы Малевича и христианский символ. На заднем плане видны постеры группы, ведущий показывает документальный фильм, посвященный итальянским фашистам (которые преследовали словенское население) в Триесте... Иконография группы строится на повторении и сочетании различных техник для создания нового изобразительного языка; она заимствует иконографию Лайбаха, включавшую в себя фигуры орла, оленя, сеятеля, барабанщика и черный крест Казимира Малевича» (Красовец 2018). Речь идет не о пародии, а о своего рода идентификации с объектом своеобразного парадоксального оспаривания предмета сообщения, то есть о сдвиге кодов. В одном из манифестов Лайбаха сообщается, что «наше призвание — раздражать зло» в целях стимуляции иммунной системы общества, впрыскивая в него гомеопатические дозы тоталитарной риторики. По мнению группы, «единственный способ остаться вне системы хотя бы частично — это говорить на языке ее идеологии. Единственное средство — это стать своим собственным врагом, чтобы подорвать систему...» (IRVIN — интернет-ресурс). Альтернативой бессмыслице знаков прошлого становится игра в «государство во времени»: в конце 1980-х гг. участники NSK учреждали «посольства» этого «государства» в разных городах Европы, включая и перестроечную Москву, выдавая «паспорта» и «виды на жительство» его символическим новым гражданам.

По определению словенского философа Славоя Жижека, возникает «супер-идентификация», которая не столько критически переосмысливает произошедшее, сколько лишает последнее какого-либо смысла вообще (NSK — интернет-ресурс). Деятельность этих групп в Словении выступает как ответвление «авангардного эклектизма», заявившего о себе около 1980 г. во всем мире, особенно в странах постсоциализма. Типологически это напоминает соц-арт и апт-арт в России, а также польский постконцептуализм. Однако еще более значимо, что это художественное явление вписывается в парадигму парадоксальной коммуникации в рамках балканской модели мира.

На материале художественных текстов различного рода, жанра, времени (проза хорватского писателя Мирослава Крлежи, мемориальные ансамбли и эссеистика сербского архитектора Богдана Богдановича,

манифесты загребско-белградской группы «Зенит», словенской группы Neue Slowenische Kunst и др.) мы выделили маркеры локально-регионального (= «балканского») адресанта как устойчивого кода в процессе актуализации универсального (= «европейского») адресата. Можно предположить вывод, что свойственная любому художественному сообщению установка на код в условиях БММ обнаруживает значимое смещение: сигналы «своего» внутреннего выступают как интенция, направленная на присвоение внешнего и «чужого».

ЛИТЕРАТУРА

- Злыднева 2013 — *Злыднева Н. В.* Меандр и балканская модель мира // *Злыднева Н. В.* Визуальный нарратив. Опыт мифопоэтического прочтения. М., 2013. С. 219–232.
- Злыднева 1991 — *Злыднева Н. В.* Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991.
- Иванов 2013 — *Иванов Вяч. Вс.* От буквы и слога к иероглифу: системы письма в пространстве и времени. М., 2013.
- Красовец 2018 — *Красовец Д.* Избежать западни истории и пространства: «Новое Словенское Искусство» (Neue Slowenische Kunst). М., 2018 (в печати).
- Крлежа 1984 — *Крлежа М.* Знамена. Т. 1, 2. Пер. с сербохорватского Т. П. Поповой и Т. Н. Вирты. М., 1984.
- Лотман 1992 — *Лотман Ю. М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 76–89.
- IRVIN — интернет-ресурс — Интернет-ресурс IRVIN, доступ по адресу: <http://basekamp.com/about/events/irwin>, проверено 30.09.2018.
- NSK — интернет-ресурс — Интернет-ресурс NSK, доступ по адресу: <http://basekamp.com/about/events>, проверено 30.09.2018.
- Subotić 2011 — *Subotić I.* Zenitism / Futurism: Similarities and Differences // *International Yearbook of Futurism Studies. Vol. 1. Special Issue: Futurism in Eastern and Central Europe.* Berlin, 2011. P. 201–230.
- Zenit — интернет-ресурс — Интернет-ресурс Zenit, доступ по адресу: <http://zenitism.tumblr.com/post/58599685556/любомир-мищич-человек-и-искусство>, проверено 30.09.2018.

Nataliya Zlydneva (Moscow)

THE “BALKAN” CODE OF THE ART MESSAGE AND THE PROBLEM OF THE ADDRESSER

ABSTRACT: The article deals with the problem of the connection addressee-addresser in the art message typical for a specific model of communication in the Balkan area. On the base of various texts (prose of Miroslav Krleža, architecture of Bogdan Bogdanović, manifests and practices of artistic groups “Zenit” and “Neue Slowenische Kunst”) the article reveals the markers of local and regional (= Balkan) addressee as a permanent and dominant code in actualization of universal (= European) addresser. The essay concludes that according to the Balkan mode of communication the codes make a shift: the signs of “Self” and inner manifest themselves as intention to appropriate “Alien” and external.

KEY WORDS: visual art, Balkan Model of the World, communication, avant-garde, ‘Zenit’, Bogdanović, ‘Neue Slowenische Kunst’

NOTE ON THE AUTHOR: Doctor of Art history, head of the Department of History of Culture at the Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Science. Research in visual semiotics, structure of text, intermediality, avant-garde, culture of South Slavs. Email: natzlydneva@gmail.com

РЕЗЮМЕ: Статья посвящена проблеме соотношения адресант/адресат в художественном сообщении в связи со спецификой балканской модели коммуникации. На материале художественных текстов различного рода, жанра, времени (проза Мирослава Крлежи, архитектура Богдана Богдановича, манифесты и практика групп «Зенит» и Neue Slowenische Kunst и др.) рассматриваются маркеры локально-регионального (= «балканского») адресанта как устойчивого кода в процессе актуализации универсального (= «европейского») адресата. Делается вывод, что свойственная любому художественному сообщению установка на код в условиях БММ (балканской модели мира) обнаруживает значимое смещение: сигналы «своего» внутреннего выступают как интенция, направленная на присвоение внешнего и «чужого».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: изобразительное искусство, балканская модель мира, коммуникация, авангард, «Зенит», Богданович, «Новое Словенское Искусство»

Об авторе: доктор искусствоведения, заведующая Отделом истории культуры Института славяноведения РАН. Область научных интересов — визуальная семиотика, структура текста, интермедийность, авангард, культура южных славян. Email: natzlydneva@gmail.com

Л. И. Акимова (Москва)

РАЗГОВОРЫ В АФИНСКОМ НЕКРОПОЛЕ

Из всех голосов, дошедших до нас от древней Греции, возможно, самые впечатляющие и не забытые по сей день — это голоса аттических стел V–IV вв. до н. э. и связанные с ними разговоры в афинском некрополе (о стелах писали не только ученые, но и Гёте, и наши современники, люди культуры, такие как А. И. Солженицын, М. В. Юдина, О. А. Седакова). Известно около 4 тыс. рельефных стел (430–317 до н. э.) и около 10 тыс. эпитафий, — большой и сложный компендиум, в котором письменные эпитафии, по наблюдениям исследователей метрических надписей, почти никак не связаны с изображениями¹. Так, Христос Цагалис, автор монографии об аттических эпитафиях IV в. до н. э. (в его корпусе — 162 надписи), нашел только один случай совпадения изображения и слова: стела с о. Аморгос до срока умершего юноши, возраст которого удостоверен рельефом². Это явление загадочно и пока не объяснено, но мы обратимся к общей концепции проблемы «разговоров».

Греческие кладбища располагались за городскими воротами — знаменитый Керамик в западной части города находился за Дипилонскими и Священными воротами и прорезался рекой Эриданом, а также двумя дорогами — одна вела в Академию³, главнейший из трех афинских гимнасиев, а другая, Священная, — в Элевсин; от Священной дороги в эпоху классики ответвилась так называемая Улица Гробниц (*ὄδος τῶν τάφων*), шириной около 8 м, с богатыми погребениями и мраморными стелами (илл. 1). Ежедневно по этим дорогам перемещалось много народа, как путешественников и деловых людей, так и участников празднеств — раз

¹ Clairmont 1970. P. XVIII. P. 55; Tsagalis 2008. P. 55.

² Tsagalis 2008. P. 79.

³ Эта дорога была около 1500 м длиной и местами шириной свыше 30 м. См. Hurwit 2007. P. 35, Note 4.



Илл. 1. Афинский некрополь
Керамик. Улица Гробниц.

в четыре года из Афин в Элевсин отправлялось огромное количество новопосвящаемых в Великие мистерии. В связи с этим могилы воинов и выдающихся деятелей, погребавшихся вдоль дороги в Академию (Paus. I. 29), и богатые захоронения частных лиц на Улице Гробниц, часто производившиеся на огражденных семейных участках (periboloi)⁴, постоянно были объектом

внимания самих афинян и их многочисленных гостей.

Прохожий, с точки зрения умерших, — главный получатель информации и хранитель памяти⁵. Самые ранние надгробия (кон. VII — VI в. до н. э.) обращаются именно к нему, хотя, казалось бы, литературные примеры, такие как встреча Гильгамеша с Энкиду в шумеро-аккадском эпосе «О всё видавшем» (III тыс. до н. э. — «Скажи мне, друг мой...»⁶) или встреча Одиссея с душами мертвых в IX песни «Одиссеи»⁷, говорят о живых как инициаторах диалога. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что греческие примеры архаичнее. Они восходят к египетским стелам с обращением к прохожим, долженствующим дать им вещную жертву или произнести магическую формулу «хотп ди нисут» («благо, которое дает царь»): «О вы, кто живет и существует, кто любит жизнь и ненавидит смерть, проходя мимо этой моей могилы, дайте то, что в ваших руках, а если в ваших руках нет ничего, то изреките это устами своими: ‘Тысяча хлебов, тысяча пива, тысяча вещей всяких чистых для благочестивого Эниатефа, сына Эниатефа, сына Хуу’» (Первый Переходный период, последние столетия III тыс. до н. э.)⁸. Такая жертва необходима умершему-жрецу для восстановления жизненного цикла⁹.

⁴ Колобова 1961. С. 312 сл.; Humphreys 1980. P. 105f.; Stears 2000. P. 210f.

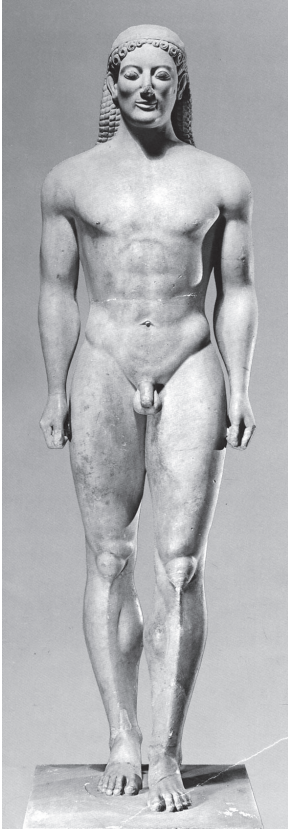
⁵ О роли прохожего в греческих надписях: Tueller 2008. S. 45; Tueller 2010. S. 51–54; Kauppinen 2015. P. 28–30, etc.

⁶ Эпос о Гильгамеше. Табл. XII. Перевод Н. Гумилева.

⁷ Od. XI.

⁸ См. Maspero 1893; Garnot 1937; Garnot 1938.

⁹ Вопрос о ритуальных взаимоотношениях мертвых и живых рассмотрен нами в работе: «Умерший и Прохожий в надгробиях классической Аттики: эволюция



Илл. 2. Статуя Креза.
Ок. 530 до н. э.
Афины, Национальный
археологический музей.

Греческие курорсы архаического времени (кон. VII — нач. V в. до н. э.) просят уже не еды и питья, а *плача*, как, например, юноша по имени Крез из Анависсоса в Аттике, ок. 530 до н. э.; хранится в Афинах (НАМ 3851) (илл. 2)¹⁰. На его базе начертано:

ΣΤΕΘΙ : ΚΑΙ ΟΙΚΤΙΡΟΝ ΚΡΟΙΣΟ
ΠΑΡΑ ΣΕΜΑ ΘΑΝΟΝΤΟΣ ΗΟΝ
ΠΟΤ' ΕΝΙ ΠΡΟΜΑΧΟΙΣ : ΟΛΕΣΕ
ΘΟΡΟΣ : ΑΡΕΣ

(«Остановись и оплачь Креза у могилы, умершего, которого однажды, сражавшегося в первых рядах, погубил жестокий Арес».)

Такие надписи зачитывались вслух¹¹, что составляло важную часть бытования памятника.

Плач — тоже жертва, равноценная самим похоронам¹². Этот ритуальный аспект претерпел радикальную реформу в VII в. до н. э., когда в некрополях перестали полагать в могилы погребальные дары, а выкладывали их в отдельные жертвенные каналы¹³. В эпоху классики, с окончанием строительства Парфенона, когда после полувекового молчания возобновился жанр надгробной скульптуры (ок. 430 до н. э.), наметился дальнейший отход мемориала от могилы: надгробия стали

мемориальной идеи» в сборнике, посвященном 100-летию со дня рождения Н. А. Дмитриевой (в печати, Институт искусствознания, Москва).

¹⁰ Boardman 1996. Pl. 107; К сожалению, на Керамике статуи курорсов найдены в единичных экземплярах и фрагментах.

¹¹ Agosti 2008. P. 198; Kauppinen 2015. P. 40, 54.

¹² Alexiou 1977. P. 6–7.

¹³ Garland 1985. P. 36; Georgoulaki 1996. P. 103. Note 33. Fig. 1.



Илл. 3. Стела Гегесо. Ок. 400 до н. э.
Афины, Национальный археологический музей.

(представляемое умозрительно) — метафора ее души, освобожденной от смертного тела. Кто она и как умерла? Это неважно — надпись говорит: «Гегесо, «(дочь) Проксена». В этом же периболе центр составляет высокая узкая стела с двумя розетками — знак собственности, на котором обозначены только мужские имена, называющие владельцев участка, и видно, что трое из них — «Корев, сын Клеидемида; Клеидемид, сын Короба; Корев, сын Клеидемида» — члены одной семьи

смещаться с места погребения к дороге, с целью лучшего восприятия мимо проходящими людьми¹⁴: эстетический и коммуникативный аспекты отодвинули на второй план сакральный.

Прохожий продолжал мыслиться жертвой, но уже в весьма сублимированной форме. Если в архаике надгробия ставились в основном родителями безвременно умершим детям (сыновьям)¹⁵, то ритуальная тема *mors immatura* в классике почти исчезает. На знаменитой стеле Гегесо¹⁶ в Афинах (НАМ 3624), ок. 400 до н. э. (илл. 3), умершая ушла в созерцание ожерелья, принесенного ей девушкой из гинекея. Обе молчат, но молчание их красноречиво. Жизнь Гегесо закончилась, вынужденное из шкатулки ожерелье

¹⁴ Stears 2000. P. 218.

¹⁵ Pemberton 1989. P. 48.

¹⁶ Boardman 1995. Pl. 151. Литература о памятнике огромна. Приведем две наиболее интересные статьи: Buschor 1911; Thimme 1964.

из дема Мелите. По всей видимости, Гегесо была женой первого Кореба, погребенного под владельческой стелой¹⁷. Напротив ее памятника в другом конце участка стоит стела с изображением лутрофора; надпись гласит, что погребен Клеидем, сын Клеидемида (возможно, внук Кореба и Гегесо), вряд ли ребенок, о чем пишет К. М. Колобова¹⁸, — скорее молодой человек, уже добившийся успехов в жизни: оставивший «гордость отцу» (и вечную скорбь — матери). Лутрофор — знак того, что он умер до брака¹⁹.

В эпоху классики распространяются женские надгробия, почти неизвестные в архаике, но любопытно, что надписи относятся в основном к мужчинам: если в V в. до н. э. одна женская эпитафия приходится на три мужских, то в IV в. в Афинах на каждые четыре эпитаграммы для мужчин приходится по три женских (обстоятельство, не имеющее аналогов в остальной Греции)²⁰. И всё же примечательно, что мужские памятники могут ограничиваться надписями, а на женских доминируют изображения. Гегесо связана как с семьей отца Проксена (имя на ее стеле), так и с семьей мужа Кореба (имя на владельческой стеле). Через три поколения участок приобрели владельцы из дема Эйтея; зримой же его владелицей осталась Гегесо. Вся эта информация, доносимая совокупно изображением и словом, создает картину жизни афинской семьи, от мужской части которой дошли в основном *имена* и сообщение об одной безвременной смерти (лутрофор и эпитафия), а от женской — *образ* (Гегесо). Внутренние разговоры погребенных на фамильном участке воспринимает прохожий, перерабатывая информацию и перемещаясь дальше.

Но в надписях умершие общаются и друг с другом. В уникальной эпитафии Телемаха, сына Спудократа из Флии²¹, умерший вдруг обращается к ранее погребенной матери: «Мама, моя могила справа от твоей, я и здесь не без твоего покровительства».

¹⁷ Очевидно, второго Клеидемида с владельческой стелы.

¹⁸ Колобова 1961. С. 319.

¹⁹ См. о символике сосуда для омовений новобрачных: Bergemann 1996. S. 149–190; Kaempf-Dimitriadou 2000. S. 72f.

²⁰ Tsagalis 2008. P. 184.

²¹ CEG 512; Tsagalis 2008. P. 175f.



Илл. 4. Из книги: A.Bruekner. Der Friedhof am Eridanos bei Hagia Triada zu Athen. Berlin, 1909.

На пересечении двух троп у начала Улицы Гробниц на высоком цоколе стоит почти квадратный участок Дексилея²² (илл. 4), с полукруглой задней стенкой и стелой конного победителя, повергающего врага²³. Устройство перибола необычно, а эпитафия²⁴, по общему признанию, уникальна. Это единственный случай упоминания в классических надписях дат рождения и смерти человека: «Дексилей, сын Лисания из Фोरрика, родился в архонтство Тейсандра (414 до н. э.), умер в архонтство Эвбулида (394 до н. э.), в Коринфе; один из 5 всадников».

Дексилею было 20 лет, он только что вышел из возраста эфебов (представлен в хламиде и петасе²⁵); погиб в начале лета в Коринфской войне — очевидно, в битве у реки Немей, впадающей в Коринфский залив. Это была внутригреческая война неслыханных масштабов — спартанцев и беотийцев с их союзниками (афиняне были в числе последних): свыше 20 000 человек с каждой стороны; спартанский лагерь потерял 1100 человек (сами спартанцы только восемь), а беотийский — 2800, среди павших был и Дексилей²⁶. Останки погибших, по греческому обряду,

²² Hurwit 2007. P. 38. Fig. 5.

²³ Стела (высота 1,86 м) была найдена в Дипилоне в 1863 г. in situ. Ныне хранится в Афинах, Музей Керамика. На Керамике представлена копия памятника, как и некоторых других известных.

²⁴ IG II² 6217.

²⁵ Петас и металлические детали надгробия утрачены.

²⁶ Diod. Sic. 14. 83; Xen. Hell. 4. 3. 1; Hurwit 2007. P. 35. Note 2.

были кремированы и доставлены в Афины в кипарисовых гробах (по одному на каждую филу, всего десять), после чего похоронены в Керамике на особом участке братских могил, так называемом Demosion Sema. Павших воинов государство хоронило за свой счет, с торжественными погребальными речами (*logos epitaphios*) и памятными стелами, увековечивавшими имена погибших. Примечательно, что Дексилей упомянут сразу на двух таких памятниках: на одном — для всех павших в Коринфе афинян и на втором — специально для всадников: кавалерия (*hippeis*) по отношению к пехоте (*hoplites*) была привилегированной частью войска. От второго надгробия сохранился монументальный анфемий изящной работы, с архитравом (шириной 2,24 м), на котором начертаны имена павших в Коринфе афинян²⁷.

Не менее удивительно изображение Дексилея: на частной стеле представлен сюжет государственных воинских надгробий²⁸: всадник в развевающемся плаще готов нанести смертельный удар поверженному ниц противнику. Это если не единственный, то крайне редкий случай в афинском некрополе. Рельеф с его ярким голубым фоном, крашеными деталями (красный, желтый, коричневый цвета), с металлическими атрибутами, был прекрасно виден с дороги, как и красные буквы надписи на белом фоне пентелийского мрамора. Парадоксальность ситуации обусловлена аттическим менталитетом: погибший за родину всегда предстает победителем, а не побежденным.

Стела Дексилея, таким образом, венчает кенотаф юноши. Под ней покоятся останки его отца, а под двумя другими стелами — могилы его сестры и брата, умерших десятки лет спустя²⁹; парапет при стеле был украшен фигурами двух сирен с лирами³⁰. Среди даров Дексилею в землю были положены пять краснофигурных ваз-ойнохой, одна из которых изображает бронзовых «Тираноубийц» Крития и Несиота (477/6

²⁷ Афины, НАМ. 754. Clairmont 1983. P. 212–214. No. 68b. Hurwit 2007. P. 37. Fig. 2–3.

²⁸ Ср. фрагмент стелы с изображением битвы воинов с памятника над братской могилой (полиандрионом), 394–393 до н. э. Афины, НАМ. No. 2744: Boardman 1995. P. 115. Fig. 12; Hurwit 2007. P. 38. Fig. 4.

²⁹ Hurwit 2007. P. 38.

³⁰ См. реконструкцию: Колобова 1961. С. 313.

до н. э.)³¹, — намек на героическую смерть юноши, ровесника Гармония³². То, что было скрыто внутри, могло быть неизвестным прохожим, но оно дает основание сомневаться в том, что в загадочной фразе «один из пяти всадников» кроется обида богатой семьи на власти: якобы Дексилея послали всадником на войну слишком рано (при тридцати тиранах брали даже 13-летних мальчиков). Отчетливо ощутима гордость родных за храброго юношу: пал с честью, в числе неких пяти избранных (группа для особых поручений?)³³, — под Коринфом погибло 11 афинских всадников, как это указано на государственной стеле (а всего на войне их, по Ксенофону, было 600³⁴).

Стела Дексилея в Керамике выделяется среди прочих вторжением в тихую частную сферу активного полисного начала. Обращает внимание нейтральный тон эпитафии — как будто говорят не родные, не семья, потерявшая одного из своих членов в начале расцвета его жизни, а некое высшее, безличное начало: город-государство.

Памятник Дексилея, при всей его оригинальности, демонстрирует способность афинских семей акцентировать внимание на особых моментах иконографии, стиля и сообщений мемориалов — они умели поворачиваться к «прохожим» именно своими неповторимыми, запоминающимися чертами. В частности, по наблюдениям Джеффри Харвита, участок Дексилея, отодвинутый от улицы на 4 м, обращенный в сторону Demosion Sema и поднятый на 5-метровую высоту над дорогой, не имея ни ступеней в цоколе, ни двери, выделялся своей изолированностью, замкнутостью, недоступностью³⁵.

На классических стелах нет указаний имен мастеров, как это было в эпоху архаики — скульптор Аристокл создал в Афинах стелу воина Аристиона, ок. 510 до н. э. (НАМ 29)³⁶, или скульптор Алксенор с о. Наксос изваял стелу мужчины из Орхомена в Беотии, ок. 490 до н. э. (Афины,

³¹ Hurwit 2007. P. 39–40. Fig. 7.

³² Hurwit 2007. P. 40.

³³ Hurwit 2007. P. 38–39.

³⁴ Xen. Hell. 4. 2. Афинская кавалерия начала формироваться в период Греко-персидских войн, насчитывая на раннем этапе 300 всадников. Затем число их было увеличено до 1000–1200.

³⁵ Hurwit 2007. P. 38.

³⁶ Boardman 1996. Pl. 235.

НАМ. 39)³⁷. Но мастера, ваятели — очень важная составная часть в этом полилоге. Ведь именно к ним обращались заказчики — родственники умершего, и от их мастерства зависело достойное воплощение идеи. Благодаря их таланту, фантазии и способности вживаться в ситуацию ухода возникали новые и модифицировались старые иконографические своды. Надгробия изготовлялись не только на заказ, но могли приобретаться в мастерских среди товара на продажу³⁸, а родственники выбирали подходящий сюжет — так, возможно, было и с эпитафиями³⁹. Но судя по большому числу первоклассных работ, явление не было повсеместным. Родственники могли и сами сочинять эпитафии⁴⁰ и, вероятно, даже высекать стелы — ведь в Афинах существовала длительная традиция таких занятий. Этим можно объяснить несоответствие отличных рельефов и грубых надписей или, напротив, изящных эпитафий и посредственных рельефов⁴¹.

Заказчики — тоже важнейшая составная информационного процесса. Ведь это они сообщали свои условия ваятелям, просили акцентировать те или иные черты в композиции: что-то выдвигать на первый план, что-то убирать на фон; предлагали варианты рельефов с определенным количеством фигур, с передачей особого настроения. Сейчас ситуацию трудно воссоздать, но некоторые эпитафии позволяют различить голоса заказчиков. Вот, например, загадочная эпитафия Белтисты, в которой первично, при неверной расшифровке голосов, слышалось неоправданное самовосхваление постановщика надгробия: «Я похоронил... и потому заслужил...»⁴²:

(I) Белтиста, дочь Номения, из Гераклеи.

(II) Я похоронила мою благочестивую мать с почтением, чтобы все видели,

И потому заслужила добрые слова и похвалу.

³⁷ Boardman 1996. Pl. 244.

³⁸ Некоторые исследователи склонны считать, что большинство стел приобреталось именно в готовом виде.

³⁹ См. о возможности существования готовых наборов эпитафий, т. н. *copy-books*: Clairmont 1970; Tsagalis 2008. P. 55.

⁴⁰ Tsagalis 2008. P. 54.

⁴¹ Tsagalis 2008. P. 55.

⁴² CEG 533; Tsagalis 2008. P. 164.

Эти слова говорит покойница, молодая девушка Белтиста, главным деянием своей жизни считающая достойное погребение родительницы. Вспоминаются слова Платона о том, что идеалом жизни афиняне считали богатство, здоровье, почет у горожан, достойное погребение родителей и по смерти — их самих⁴³. Тот, кто занимался погребением Белтисты, вложил в ее уста слова, с его точки зрения наиболее приличествующие для увековечения памяти девушки.

Или эпитафия Каллимаха⁴⁴:

(I) Каллимах.

(II) Это памятник Каллимаха для людей.

Привет вам, прохожие. Покинув свою родину, здесь я лежу,

Несчастный, не увидев моих дорогих родителей.

Очевидно, эти слова вложили в его уста упомянутые в эпитафии отец и мать, приехавшие в Афины хоронить безвременно ушедшего сына. Слово любви к ним — последняя воля умершего.

Исходящие от живых слова требовали от заказчиков и исполнителей проникновения в ситуацию смерти, и, хотя конкретика в изображениях и надписях греков почти целиком отсутствует, искреннее чувство очевидно. Перевоплощаясь в умершего, говоря и действуя от его имени, заказчики и исполнители (ваятели, сочинители эпиграмм и резчики) переживали каждый раз событие ухода человека в мир иной как собственную драму (а при них еще были жены, дети, родственники, которые вряд ли не вникали в процесс их работы и не следили за ее продвижением).

На этом фоне, где информаторы — заказчики и исполнители — выступают на стороне мертвых, основной реципиент информации, прохожий, представляет сторону живых. Он должен сохранять сообщаемое стелами и передавать информацию дальше — ныне здравствующим людям своего круга и потомкам, чтобы связь прошлого с будущим не пресекалась. Но прохожий — не механический хранитель памяти. Он, как говорилось, исходно умозрительная жертва, необходимая умершему для возвращения в новый жизненный круг. Зачем ему ходить на кладбище, рассматривать

⁴³ Plat. Hipp. Maj. 291d-e.

⁴⁴ Tsagalis 2008. P. 153.

стелы, читать имена, сопоставлять события и факты? Вероятно, затем же, зачем спускались в преисподнюю Гильгамеш и Одиссей. Ведь мир живых не остается неизменным, он постоянно изменяется, как и мир мертвых, который регулярно, с каждым уходящим, расширяется: там, в Аиде, обитает «самый многочисленный народ». Жизнь на земле — явление временное, всех ждет уход (постоянная тема эпитафий), и самая большая загадка бытия — твой собственный конец, тот день, *πετρομένον ἦμαρ*⁴⁵, когда прервется жизнь при свете солнца и придется уходить в мрачный *θάλαμος* Персефоны⁴⁶. Прохожий, давая символическую жертву каждому умершему, каждый раз частично умирает, приобщаясь к опыту смерти. По Э. Вермель, у греков нет понятия «умирать», есть только «темнеть»⁴⁷, то есть всё зависит от степени «помрачения». Не только на стелах умершие являются живыми, но и в эпитафиях они, по общему признанию, как бы не осознают своего особого статуса и продолжают быть «somehow alive»⁴⁸.

Из сказанного видно, что разговоры в афинском некрополе были весьма многоголосыми. Основной, изначальный диалог возникал между Умершим и Прохожим: первый требовал жертву для своего восстановления в жизненном цикле, а второй ее давал, что приводило к изменению (и в конечном счете к уравнению) статуса обоих: один получал импульс жизни, а другой — смерти. Стела как «говорящая вещь», начинающая диалог с Прохожим, со временем уступает место самому Умершему. Но уже в VI в. до н. э. ее голос начинает «нейтрализоваться» и выступать как бы от безличного повествователя, представителя Иного мира (ср. эпитафию Креза: «Остановись и оплачь...»), который в классическое время кодифицируется и временами выступает от лица полиса (ср. стелу Декселея).

Вместе с тем ситуация не так проста, как кажется на первый взгляд. Исследование эпитафий IV в. до н. э. показывает, что некрополь с его участками, гробницами и стелами мыслился лишь местом пребывания телесных останков человека, душа же уходила в обитель душ, именуемую в эпитафиях IV в. до н. э. «чертогом Персефоны». Принципиальный тезис был сформулирован уже Эсхилом в «Автоэпитафии»:

⁴⁵ Vermeule 1977. P. 7.

⁴⁶ Tsagalis 2008. P. 63, 86, 95f.

⁴⁷ Vermeule 1977. P. 25.

⁴⁸ Tsagalis 2008. P. 45. Note 111.

Евфорионова сына Эсхила афинского *костю*
 Кроет собою земля Гелы, богатой зерном.
Мужество помнят его Марафонская роща и племя
 Длинноволосых мидян, в битве узнавших его.

Если былая человеческая сущность распадается на два начала после смерти, живущие в двух разных локусах космоса, то с кем разговаривают прохожие в некрополе? С мертвыми телами без душ?

Нет, они беседуют с одушевленными и одухотворенными сущностями. Души отделяются от тел, по греческим поверьям, только по окончательном разложении последних (ср. обычай вторичного погребения в современной сельской Греции). Но они воплощаются в надгробиях, изваяниях, в начертанных на них именах. Памятник интегрирует в себе образ ушедшего — в идеальном, рафинированном виде. Он — как материализовавшийся эйдолон, призрак умершего, сохраняющий прижизненный облик, и разум, и чувство⁴⁹. К существованию «говорящих эйдолонов» афинян давно приучили трагики, где «призраки» широко фигурируют в весьма активных ролях⁵⁰. В изобразительном искусстве пока замечен только один, правда, очень выразительный случай: изображение на известном апулийском Кратере Медеи мастера Подземного мира (340–320 до н. э.), в Мюнхене⁵¹. В центральном наиске представлена сцена гибели Главки, ниже — убийство Медеей одного из ее сыновей и готовая для ее побега колесница, а у правого края посередине, на некоем странном объекте вроде «столба дыма», стоит отец «колхидской колдуньи», с подписью сверху: ΕΙΔΟΛΟΝ ΑΝΤΟΥ (призрак Ээта). Он облачен в пышный костюм иноземца и держится с пафосом трагических актеров — выдвигает правую руку вперед, явно с комментарием события.

Если архаические курсы действительно могли восприниматься воплощением эйдолонов умерших, равно как и одиночные изображения атлетов или воинов на ранних стелах, то в классических Афинах ситуация

⁴⁹ По аналогии с призраком Патрокла, явившимся во сне Ахиллу в «Илиаде» Гомера: II. XXIII. 65–105.

⁵⁰ Bardel 1984. P. 140–160; Aguirre 2009. P. 179–189.

⁵¹ Rebaudo 2013.

меняется. На упомянутой стеле Гегесо умершая показана как героиня, намного выше и величавее живой девушки, однако присутствие обеих в общем пространстве, участие в общем действе снимают прежнюю антитезу живого и мертвого. Их статусы уравниваются — чем дальше, тем больше, что приводит к странной, давно отмеченной черте аттических стел: *неотличимость* на многих из них живых и умерших.

Это явление в изобразительной сфере целиком соответствует эпиграфическим данным. Хотя в большинстве случаев в надписях говорит нейтральный повествователь, представляя исключительные добродетели умерших (σωφροσύνη, ἀρετή и др.), вынужденных покинуть белый свет, его «безличный» голос в IV в. до н. э. начинает сменяться голосом родственника (обычно мужа или жены), подтверждающим достоверность сообщения. И если на стелах поздней классики воцаряются семейные группы со сценой рукопожатий, то и в надписях уже не только прохожие шлют приветствие умершему при подходе к могиле (χαῖρε)⁵², но и он им отвечает тем же⁵³. Так, муж приходит на могилу жены⁵⁴:

«Здравствуй, могила Мелиты! Здесь покоится хорошая женщина.
Ты была лучшей из всех, отвечая любовью на любовь своего мужа
Онесима [...]
— Здравствуй и ты, дражайший из мужей, и люби моих (детей)».

Пожилый отец Андрон на стеле в Пирее встречает рукопожатием новоприбывшего в мир иной сына⁵⁵. Другой сын, уже упоминавшийся Телемах из Флии, рад тому, что его похоронили рядом с матерью, о чем он ее оповещает⁵⁶. В поздних случаях, как в надписи из Икониона в Ликаонии

⁵² Ср. обращение мужа к жене и ее ответ: GVI 1387; Clairmont 1970. No. 39.

⁵³ См. примеры: Kauppinen 2015. P. 54.

⁵⁴ SEG 530; Kauppinen 2015. P. 35–36 365–340 BC (Piraeus); Christian 2015. P. 173.

⁵⁵ Авторы исправили ранее неверное прочтение надписи (Clairmont 1970. P. 113–114. No. 36), в которой умерший отец Андрон, вместе с умершим сыном, встречает второго, новопреставленного; на деле сын только один: Kaldellis, López-Ruiz 2011.

⁵⁶ SEG 512; Tsagalis 2008. P. 175. В этой эпитафии необычно и завершение: «Гироклея, дочь Опсиада, из Эона». Предположительно это жена Телемаха, заказчица памятника.



Илл. 5. Надгробие Дамасистраты с «семейной сценой». Третья четверть IV в. до н. э. Афины, Национальный археологический музей.

рода «анкетные» данные, как, например, в эпитафии Менодора из Пантикапея I в.: родом из Синопы, мужчина 60 лет, воин, остались жена и дети, погиб от вражеской руки в бою⁵⁸. В совсем поздних греческих эпитафиях из антологий фигурируют уже и всяческие редкие или аномально-гротескные формы смерти⁵⁹.

II в., умершие приветствуют не только обратившегося к ним, но и всех людей вообще (*χαίρετε πάντες*)⁵⁷. Здесь уже достигнута новая грань коммуникации: народ Аида шлет приветствие преходящему миру земных людей.

Отличительная особенность классических аттических стел и их надписей — практически полное отсутствие той конкретики, которая прежде всего интересовала бы прохожего: откуда родом, кто отец, отчего умер, сколько прожил, была ли семья, остались ли дети, кто поставил надгробие? В них есть лишь отдельные указания или намеки, тогда как в последующем будут встречаться очень пространные ответы и даже своего

⁵⁷ GVI 1835; Kauppinen 2015. P. 83–84.

⁵⁸ GVI 1869; Kauppinen 2015. P. 71–72. Еще более пространна похожая на «допрос» диалогическая эпитафия Клавдия Харитона из Перинфа, II–III вв.: Kauppinen 2015. P. 111–112.

⁵⁹ Ср. Garson 1980.

Стертость грани между живыми и мертвыми в представлениях классических греков и есть наиболее интригующая черта их представлений о бытии. Информатор и получатель информации — отнюдь не строго фиксированные сущности; они меняются местами, их сферы взаимопресекаются, и они вместе доносят до нас одну общую мысль: смерть — величава и прекрасна (в отличие от геометрических и архаических концепций). В поздних «семейных группах» (илл. 5) люди отнюдь не показаны такими, «какими они были при жизни» (что склонны думать не только обычные созерцатели, но и некоторые опытные исследователи). Их образы очищены от всего суетного, мелкого, пустого и входят в новый мир памяти с благородством, любовью и состраданием. Так, Фидий в своем искусстве, оказавшем огромное влияние на создателей стел, «людей героизировал, героев обожествил, а богов наделил столь возвышенным духом, что даже прибавил этим нечто к существующей религии»⁶⁰. Такой стиль, такая пластическая концепция как нельзя более подходили поздней греческой классике с ее философией жизни: всё проходит, остается только $\mu\upsilon\eta\mu\eta\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ⁶¹.

ЛИТЕРАТУРА

- Колобова 1961 — *Колобова К. М.* Древний город Афины и его памятники. Л., ЛГУ, 1961.
- Agosti 2008 — *Agosti G.* Literariness in epigraphical poetry of late antiquity // K. Carvounis, R. L. Hunter (eds.). *Sign of Life? Studies in Later Greek Poetr.* Bendigo: Aureal, 2008. (Ramus 37, No. 102.)
- Aguirre 2009 — *Aguirre M.* Some ghostly appearances in Greece: Literary and artistic sources // *Gerión* 27, 2009. No. 1. P. 179–189.
- Alexiou 1974 — *Alexiou M.* Ritual lament in Greek tradition. Cambridge, 1974 (=Athens, 2002).
- Bardel 1984 — *Bardel R.* Eidōla in epic, tragedy and vase-painting // N. K. Rutter, B. A. Sparkes (eds.). *Word and Image in Ancient Greece.* Edinburgh, U. P., 1984. P. 140–160.

⁶⁰ Quintillianus. *Institutio oratoria* XII. 10. 9.

⁶¹ Об этой формуле: Tsagalis 2008. P. 127.

- Baumbach, Petrovic and Petrovic 2010 — Baumbach M. A., Petrovic A. and Petrovic I. (eds.). *Archaic and classical Greek epigram*. Cambridge, 2010.
- Bergemann 1996 — *Bergemann J.* Die sogenannte Loutrophoros: Grabmal für unverheiratete Tote? // *AM* 111, 1996. S. 149–190.
- Boardman 1995 — *Boardman J.* *Greek Sculpture. The Classical Period*. London, 1995.
- Boardman 1996 — *Boardman J.* *Greek Sculpture. The Archaic Period*. London, 1996.
- Buschor 1911 — *Buschor E.* Grabstele der Hegeso // E. Buschor, F. Willemsen, H. Diepolder. *Von griechischer Kunst: ausgewählte Schriften*. München, 1956. 145ff.
- CEG — *Hansen P. A.* *Carmina epigraphica Graeca Saeculorum VIII–V a. Chr.* Berlin, 1983.
- Christian 2015 — *Christian T.* *Gebildete Steine. Zur Rezeption literarischer Techniken in den Versinschriften seit dem Hellenismus*. Göttingen, 2015.
- Clairmont 1970 — *Clairmont C. W.* *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Mainz, 1970.
- Garland 1985 — *Garland R.* *The Greek Way of Death*. London, 1985.
- Garnot 1937 — *Garnot J. S. F.* L'appel aux vivants sous l'ancien Empire Égyptien // *Annuaire de l'École pratique des hautes études, année 47, 1937*. P. 91–95.
- Garnot 1938 — *Garnot J. S. F.* L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiennes // *Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire IX*, Cairo, Institut Français d'archéologie orientale, 1938.
- Garson 1980 — *Garson R. W.* Paradox in the Greek sepulchral epigram // *Arte Classica. Classical Association of South Africa. Vol. 23, 1980*. P. 110–114.
- Georgoulaki 1996 — *Georgoulaki E.* Religious and socio-political implications of mortuary evidence // *Kernos* 9, 1996. P. 95–120.
- GVI — *Peek W.* (Hrsg.). *Griechische Vers-Inschriften. Bd. I. Grab-Epigramme. Texte und Kommentäre*. Berlin, 1955.
- Humphreys 1980 — *Humphreys S. C.* Family tombs and tomb cult in ancient Athens: Tradition or traditionalism? // *JHS* 100, 1980. P. 96–126.
- Hurwit 2007 — *Hurwit J. M.* The Problem with dexileos: Heroic and other nudities in Greek art // *American Journal of Archaeology* 111, 2007. P. 35–60.
- Kaempf-Dimitriadou 2000 — *Kaempf-Dimitriadou S.* Aus einem attischen Grabperibolos: Die Marmorloutrophoros des Philon in Athen // *Antike Kunst*, 43 Jg., 2000. S. 70–85.
- IG II² 6217 — *Inscriptiones Graecae. Vol. III–III, edition minor*. Ed. J. Kirchner. Berlin, 1913–1940.
- Kaldellis, López-Ruiz 2011 — *Kaldellis A., López-Ruiz C.* A new reading of the Stele of Andron (IG II/III² 10665): Only one son died, not two // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 176, 2011. P. 57–59.

- Kauppinen 2015 — *Kauppinen S.* Dialogue Form in Greek Verse-Inscriptions with Some Non-Inscriptional Parallels. Diss. Helsinki, 2015.
- Maspero 1893 — *Maspero G.* Une formule des stèles funéraires de la XIIe dynastie // Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. P., 1893. Vol. 1. P. 1–34.
- Pemberton 1989 — *Pemberton E.* The *Dexiosis* on Attic gravestones // *Mediterranean Archaeology* 2, 1989. P. 45–50.
- Rebaudo 2013 — Rebaudo L. The Underworld painter and the Corinthian adventures of Medea. An interpretation of the crater in Munich // *Engramma*. La tradizione classica nella memoria occidentale, 109, settembre 2013 (http://www.egramma.it/eOS2/index.php?id_articolo=1380, проверено 14.09.2018).
- Stears 2000 — *Stears K.* Losing the picture: Change and continuity in Athenian grave monuments in the fourth and third centuries BC // N. K. Rutter, B. A. Sparkes (eds.). *Word and Image in Ancient Greece*. Edinburgh, 2000. P. 206–227.
- Thimme 1964 — Thimme J. Die Stele der Hegeso als Zeugnis der attischen Grabkultes // *Antike Kunst*, 7 Jrg. H. 1. 1964. S. 16–29.
- Tsagalis 2008 — *Tsagalis Chr.* Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams (Trends in Classics — Supplementary Volumes. Vol. I). Berlin, N. Y., 2008.
- Tueller 2008 — *Tueller M.A.* Look Who's Talking. Innovations in Voice and Identity in Hellenistic Epigram. Leuven, 2008.
- Tueller 2010 — *Tueller M.A.* The passer-by in archaic and classical epigram // M. A. Baumbach, A. Petrovic and I. Petrovic (eds.). *Archaic and Classical Greek Epigram*. Cambridge, 2010. P. 42–60.
- Vermeule 1981 — *Vermeule E.* Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry. Berkeley, U. of California Press, 1981.

Liudmila Akimova (Moscow)

CONVERSATIONS IN ATHENIAN CEMETERY

ABSTRACT: The author deals with the problem of communication between the living and the dead in Athenian (and more generally, Greek) Classical cemetery, observing the relief stelae as well as inscriptions. It appears to be many different voices in this polylogos coming first from the stele itself as a “speaking object” (and then from the deceased buried under it) and from a passer-by whom (s)he addresses, with the addition of the customer (relatives), the sculptor, the engraver of inscriptions and the neutral narrator. The living

and the dead in Late Classical Athens are interconnected in the same way as death and life are tied to each other in Greek spiritual views.

KEY-WORDS: cemetery, stele, epitaphy, passer-by, the living and the dead, eidolon

NOTE ON THE AUTHOR: Akimova Liudmila Ivanovna — leading research fellow of the Pushkin State Museum of Fine Arts, professor, doctor of arts. Email: liudmila.akimova@arts-museum.ru

РЕЗЮМЕ: В статье рассматривается проблема коммуникации между живыми и мертвыми в афинском некрополе времени классики на примере надгробных стел и их надписей. В «разговор» вовлечено много голосов, идущих сначала от самого памятника (затем — от умершего), вступающего в диалог с прохожим; к ним присоединяются голоса заказчика (родственников умершего), ваятеля, гравировщика надписи, нейтрального повествователя. Мертвые и живые связаны в Афинах прочными узами, как жизнь и смерть в представлениях о мире позднеклассических греков.

Ключевые слова: некрополь, стела, эпитафия, прохожий, живые и мертвые, эйдолон

Об авторе: Акимова Людмила Ивановна — ведущий научный сотрудник Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, доктор искусствоведения, профессор. Email: liudmila.akimova@arts-museum.ru

Дискуссия после доклада Л. И. Акимовой

Н. Н. Казанский: Интересно, что женские надгробия в греческой культуре существуют с архаического времени, о чем свидетельствует, например, стихотворная надпись Никандры. На фоне других надписей ее надгробие по качеству исполнения не хуже, чем мужские надписи архаического времени. Сами стелы, а также изображения на них, стандартные в классическое время, скорее всего, изготавливались как основа, которую потом заполняли текстом. В афинском музее Керамика представлена стандартная афинская стела, заполненная текстом на финикийском языке. Интересна эпитафия как жанр. С. Н. Шубинский в исследовании, озаглавленном «Кладбищенская литература», собрал тексты могильных

памятников, рассмотрев их как свидетельства о низовых жанрах русской литературы. Запоминающееся надгробие XVIII века — «О, ты, жестокая холера, какого ты сразила кавалера, измайловского унтер-офицера». Интересен диалог, в который вступает с проходящим памятник, выступающий в роли говорящего предмета, — надгробие приветствует путника, говоря ему *χαῖρε*. Прохожий не сам по себе хранитель памяти — память о погребенном возникает из диалога с надгробием.

И. А. СЕДАКОВА: Людмила Ивановна, есть ли какой-то перечень голосов, которые звучат во всем корпусе эпитафий? Например, вы цитировали «Мальчик, старик и собака». Может ли там быть голос животного?

Л. И. АКИМОВА: Голоса родственников на эпитафиях звучат только к концу IV века; в 317 году был издан закон против роскоши надгробий, и стали ставить только небольшие колонки-колумеллы с именами, без изображений и эпитафий. В диссертации С. Кууппинен «Dialogue Form in Greek Verse Inscriptions» (2015) представлены голоса родственников в довольно широкой гамме, но голоса животных там отсутствуют. Вероятно, они появляются только в раннем Риме. Об эпитафиях и стелах много работ, но направлены эти исследования исключительно в социальную сферу. Про слово *χαῖρε* сейчас существует такое убеждение, что оно писалось только на надгробиях рабов. Датско-Копенгагенская группа из пяти ученых сделала демографический сквозной анализ, по количеству населения в Афинах и Аттике. Вышло, что за вековой период существования классических стел на 100 тыс. населения приходится около 30 тыс. надгробий. Какой процент «жизней» отображен? Сложно сказать, потому что ряд персон может повторяться на семейных надгробиях, и сам факт принадлежности той или иной семье доказуем в небольшом числе случаев. Эволюция такова: сначала памятник обращается к прохожему, потом умерший, затем возникает их диалог, обрастающий к концу IV века до н. э. голосами «третьих» лиц. Интересно, что на семейных участках-периболах может быть похоронено три поколения семьи, но установлено только три стелы. Это значит, что семья выбирает, кому ставить памятник.

Н. Н. КАЗАНСКИЙ: В том числе склеп, семейный склеп, где хоронят не всех.

Л. Н. АКИМОВА: В эпоху геометрики и архаики существовала особая ситуация; члены семьи не погребались вместе, хотя периболы существовали.

Мужей высоких достоинств, которые практиковали *ἀρετή* в своей жизни, хоронили под общими курганами. Детей практически никогда до V века не включали в семейные могилы. А потом формировались периболы, где как бы собирались семьи. По изысканиям Д. Курц и Дж. Бордмен (*D. Kurtz, J. Boardman. Greek Burial Customs. L., 1971*), трудно судить, кого из членов семьи хоронили в периболах, а кого нет, и все ли члены семьи были здесь похоронены. В XIX веке, когда начались раскопки главных некрополей, статистика такого рода не велась. Если, например, семейный участок существовал 100 лет, а на его стелах только пять имен, то могло быть погребено и 20 человек, но это не значит, что они были из одной семьи и даже рода: участки покупались и продавались. Голоса живых и умерших на стелах различать сложно, потому что надгробия практически никак не коррелируют с надписями. Есть классический труд Кристофа Клермона «*Ch. Clairmont. Gravestone and Epigram*» (*Chr. Clairmont. Gravestone and Epigram. Mainz, 1970*), в котором автор утверждает, что надписи соотносятся с изображениями в крайне редких случаях. Есть стелы, заранее изготовленные на продажу. Известное надгробие богатой и знатной женщины Амфареты, которая держит на коленях ребенка (ок. 400 до н. э.), снабжено надписью: «Я держу любимое дитя моей дочери, как держала его, когда мы были живы и для нас светили лучи солнца. А теперь, мертвая, я держу его, также мертвого». Бабушка показана как молодая женщина. Но зачем покупать готовое, если богатая семья могла заказать себе первоклассный памятник, каковым и является эта стела? Похоже, что в эпитафии описывается иконография, но любопытно, что в ней (как и в других классических надписях) смерть предстает зеркальным отражением жизни. В греческих надгробиях нет стандартизации, хотя нет никаких портретов, никаких конкретных надписей, умершие всегда изображены живыми. О поздних семейных надгробиях Гёте в «Итальянском путешествии» писал, что люди в них «остались здесь, на земле, такими, какими были», но это не так: умершие показаны без присущих людям индивидуальных черт или слабостей. По Фукидиду, главный некрополь Афин Керамик — это самый прекрасный квартал, потому что в живом городе живут живые люди, со свойственными им страстями и пороками, а в идеальном — идеальные.

В. Я. Петрухин (Москва)

О БАЛКАНСКИХ МОТИВАХ В РУССКОМ ЛЕТОПИСАНИИ И МИНИАТЮРЕ (2): НАВЬЕ КОЛО

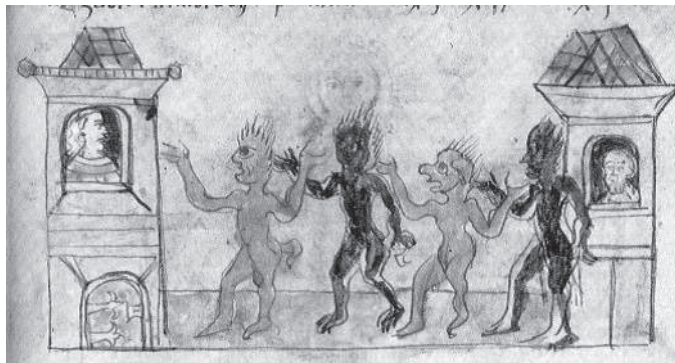
Статья продолжает исследование древнерусских иллюстраций летописного рассказа 1092 г. об эпидемии в Полоцке: миниатюра Радзивиловской летописи (л. 124: илл. 1; Петрухин 2015a), иллюстрирующая сообщение о появлении *днем* невидимых конных демонов, навий — носителей болезни, оставляющих отпечатки копыт на теле, напоминает о балканских *тодорцах* и схожих персонажах европейского (и даже *евразийского*) фольклора, наделенных конскими атрибутами («соседних» калушар и т. п. — Ginzburg 1991: 191; Агапкина 1999; Петрухин 2015). Замечу, что атрибутом самого св. Тодора был *белый конь*, как у демонов на миниатюре: сопровождающие Тодора мертвецы-оборотни являлись из преисподней и боялись дневного света (Цивьян 1999: 346). Это напрямую противоречит сюжету миниатюры — над демоническими всадниками светит солнце.



Илл. 1. Радзивиловская летопись (л. 124, низ).

В балканской традиции ряженые, иногда вооруженные мечами (палками — деревянными саблями: Арнаудов 1972: 154), как всадники на миниатюре, исполняли танцы, взявшись за руки, на Троицу — русальную неделю; нельзя было нарушать хоровод — расцепляться (Веселовский 1885: 2, 9–10). Все эти «игрища» были связаны с поминовением мертвых (в том числе в Тодоровскую субботу — на «лошадиную пасху»): ср. Веселовский 1885; КОО: 282, 299–300; Агапкина 1999; Kajkowski 2014: 156–157), выпечением хлеба в виде конских копыт и т. п. (КОО: 282; Агапкина 1999: 148).

На предшествующей миниатюре, в соответствии с летописным повествованием, представлен *ночной* «хоровод» (хоро/коло) бесов, где бесы шествуют, *не* сцепившись руками. «Бываше в ночи тутънь, станяше по улице, яко челоуѣци ришуци бѣси. Аще кто вылѣзаше ис хоромины, хотя видѣти, абье уязвень будяше невидимо от бѣсов язвоу, и с того умираху, и не смяху излазити ис хоромъ» (ПВЛ: 91). Ночные навьи были видимы полочанами, но выходившие из домов погибали от болезни; известны при этом балканские запреты покидать дом в день св. Тодора, даже зажигать свет в окнах (КОО: 299; Агапкина 1999: 147; Цивьян 1999: 346). На миниатюрах полочане изображены вышедшими из домов *днем*: они разглядывают демонических всадников; на ночных навий они смотрят из окон (илл. 2): ср. формулировку Т. В. Цивьян о «прорыве иного мира через окно» в балканской модели мира (Цивьян 1999: 330–337; ср. в общеславянской традиции — СД III: 534–539).



Илл. 2. Радзивилловская летопись (л. 124, верх).



Илл. 3. Радзивилловская летопись (л. 6 об.).

О. В. Белова обратила мое внимание на то, что на «ночной» миниатюре изображено не просто *навье*, а *навье коло, коло за мртве*, известное на Балканах (ср. Толстой 1995: 160; Ристески 2000; Агапкина 2011: 64–66). По миниатюре трудно сказать, движется ли коло навий в направлении, обратном принятому у живых, как в обрядовых танцах Македонии (Ристески 2000: 134–135): существенно, что македонские обычаи призваны были обратным ходом «затанцевать» эпидемию, вызванную нечистой силой.

На миниатюре позы бесовских навий (с поднятыми руками) выразительны и, на первый взгляд, соответствуют бесовским позам на других миниатюрах (л. 100 об.)¹. Бесы на приведенных миниатюрах различаются

¹ Схожая поза характеризует и различных персонажей летописи: с поднятыми вверх и разведенными руками изображается Святополк Окаянный, в том числе в издающей смрад могиле (л. 82 об.), однако сближение его с бесами (навями) было бы ошибочным — в такой позе изображен сам Владимир Святославич в крещальной купели (л. 62 об.).



Илл. 4. Похороны грешника. Из старообрядческого Сборника XVIII в.: Антонов, Майзульс 2013: 84, рис. 13.

по цвету — чередующимся светлomu (охра) и темному: Вяч. Вс. Иванов подчеркивал значимость этого различия в традициях древнерусского искусства (Иванов 1976: 278–279), но в отношении бесов оно имело значение множественности бесовских обличий (Антонов, Майзульс 2013: 25, 46, 82, 94 и др.). Характерны вместе с тем распространенные в Центральной Европе (славянском и австрийском ареалах) представления о *белых конях* — выходцах с того света: они оставляли отпечатки копыт (роняли подковы или не оставляли следов вообще, как загробная дружина св. Вацлава, если верить не вполне верифицируемым записям Й. В. Громанна — Громанн 2014: 27–30, 63).

Эти мотивы «объединяют» балканский ареал с восточноевропейским.

Танец *живых* содержит миниатюра Радзивиловской летописи, иллюстрирующая брачные «бесовские» игрища славян-язычников (л. 6 об., илл. 3), где партнерша отплясывает, спустя рукава; в руках у основного партнера — палка, которой он ударяет в бубен (барабан — ср. изображение беса «ударника», илл. 4; из старообрядческого Сборника XVIII в.: Антонов, Майзульс 2013: 84, рис. 13).

Балканский археологический материал позволяет усматривать отражение обычая *коло за мртве* в композиции на средневековом саркофаге из южной Далмации (Bihalji-Merin, Venac 1962, Pl. 14, илл. 5). Регистры, относящиеся к миру земному (с оленями) и миру небесному (с птицами),

напоминают о более известной в славянской археологии ярусной композиции, включающей *коло*. Это знаменитый Збручский идол, на котором пьедестал с четырехликим божеством окружает хоровод из двух мужских и двух женских фигур: это коло, очевидно, воплощает земной — человеческий мир. Танцы-хороводы окружали почитаемый объект во время календарных обрядов (Агапкина 2011: 58–59)². Изобразительные аналогии хороводу на идоле из Збруча давно указаны археологами, в частности в орнаменте на венчиках славянской посуды (ср. Гейштор 2014: 196; Kajkowsky 2014: 150–152). Впрочем, «орнаментальный» мотив хоровода едва ли не универсален, во всяком случае имеет евразийское распространение, если учесть знаменитые Ленские писаницы, где схематический хоровод сочетается с конскими сюжетами (илл. 6)³, в том числе битвой небесных всадников: солнце, освещающее битву,



Илл. 5. *Коло за мртве* на средневековом саркофаге из южной Далмации (Bihalji-Merin, Benac 1962, Plate 14).

² Центральные персонажи календарных игрищ, вроде Масленицы или Карнавала, подлежали уничтожению (сожжению, утоплению) по завершении праздника; иногда с таким завершением сравнивают судьбу Збручского идола, оказавшегося в реке Збруч, и даже киевского Перуна, низвергнутого в Днепр Владимиром при крещении Руси; игнорируется при этом монументальный характер самой скульптуры, не предназначенной для регулярного уничтожения.

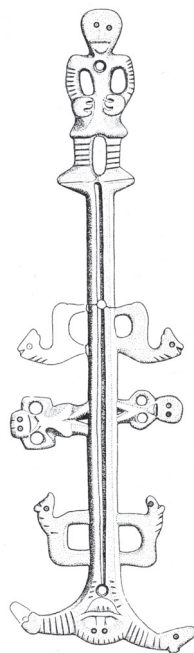
³ Не менее знамениты композиции со скал Кобыстана (Азербайджан), где лошадей «заменяют» другие копытные — быки (см. Формозов 1969: 32–43; ср. с. 239 — «хоровод» лучников из южной Родезии и др.). Ср. также центральноазиатские мотивы хоровода: Шер 1980: 117, рис. 45.



Илл. 6. Ленская писаница (Дэвлет 2005: 20, рис. 16: ср. рис. 21. 31, вклейка 32).

напоминает о сюжете древнерусской миниатюры (ср. Петрухин 1999)⁴. Следует сразу отметить, что композиция на скалах Лены явно разновременная, датируется в пределах от палеолита (!) до железного века, эпохи «всадничества» (см. Дэвлет 2005: 19 и сл.).

В собственно славянском материале, не менее тиражируемом, чем Збручский идол, изделием стала накладка ножен ножа из Старигарда (вагры), обнаруженная И. Габриэлем. «Навершием» накладки представляется подобоченившаяся фигура, поза которой напоминает позы известных в славянском и скандинавском мире антропоморфных мужских образов: к приведенным Габриэлем (Gabriel 1988: 185–187; Abb. 31, 5–6; 33, 5–6, илл. 7) можно добавить известные «мартыновские» фигурки, композиционно связанные с симметричными фигурками коней. Последнее немаловажно, ибо на накладке антропоморфные персонажи также композиционно связаны с симметричными коньками: по сторонам накладки симметрично помещены меньшие



Илл. 7. Накладка на ножны (Петрухин 2015: 135).

⁴ См. также о евразийском сюжете битвы: Ginzburg 1991.

по размеру антропоморфные фигурки, одна из которых повторяет подбоченившуюся позу «навершия», другой придана поза «оранты»/адорации (известная синхронным антропоморфным женским образам из Дании, Лейре и Польши, Кальдус, см. Петрухин 2015; Chudziak 2003: 123, Rys. 6c); «низ» накладки завершает маска, фланкированная конскими протонами.

В личине подбоченившейся фигурки Габриэль усматривает пустые глазницы, что в мифологии соотносится с воплощением мира мертвых (Gabriel 1988: 190) — значит, накладка воплощает «модель мира» славянского язычества: одна ее сторона относится к загробному миру, другая к миру живых. Для зрителя, не всматривавшегося в мелкие детали изображения, для чего накладка на ножны явно предназначена не была, демонстративней были позы антропоморфных фигурок: если поза «оранты» действительно характеризует женский персонаж, то перед нами не оппозиция мира живых и мертвых, а не менее характерная для архаических мифологических систем оппозиция мужского и женского начал с позами, присущими рассмотренным на других изображениях «танцорам»⁵. Эти позы, однако, также представляются универсальными в архаическом искусстве (Шер 1980: 32).

Напомню вместе с тем, что и на рассматриваемой накладке на ножны «танец» здесь, как и на Збручском идоле, связан с «лошадиной» темой. Замечу напоследок, что конская тема оказывается «сквозной» для славянских древностей вообще (Иванов, Топоров 1974; СД II: 590–594).

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1999 — Агапкина Т. А. О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и «нечистые» покойники в весеннем календаре славянских народов) // *Studia mythologica Slavica* 2, 1999. С. 145–160.
- Агапкина 2011 — Агапкина Т. А. Символика и обрядовые функции танца и хорова в традиционной культуре славян // *Славяноведение* 2, 2011. С. 56–70.

⁵ См. о космологической символике танца на Балканах: Цивьян 1999: 44, 143; о сакральной символике хорова в античной традиции — Лосев 1972.

- Антонов, Майзульс 2013 — *Антонов Д., Майзульс М.* Анатомия ада: путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013.
- Арнаулов 1972 — *Арнаулов М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1972.
- Веселовский 1885 — *Веселовский А. Н.* Генварские русалии и готские игры в Византии // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Т. ССХLI. С. 1–18.
- Гейштор 2014 — *Гейштор А.* Мифология славян / Пер. с польск. А. Шпирта. М., 2014.
- Громанн 2014 — Предания языческой старины западных славян / Автор-сост. Й. В. Громанн / Пер. Волхв Богумил. М., 2014.
- Дэвлет 2005 — *Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А.* Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М., 2005.
- Иванов 1976 — *Иванов Вяч. Вс.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // И. Е. Данилова (ред.). Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 268–287.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- КОО — *Токарев С. А.* (ред.) Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977.
- Лосев 1972 — *Лосев А. Ф.* Эстетика хороводов в «Законах» Платона // М. Е. Грабарь-Пассек и др. (ред.) Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского. М., 1972. С. 133–152.
- Петрухин 1999 — *Петрухин В. Я.* К истории некоторых изобразительных мотивов в искусстве Евразии: «небесная охота» и поединок героев // Я. А. Шер (ред.). Международная конференция по первобытному искусству: труды. Т. 1. Кемерово, 1999. С. 175–179.
- Петрухин 2015 — *Петрухин В. Я.* К проблеме изобразительных мотивов в славянском язычестве // Российская археология 4, 2015. С. 184–190.
- Петрухин 2015а — *Петрухин В. Я.* О балканских мотивах в русском летописании и миниатюре // М. М. Макарецев, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян (ред.). Балканский тезаурус: Начало. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы. М., 2015. С. 162–165.
- ПВЛ — Повесть временных лет / Подг. текста, пер., ст. и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, подг. М. Б. Свердлов. СПб., 1996.
- Радзивиловская летопись — М. В. Кукушкина (отв. ред.). Радзивиловская летопись. Факсимильное издание. СПб. — М., 1994.

- Ристески 2000 — *Ристески Љ*. Посмртно оро во традициите на балканските Словени // *Studia mythologica Slavica* 3, 2000. С. 133–148.
- СД — Этнолингвистический словарь «Славянские древности» / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. М., 1995.
- Формозов 1969 — *Формозов А. А.* Очерки по первобытному искусству. М., 1969.
- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира: исследование по структуре текста. М., 1999.
- Шер 1980 — *Шер Я. А.* Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.
- Bihalji-Merin, Benac 1962 — *Bihalji-Merin J., Benac A.* The Bogomils. London, 1962.
- Chudziak 2003 — *Chudziak W.* Wczesnośredniowieczne «importy» skandynawskie z Kałdusa pod Chełmнем на Pomorzu Wschodnim // *Słowiane i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*. Red. M. Dulnicz. Lublin — Warszawa, 2003. P. 117–131.
- Gabriel 1988 — *Gabriel I.* Hof- und Sakralkultur sowie Gebrauchs- und Handelsgut im Spiegel der Kleinfunde von Starigard / Oldenburg // *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 69, 1988. S. 103–291.
- Ginzburg 1991 — *Ginzburg C.* Ecstasies: Deciphering the Witch Sabbath. Chicago, 1991.
- Kajkowsky 2014 — *Kajkowsky K.* Ritual dance among western Slavs in early middle ages // *Cosmos* 30, 2014. P. 145–165.

V. Ya. Petrukhin (Moscow)

ON THE BALKANIC MOTIFS IN THE RUSSIAN CHRONICLE (2): NAVJE KOLO

ABSTRACT: Miniatures of Radziwiłł Chronicle demonstrate the demonic horsemen and the dance of the dead, defeating the citizens of Polotsk (Primary Russian Chronicle, 1092). The close parallels are known from the South Slavic (Balkan) tradition.

KEY WORDS: chronicles, demonology, dance, miniatures, horse worship

NOTE ON THE AUTHOR: Vladimir Yakovlevich Petrukhin, Doctor of History, chief research fellow in the Department Medieval History, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, professor of the National Research University Higher School of Economics. Email: vladimir.petrukhin@gmail.com

РЕЗЮМЕ: Миниатюры Радзивилловской летописи передают образы конных демонов и хоровод мертвецов (навье), поражающих жителей Полоцка во время эпидемии (Повесть временных лет, 1092 г.). Ближайшие параллели — тодорцы и навье коло — известны у балканских славян.

Ключевые слова: летописание, демонология, хоровод, миниатюры, культ коней

Об авторе: Владимир Яковлевич Петрухин, д. и. н., главный научный сотрудник Отдела истории средних веков Института славяноведения РАН, профессор НИУ ВШЭ. Email: vladimir.petrukhin@gmail.com

ДИСКУССИЯ ПОСЛЕ ДОКЛАДА В. Я. ПЕТРУХИНА

Н. Н. Казанский: Как вы относитесь к этимологии, которую поддержал замечательный индолог Борис Леонидович Огибенин в словаре, задуманном как дополнение к словарю Фасмера (Suppl. à: Dictionnaire étymologique de la langue russe / Max Vasmer. L'héritage du lexique indo-européen dans le vocabulaire russe Première série, а-Ящерица. Paris: Institut d'études slaves, 2016)? Б. Л. Огибенин поддерживает идею о связи навий с греческим обозначением корабля *ναῦς* и санскритским *पाण्ड*.

В. Я. Петрухин: Близкую этимологию предлагали Вячеслав Всеволодович Иванов и Владимир Николаевич Топоров. Наверное, так и есть, хотя для меня ладья — специфика морского народа, славяне были от этого далеки. Море — это препятствие для контактов, в то время как, наоборот, всё Средиземноморье и Балтика — это возможность контактов, а не препятствие для них. В славянской традиции такое есть, и представление о том, что надо пересечь речку, чтобы добраться до того света, тоже есть.

Н. Н. Казанский: А есть что-то связанное с ладьей и похоронным ритуалом?

В. Я. Петрухин: В моем материале это признак скандинавской традиции. У славян не встречал, чтобы колоду воспринимали как лодку. Но могли воспринимать. Домовину, говоря по-славянски, могли воспринимать как лодку, но это то, что должно остаться здесь, на месте.

О НОВЫХ ПУБЛИКАЦИЯХ

П. Ивич. «Сербский народ и его язык» (М., 2018)

Н. В. Котова. «Язык албанцев Украины в середине XX века. Тексты и словарь» (М., 2017)

С. М. Толстая: Несколько слов о книге, которая вышла у нас в институте. Это книга Павла Ивича «Сербский народ и его язык». Первое издание появилось в 1971 г. Книга охватывает историю сербскохорватского языка от переселения славян на Балканы и до середины XX века. Несмотря на изменение языковой ситуации на Балканах (например, нет уже термина «сербскохорватский язык»), книга не устарела ни в чем. В ней речь идет о едином пространстве сербскохорватского языка на диалектном уровне и об общих истоках обоих вариантов. В то же время это и этническая и этноязыковая история сербов. История книги необычна, потому что инициатором издания был Владимир Павлович Гудков — руководитель и воспитатель нескольких поколений сербистов, а идею осуществила его ученица Екатерина Ивановна Якушкина, сейчас она преподаватель кафедры славянской филологии МГУ. История перевода началась с того, что Екатерина Ивановна давала студентам читать и переводить отрывки книги для практики языка. Надо сказать, что язык Ивича очень отточенный и красивый. Студенты перевели всё за несколько лет, хотя потом Екатерина Ивановна, конечно, совершенствовала и редактировала перевод. Участие в издании приняли также Институт сербского языка в Белграде, МГУ и Институт славяноведения. Я надеюсь, что книга будет доступна нашим студентам, и это очень важно для подготовки славистов. Презентация книги в сербском посольстве прошла очень трогательно, выступали студенты, которые принимали участие в переводе. Разрешение на издание книги дал сын автора Александр Ивич (кстати, это совершенно замечательная семья — и Павле Ивич, и Милка Ивич были академиками Сербской академии наук и искусств и нескольких иностранных академий, и их сын Александр, математик, — тоже академик). Издание книги П. Ивича дает надежду, что и другие подобные книги будут переводиться на русский

язык, потому что в последние десятилетия подобных изданий почти нет и многие важные работы по славистике остаются неизвестными широкой русскоязычной читательской аудитории. Так, книга Милки Ивич «Правци у лингвистици» («Направления в лингвистике») переведена на десятки языков, она очень широко известна по всему миру, хотя была написана в 1960-е годы и с тех пор в языкознании появилось много новых направлений. У нас книги такого рода переводились очень плохо. Из самых важных переведена, пожалуй, только книга Радосава Бошковича (Р. Бошкович. Основы сравнительной грамматики славянских языков. Фонетика и словообразование. М.: Высшая школа, 1984). Это тоже классическая книга, на ней воспитывалось много аспирантов и студентов. Переведены, например, книги Л. Андрейчина (Л. Андрейчин. Грамматика болгарского языка. М., 1949), Т. Лер-Сплавинского (Т. Лер-Сплавинский. Польский язык. М., 1954), сборник статей Е. Куриловича (Е. Курилович. Очерки по лингвистике. М.: Изд. иностр. литературы, 1962) и немногие другие. Когда-то было издательство «Прогресс», которое имело план издания зарубежной научной литературы. Сейчас это всё, конечно, рухнуло, и многие очень важные работы по славистике остаются неизвестными нашему читателю. Однако потихоньку эта лакуна заполняется.

И. А. СЕДАКОВА: Несколько слов о книге «Язык албанцев Украины в середине XX века. Тексты и словарь». В издание вошли материалы экспедиций 1956–1957 годов, проведенных под руководством С. Б. Бернштейна. Книга впечатляет своим объемом, структурой и оформлением. Так, на обложку вынесен рисунок автора, Н. В. Котовой. Надо сказать, что этот жанр авторского рисунка в полевой работе почти исчез — сейчас есть разные технологии, сложная аппаратура и совсем простая, есть смартфоны, можно всё зафиксировать. А в те времена исследователи делали этнографические бытовые зарисовки цветными карандашами, которые брали с собой в экспедиции. Рисунки даются вклейкой в книге, и они интересны с точки зрения изучения локальной материальной культуры и их терминологического представления. Я ждала более шести лет, чтобы Надежда Васильевна завершила рукопись книги. Котова уже давно жила в Софии, после того как в 1985 г. она ушла с кафедры славянской филологии филологического факультета МГУ,

где проработала долгие годы. В Болгарии она уже не работала, была на пенсии. Каждый раз, когда я приезжала в Софию, я заходила к Надежде Васильевне, и она очень переживала, что никак не может отдать рукопись. В конце ноября 2014 г. я наконец получила файлы и распечатку практически уже сверстанной книги. Книга была сверстана в домашних условиях, в два столбика — это фирменный стиль Мирослава Янакиева и Н. В. Котовой, они применяли сложную диакритику, которую нужно изучить до чтения книги. Я сразу же подала книгу на грант и оповестила Надежду Васильевну. 30 января 2015 г. она скоропостижно ушла из жизни — как будто бы вместе с файлами «сдала» важную часть своей жизни и у нее просто остановилось сердце. Надежда Васильевна — талантливейший и трудолюбивый человек; и она, и Мирослав Янакиев работали очень много, и до сих пор многое из их исследований хранится в архивах. Конечно же, албанские говоры — это один из множества ее проектов.

Сначала я получила грант от Фонда фундаментальных лингвистических исследований, но вскоре в силу ряда обстоятельств он приостановил свою деятельность. На следующий год я подала заявку на издательский грант РФФИ, и проект поддержали.

Подготовка албанской части книги целиком легла на плечи А. В. Жугры и М. С. Морозовой. Может быть, Мария Сергеевна скажет пару слов о том, как шла работа. Всё-таки туда вошли тексты, записанные полвека назад, и с тех пор изменилось очень многое. Так, сотрудники издательства спрашивали меня, к чему там МТС и почему в МТС стоит трактор, ведь для молодежи сейчас МТС — мобильные телесистемы. Это еще раз подчеркивает ценность труда Надежды Васильевны Котовой, который законсервировал в себе определенный исторический срез не только языка, но и быта, культуры.

М. С. Морозова: Я была рада присоединиться к созданию этой книги. Я восхищаюсь Н. В. Котовой, потому что она сумела собрать материал и довести его до издания. Работать с материалами мне было несложно, потому что я несколько раз ездила в экспедиции в албанские села Украины и защитила диссертацию по их диалекту. В то же время для меня было неожиданным найти в этой книге много нового, поскольку, как оказалось, за 50 лет традиция достаточно изменилась, как и условия

работы. Правда, о том, что такое машинно-тракторная станция, я знала. Было очень непросто выполнять редакторскую работу над текстом, с автором которого уже нельзя списаться, и я особенно благодарна Альвине Венедиктовне Жугре, которая определила нашу политику — минимального вмешательства в текст. Важно было сохранить то, что создала Н. В. Котова. Корректурa была минимальной; кроме того, мы добавили некоторые специальные обозначения. И, конечно, огромное спасибо Ирине Александровне Седаковой за издательскую работу. Книга имеет высокую ценность, потому что у нас нет материалов о говоре албанцев Украины этого периода.

Для ЗАМЕТОК

Для ЗАМЕТОК

Для ЗАМЕТОК

Научное издание

Книга утверждена
на Ученом совете
Института славяноведения РАН

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ЦЛИ BALCANICA. 6

БАЛКАНСКИЙ ПОЛИЛОГ:
КОММУНИКАЦИЯ
В КУЛЬТУРНО-СЛОЖНЫХ
СООБЩЕСТВАХ.

ПАМЯТИ Вячеслава Всеволодовича Иванова

Редколлегия:

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

14,0 печ. л.
Тираж 100 экз.