

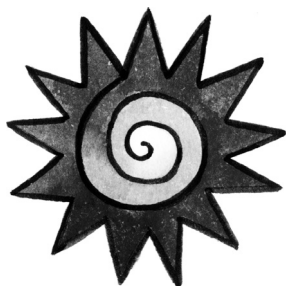
ВЗГЛЯД НА СЛАВЯНСКУЮ АКСИОЛОГИЮ

ВЗГЛЯД НА СЛАВЯНСКУЮ АКСИОЛОГИЮ



Институт славяноведения РАН

ВЗГЛЯД
НА СЛАВЯНСКУЮ
АКСИОЛОГИЮ



Москва, 2019

УДК 81-13
ББК 81-5(45)
В40

РЕКОМЕНДОВАНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ
ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
по проекту № 18-512-76003\19 в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018
(проект #472-LED-SW)

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

чл.-корр. РАН *А. Л. Топорков*, главный научный сотрудник ИМЛИ РАН
к.ф.н. *М. В. Ясинская*, научный сотрудник ИСл РАН

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

И. А. Седакова (отв. ред.), *М. Китанова*, *П. Женюх*

Взгляд на славянскую аксиологию / Отв. ред. И. А. Седакова,
В40 ред. М. Китанова, П. Женюх. — М.: Институт славяноведения РАН,
2019. — 268 с.

ISBN 978-5-7576-0428-2

DOI 10.31168/0428-2

В сборник вошли 15 научных статей, написанных учеными-филологами и историками из России, Болгарии и Словакии, в которых представлен многосторонний анализ аксиологических понятий и системы ценностей в ряде славянских традиций в разные исторические периоды. Для определения закономерностей динамики в изменении иерархии ценностей исследовались рукописные тексты религиозного содержания, народные лечебники, данные лексики и фразеологии, фольклора, обрядности, а также мемуаров и травелогов.

Издание будет интересно славистам, лингвистам, историкам и гуманитариям широкого профиля.

УДК 81-13
ББК 81-5(45)

На обложке использована эмблема, разработанная российскими исследователями в рамках гранта РФФИ № 18-512-76003\19 для сайта проекта www.slavicvalues.com и для публикаций.

ISBN 978-5-7576-0428-2
DOI 10.31168/0428-2

© Коллектив авторов, текст, 2019
© Институт славяноведения РАН, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. А. Седякова</i> (Москва), <i>М. Китанова</i> (София), <i>П. Женох</i> (Братислава). Предисловие	7
<i>Марияна Цибранска-Костова</i> (София). Святой и общество: конфликты и ценности («Житие святого Николая Нового Софийского» Матвея Грамматика, XVI в.)	9
<i>Елка Мирчева</i> (София). Ценные сведения по болгарской истории в житии малоизвестного святого и древнеболгарская литература	36
<i>Ваня Мичева</i> (София). Храбрость как ценность в древнеболгарских классических произведениях	49
<i>Любомир Габор</i> (Братислава). Отображение взаимосвязи некоторых веществ в фольклорных источниках	61
<i>Петер Женох</i> (Братислава). Отражение этнокультурных процессов в паралитургической духовной культуре церкви восточного обряда под Карпатами в XVIII в.	87
<i>Катарина Женохова</i> (Братислава). Названия болезней в кириллическом рукописном лечебнике XVIII века в системе ценностей	108
<i>Любомира Вильшинска</i> (Братислава). Монашеская жизнь на рубеже латинского и византийского славянства в перспективе его традиционных ценностей на примере литературного творчества Юрая Иоанникия Базиловича (Орден Святого Василия Великого) (1742–1821)	122
<i>Светлана Вашичкова</i> (Братислава). Традиционные христианские ценности и их отражение в гомилетической традиции Мукачевской епархии в XVII–XVIII вв.	141
<i>Мария Китанова</i> (София). Аксиологические аспекты некоторых моделей эвфемизации в болгарском языке и традиционной болгарской культуре	159

<i>Ирина Седакова</i> (Москва). Традиционные и нетрадиционные ценности русских и болгар: проблемы и методы исследования	169
<i>Калина Мичева-Пейчева</i> (София). Аксиологические аспекты концепта <i>любовь</i>	184
<i>Йоанна Кирилова</i> (София). Онтологические метафоры, концептуализирующие понятие «душа» как ценность в болгарских поговорках (в сопоставлении с понятиями «ум» и «сердце»)	196
<i>М. М. Валенцова</i> (Москва). Об аксиологии в народном календаре чехов и словаков	213
<i>Е. Н. Струганова</i> (Москва). Вода и огонь в болгарской культуре в свете аксиологии	232
<i>Н. С. Гусев</i> (Москва). Ретроспективная динамика ценностей и методика ее изучения (на примере «образования» в Болгарии в конце XIX — первой половине XX вв.)	246

CONTENTS

<i>Irina Sedakova</i> (Moscow), <i>Maria Kitanova</i> (Sofia), <i>Peter Žeňuch</i> (Bratislava). Foreword	7
<i>Mariyana Tsibranska-Kostova</i> (Sofia). The Saint and/in the society: conflicts and values (The life of St. Nicholas the New Martyr from Sofia, 16 th century)	9
<i>Elka Mirceva</i> (Sofia). The valuable information for the Bulgarian history in the vita of one less known Saint and the Old-Bulgarian literature	36
<i>Vanya Micheva</i> (Sofia). Bravery as a value in Old-Bulgarian classical literature	49
<i>Lubomír Gábor</i> (Bratislava). Image of the relationship of selected substances in folklore sources	61
<i>Peter Žeňuch</i> (Bratislava). Reflection of ethnocultural processes in paraliturgical spiritual culture of the Eastern Church under the Carpathians in the 18 th century	87
<i>Katarína Žeňuchová</i> (Bratislava). Disease Naming in the Cyrillic healing books from the 18 th century	108
<i>Lubomíra Wilšinská</i> (Bratislava). Monastic life at the interface of Latin and Byzantine Slavicity in the context of its traditional values: An example of literature written by Joannicius Georgius Basilovits OSBM (1742–1821)	122
<i>Svetlana Vašíčková</i> (Bratislava). Traditional values of the Carpathians and their reflection in the homiletic tradition of the Mukachevo Diocese in the XVII–XVIII Centuries	141
<i>Maria Kitanova</i> (Sofia). Axiological aspects of some models of euphimisation in Bulgarian language and traditional Bulgarian culture	159
<i>Irina Sedakova</i> (Moscow). Traditional and non-traditional values of the Russian and Bulgarian peoples: problems and methods of investigation	169

<i>Kalina Micheva-Peycheva</i> (Sofia). Axiological aspects of the concept “Love”	184
<i>Joanna Kirilova</i> (Sofia). Ontological metaphors conceptualizing the <i>soul</i> as a value in Bulgarian proverbs (in comparison with the concepts mind and heart)	196
<i>Marina Valentsova</i> (Moscow). On the axiology in Czech and Slovak Calendars	213
<i>Ekaterina Struganova</i> (Moscow). Water and fire in Bulgarian culture in the light of axiology	232
<i>Nikita Gusev</i> (Moscow). Retrospective dynamics of values and methods of its investigation (the case of education in Bulgaria at the end of XIX — first half of XX cc.)	246

ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда мы обдумывали тему, писали заявку на грант и соединяли три части (если считать по странам — русскую, болгарскую, словацкую) и по крайней мере пять направлений (если считать по областям гуманитарных наук и материалам), казалось, что у нас в проекте имеются лакуны и нестыковки. Объединить в одно логическое аксиологическое целое палеославиистику, историческую семантику, современную этнолингвистику и социолингвистику, историю было нелегко. Но именно на нахождение связей, аксиологических схождений и расхождений, хронологических переходов от ценности к антиценности, национальной специфики и направлен наш проект. Первый год работы, промежуточные результаты которого обсуждались в Софии на конференции «Взгляд на славянскую аксиологию», организованной проф. Марией Китановой в Институте болгарского языка им. профессора Любомира Андрейчина Болгарской академии наук, доказал правомерность наших подходов, подтвердил гипотезы и предоставил обширный материал для сравнительных изысканий.

Уже первые доклады и последовавшие за ними вопросы и обсуждения показали: практически всё, что исследует коллектив, можно соединить — семантически, семиотически, типологически или иным способом. Слово (концепт) переходит из одного памятника в другой; один материал порождает изучение другого. Так, письменный средневековый текст заставляет обратиться и к обычному праву, и к фольклору — благопожеланиям и проклятиям, — и к терминологии родства. Мы констатируем, таким образом, что ни одна ценность не существует изолированно и не является «простой»; она коррелирует с другими, образуя определенное аксиологическое поле, которое, в свою очередь, смыкается с другим аксиологическим полем. Если обратиться к историческому материалу, можно утверждать, что образование соотносится с грамотностью, школьным и церковным просвещением, развитием искусства (в частности, театра), престижностью профессий (учителя) и др.

Ценность образования, как и многие другие ценности, напрямую связана с экономической, историко-культурной обстановкой как страны, так и индивидуумов (не все могут себе позволить отдать ребенка в школу, поскольку нужны «рабочие руки», и т. д.).

При этом на разных уровнях выявляются очень серьезные различия, которые касаются иерархии ценностей, их динамики и национальной самобытности. Публикуемые в данном сборнике 15 статей участников российско-болгарско-словацкого гранта показывают аксиологические стыковки и нестыковки, которые обнаруживаются при анализе разного материала разных исторических эпох русской, болгарской и словацкой традиций. Работы демонстрируют, с одной стороны, «неустойчивость» и некоторую диффузность термина *ценности* и позволяют проследить, как сами ценности перетекают из текста в текст, из жанра в жанр, из одной эпохи в другую и т. д. (см., например, ценность «любовь» в религиозных текстах, фольклоре и современных языках). «Традиционные» ценности могут становиться «нетрадиционными», могут развиваться новые аксиологические установки, для которых при диахроническом анализе находят архаические соответствия. «Нетрадиционные» ценности более характерны для новых поколений, которые отрицают ценностные ориентиры старших, а также для общества в целом после коренных идеологических, религиозных и прочих изменений.

И. А. Седакова, М. Китанова, П. Женьюх

Марияна Цибранска-Костова (София)

СВЯТОЙ И ОБЩЕСТВО: КОНФЛИКТЫ И ЦЕННОСТИ
 («ЖИТИЕ СВЯТОГО НИКОЛАЯ НОВОГО СОФИЙСКОГО»
 МАТВЕЯ ГРАММАТИКА, XVI в.)¹

ВВЕДЕНИЕ

Софийские новомученики, принявшие смерть за отказ от ислама в первой половине XVI в., представляют собой религиозный и социокультурный феномен, ставший знаковым явлением и в книжности благодаря литературным произведениям, созданным в их честь. Это «Житие и Служба св. Георгия Нового Софийского» попа Пейо, «Житие св. Николая Нового Софийского» Матвея Грамматика, «Служба св. Николая Нового Софийского» инока Андрея (Кожухаров 1985; 2004) и «Похвальная беседа о софийских мучениках» неизвестного автора (Райкова 2010; Павлов 2005). Последние три сохранились только в рукописном сборнике 1564 г., № 1521 в Церковно-историческом и архивном институте Болгарской патриархии в Софии (Сырку 1901; Христова, Караджова, Икономова 1982: 99; Темелски 2000: 119–120; Буюклиева 2008: 51–52; Милтенова 2009; Иванова 2015; Цибранска-Костова, Билярски 2015). Эти пять разных в жанровом отношении литературных произведений создают корпус текстов для меморизации и поклонения, одновременно они являются ценным источником представлений о языковой картине мира балканского социума в эпоху османского владычества, с четко обозначенными пространственно-временными ориентирами. Особенно информативны в данном отношении два текста из всех упомянутых выше житий. Ценность сведений связана не только с потенциалом агиографического нарратива, но и с рядом других факторов: их авторы — очевидцы или участники событий, непосредственно знакомые с мучениками и даже являющиеся

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED-SW).

персонажами жития (поп Пейо и Матвей Грамматик). Отметим и так называемую демократизацию изобразительных приемов; выход за рамки жития с помощью синтеза житийного канона и исторически достоверных фактов; сильную эмоциональность и др. Примечательно, что оба софийских мученика названы таковыми по месту казни, ни один из них не был рожден в Софии и не является этническим болгаринном: Георгий, сожженный на костре 11.02.1515, родом из Кратово, а Николай, забитый камнями 17.05.1555, родился в греческой Янине (Фессалия)². Уже только этот факт определяет универсальный характер их подвига для всего православного населения на Балканах. Обретение святости через новомученичество — типичное балканское явление XVI в. — и перенесение Божьей благодати на Софию — факторы сакрализирующие: таким образом, город оказывается отражением небесного Иерусалима, а «небесные жители» и его покровители, т. е. святые, наделяют православных верующих духовной энергией и укрепляют общность вероисповедания. Иначе говоря, «послание святого» есть форма теолого-церковной пропаганды православия, а она всегда происходит в определенном месте (Zachariadou 1990: 55), в данном случае в сердце Румелии.

Среди названных произведений первое место по количеству информации о конкретной социальной среде и общественной атмосфере, в котором раскрывается превращение обычного человека в мученика за веру, занимает Житие Николая Софийского (далее — ЖНС). Оно представляет собой своеобразный исторический памятник эпохи и обязано этим своему автору — великому лампадарю св. церкви Сардикийской, известного нам как дьякон Матвей Грамматик (Райчинов 1983). Данная особенность вызывает пристальный интерес исследователей — они рассматривают отношения между мусульманами и христианами (Velinova 2012; Григорова 2013; Градева 1996; 2001), исламского суда (Градева 1999; Gradeva 2005), пребывания Николая в Валахии при дворе воеводы Мирчи V Чобанула (Ciobanu 1944; Nicolescu 1946) и др.

² О первом по хронологии мученике по имени Георгий — Георгии Старшем, родом из Софии, но погибшем в Адрианополе 26 марта 1437 г., упоминается в «Житии Георгия Нового Софийского» попа Пейо, несмотря на то, что его житие на славянском языке не сохранилось, есть только текст на греческом (Михайлов 1971; Zachariadou 1990: 61–62; Sokolov 2013: 372–376). Георгий Новейший родился в Софии, но и о нем нет самостоятельных текстов, изображения также отсутствуют. Он упоминается в других произведениях, включая Житие Николая Софийского (день памяти — 26 мая, год не установлен, примерно: между точно известными датами мученичества Георгия Нового Кратовского, 1515 г., и Николая Нового, 1555 г.; согласно одним ученикам — 1516–1517, согласно другим — 1530–1554; Калиганов 2000: 81–90).

В настоящей статье я остановлюсь на нескольких социальных кругах, имеющих отношение к будущему святому Николаю: на родовой и профессиональной общностях, на гражданском населении Софии и его двух основных конфессиональных общностях — христианской и мусульманской. Я прослежу за тем, как они коррелируют в повествовании посредством фигуры центрального героя жития и с помощью каких языковых средств воплощаются фрагменты повседневной жизни общества.

Матвей Грамматик рассматривает в хронологическом отношении мученичество Николая как своего рода венец подвига трех мучеников, пострадавших в Софии за веру Христову, что в символическом отношении сравнимо со святой Троицей. Ключевой концепт, идеологема «новый мученик Христов» — символический образ, однако он воплощается на фоне конкретных событий. Подвижничество святого происходит в определенном пространстве и времени, и перед тем как стать «гражданином небесного Иерусалима», Николай проживает жизнь земную. Языковые данные сосредоточены вокруг семантически значимых элементов, которые повторяют модель святости и создают узнаваемые черты.

НИКОЛАЙ И РОДОВАЯ ОБЩНОСТЬ

Семья героя — традиционная общность, обладающая в агиографии устойчивыми ценностями. Она полностью подчинена канону, требующему, чтобы соблюдался ряд необходимых условий для будущего развития героя жития:

▶ Родной город иже въ ѿстапи юаниниѣ словочеми гра³ — родина (рождение) и сад (садъ) для Николая; благословенное место, где от доброго растения может появиться росток (прозвѣщеніе) и вырасти в дръво добродѣльно насажденное, в другом месте финиѣ въ дворѣ вѣжи (50а). В принципе неизменные величины, константы в нарративе употребляются метафорично, с известной библейской образностью, чтобы обобщить называемый признак, как это происходит в случае с идеей возвращивания дерева и плода.

³ Примеры на древней кириллице восстановлены в старославянской форме, если они нормализуются как лексемы, и приводятся в оригинале, если это цитаты из текста. ЖНС — литературный памятник ресавизма без юсов, с использованием обоих еров, отражающий болгарский литературный язык своего времени. При точных иллюстративных примерах указывается лист единственного сохранившегося списка ЖНС в ЦИАИ 1521.

► Хорошее воспитание, которое родители, Мартин и Ефросиния, дали своему сыну, маркировано ключевыми словами *благочестие, боголюбие, богобоязненность, благоверие, благонравие* и др. Агиограф часто прибегает к использованию композитов с начальными элементами *благо-* и *бого-*, поскольку они объединяют самые главные качества в христианской парадигме ценностей. Воспитательный фактор — символическая омонимия между ребенком Николаем и его покровителем — Николаем Чудотворцем, который является также примером святости. Усердие в вере, любовь к ней, к Церкви и Священному Писанию сопровождают его переход от детства к юношеству *ѿ младѣи нокѣи* «с раннего возраста, с детских лет», *ѿ младѣа, от младѣнства въ юношѣу*. Трансформация одноплановая, прямолинейная и полностью принадлежит семантическому полю благочестия. Роль родителей выполнена, и они уходят с агиографической сцены.

Неизвестно, через сколько времени после их кончины Николай решает покинуть свой родной город. Он уже получил наследство, имеет профессию, но добровольно отказывается от этого. Так реализуется мотив странствия во Христе, т. е. наличия Божьей предопределенности пройти путь к своей Голгофе. Нет никакого вещего сна или предзнаменования, решение принимается внезапно. Именно в момент расставания возникает *родовая общность*, о которой до этого в Житии не упоминалось. Неясно, кто его самые близкие родственники, есть ли у него братья или сестры. Николай расстается с родственниками и знакомыми, которые до конца повествования будут именоваться обобщенно, нейтрально или экспрессивно, без конкретизации: *съродници, съроднѣна, знаемѣна, жжици, всѣ въздѣленнѣна малѣна и великѣна, любѣимѣна*, в другом месте *любѣвнѣна* (93а), т. е. любимые сердцу, и даже использование апеллиатива *вратии, вратиа*, вероятно всего, служит для обозначения единоверцев, единомышленников-христиан, а не кровных родственников. В этом социальном круге любовь светская, мирская (*жзѣ любѣвнѣна*), и она должна быть принесена в жертву ради любви божественной. Общность — это только фон, чтобы подчеркнуть исключительность героя, который не «от мира сего», а его личность не исчерпывается одними родовыми ценностями. Родовая общность — закрытое пространство, в нем Николай не может жить, подобно остальным, так как он должен проявить себя в подвиге. Разрыв с кровными узами — парадигматический элемент в христианской аксиологической системе, и поэтому духовные связи оттесняют биологические на второй план.

Николай обзаводится новой семьей на новом месте жительства, в Софии. Это закономерный момент в повествовании, поскольку ему предстоит реализовать модель мученичества, а она (в отличие от отшельничества и монашества) связана не просто с возможностью брачного союза, а с его необходимостью.

Граждане Софии, и особенно благородные христиане, подталкивают его к чьстнѣи бракъ — что служит проявлением христолюбия и преградой для греха, названного метафорично трижды сплетенной, триплетенной змеей. Брак героя также является элементом парадигмы христианской системы ценностей, регламентированным Святым писанием и канонами. Николай обладает смирением и чувством ответственности перед общностью. Однако интересны его доводы относительно нежелания связывать себя с пленом светской жизни, он предпочитает странствовать во Христе, поэтому и покинул отечество, родную землю и может сделать это снова. Вельможи, со своей стороны, напоминают ему о регламентациях канонического права, доказывающих священный характер христианского брака. Возникает оппозиция ценностей, не перерастающая в конфликт, ибо аргументы обеих сторон находятся в рамках христианской модели. Николай женится, а место женщины в семейной паре характеризуется статусными лексемами съпръжница, подроуга, съжительница, соответственно съпрзовати с закономъ бракомъ, чьстнѣи брака съпржение (главная семема для оков, связей, соединений, упряжки). Семейная общность, однако, созданная однажды, в статусном отношении одноплановая. Она бегло описывается как долгий период благодетельной жизни, пока однажды на утренней заре Николай снова не отказывается от нее по своей воле и без видимых внешних причин. Следовательно, в отношении к семье налицо повторяющийся элемент отделения, ухода, периодического разрыва со связями и оковами. Так называемое странничество героя есть искание, непрерывный путь исполнения предопределенного. На этот раз традиционные семейные ценности остаются на заднем плане. В своей скорби супруга и круг друзей так ничего и не узнают о нем, а идея разлуки воплощается двумя разговорными фразеологизмами съкри се ѿ очю ихъ, въ тоужихъ съкрити се (76б). Глагол съкрити с обозначает не бегство, а попытку движения внутрь себя, познание самого себя, выход из ранее сыгранной социальной роли, чтобы найти новую в неизвестной общности. Проще всего осуществить подобное в другом месте, а именно за границей. Поэтому теперь странствие приводит Николая за Дунай, названного в тексте великаго Искра,

вистрина (76а), ко двору воеводы Мирчи Чобанула. У меня будет повод далее еще раз вернуться к этому эпизоду из жизни героя. Здесь же важно заметить, что родовая общность становится определяющим моментом и катализатором его решений. Наблюдая несправедливые, бесчестные деяния в Валахии, Николай испытывает угрызения совести, что искал Христа, а нашел зло. В данном фрагменте очевидна несобственно-прямая речь героя. Он думает и говорит *въ оуме своемъ*; задает себе риторические вопросы с конструкцией *сих ли ради*, т. е. *ради этого ли*, корит себя за то, что оставил *отъчство, земля, жена, чедд и любьзныа съжителна*. Правдивость изображения объясняется демократизацией языка и конкретными знаками концепта *родное*, которые расположены в определенной иерархии. Родина, жена и дети, впервые упоминающиеся одновременно, — проявление не только народной идиоматики, а осознанный выбор, решение вернуться к предыдущему состоянию, к истине и добру. Более того, когда в Валахии по своим делам оказываются жители Софии и случайно встречают героя, в первый раз родовая общность называется в целом от *домашних*; возвращение к ней названо *въ своа възвращает се, въ своа си* (92б). Номинанты высокого стиля уступают место разговорным. Герой объясняет мотивы своего странствия следующим образом: *ѿ лица грѣ моихъ оуگونهзочѣти въсхотѣхъ; страннь потыцах се быти* (79б). Последующие события возвращают Николая в Сардикийский город к его предыдущему этапу существования и *оцетавъ прѣжњи съдръжаше*. С родовой общностью связана огромная человеческая трагедия героя — потеря двоих детей. Лишь здесь мы видим его в роли родителя *йже оубо двѣма ѿтрочѣтома рѣдитель въ* (93б). Испытание — путь к совершенству, в нем нет места унынию. О мирских делах сам агиограф говорит народными фразеологизмами и прибегает к библейской идиоматике, ср.: *не прострѣ рѣцѣ къ влѣсѣмъ глѣвнимъ* (ср. *рвать на себе волосы* в отрицательной конструкции, т. е. герой не впал в отчаяние, 94а) и фразу, произнесенную героем: *Гь да, гь възѣтъ* — Господь дает, Господь берет.

Самый близкий социальный круг (родных и друзей) снова возникает в центральном событии фабулы — обрезании Николая мусульманами путем обмана — и последствиях этого действия. Автор изображает две реакции — супруги и близких Николая. Супруга показана лишь как единомышленница-христианка, которая разделяет страдание, позор и горе своего мужа. В ее уста агиограф даже вкладывает слова о всеобщем поругании Христовой веры, цитаты из речей пророков Исаии и Иеремии, которые вряд ли могли быть известны простой женщине. Но цель в том,

чтобы самый близкий человек задал тон грядущей духовной поддержке подвига, победы всей христианской общности над неправдой, совершенной в отношении христианина. Поругание произошло в публичном месте, следовательно, оно публично известно. Поэтому плач, символ страдания и покаяния, принадлежит не только супруге, но, как было сказано, *ѿ всѣхъ сръбнѣиць и вратѣи, ѿ просто рещи вѣсехъ православноѣ ѿже въ градѣ томъ* (108а). Это новая иерархия, приводящая к слиянию родовой и семейной общностей в обобщающую — религиозную. Николай пребывает в *тайном посте и покаянии* 12 месяцев, чтобы искупить лично для самого себя свое грехопадение, которое произошло из-за его минутного невнимания и слабости рода человеческого в целом. Два момента заслуживают особенного толкования:

▶ Поведение общества по отношению к Николаю становится амбивалентным. Во время покаяния родственники и братья укоряют его, что он не посещает церковь, потому что никто не знает о том, что он выбрал для себя нравственное испытание через канонический способ ухода от людей. Это добровольный индивидуальный выбор, а не обычная практика в общении грешника с духовным наставником, по крайней мере в тексте ничего не говорится о данном вопросе. Экспрессия изречения ясно выражает приговор: *ѿ сръбнѣиць възненавиденюу, и ѿ вратѣи гноушаемоу* (120а). Обнаруживается, в частности, его отсутствие на службе на Пасху и затем на Вознесение Господне, когда он дома молится один въ тайне перед Иисусом, но отправляет со своей женой дар для церкви. Супруга, названная немощной, глубоко страдает из-за взаимоотношений супруга и общества. Она одновременно подчиняется, сопереживает Николаю, но и поддерживает упреки в его адрес.

▶ Супруга играет важную роль в отношениях Николая с мусульманами. Османский наставник, который встречается с Николаем, чтобы проверить, как он преуспел в новой вере за прошедший год, полагая, что тот на самом деле принял ислам, четко ставит перед ним законное условие: или супруга должна разделить новую веру своего мужа, или ее необходимо прогнать как неверную. На практике оформляется не личностный конфликт, а социально-правовой, и законный брак рассматривается как юридический факт, но с точки зрения разных конфессий. То, что законно для османского вельможи, незаконно для христианина Николая и равносильно вероотступничеству. А. Наумов использует элемент фавулы именно этого жития, чтобы показать подчиненную роль семьи в агиографическом нарративе, а также подчеркнуть, что пробле-

ма брака — часть общественного религиозного конфликта в Софии (Наумов 2013). Я бы даже сказала, что это своеобразное начало его эскалации и глубокое содержательное обоснование.

До конца жития родовая общность не получит новых, ранее не упоминавшихся функций, о супруге же упоминаний больше не будет, несмотря на то, какие испытания ждут ее мужа. Хотя иерархия ценностей четко обозначена в Евангелии (любовь к Христу важнее любви к родителям и детям — Мф. 10:37), в Житии есть ряд ситуаций, которые позволяют выйти за рамки канона и увидеть повседневную жизнь православных в Османской империи. На момент наибольшего испытания для святого родовое начало интегрируется в самую мощную и важную общность — разнородную вероисповедную общность православных христиан Софии, которым адресованы послания произведения.

Николай и профессиональная общность

Исключая Георгия Новейшего, остальные софийские мученики характеризуются не только физической красотой, но и особенным мастерством в ремесле, которым владеют, поэтому они привлекают внимание местных мусульман как из соответствующей профессиональной общности, так и из более широкой, городской среды. Самый первый известный софийский мученик, погибший в Адрианополе, — Георгий Старший, или Средецкий, был военным (στρατιώτης — Михайлов 1971: 405); уроженец Крагово Георгий Новый Софийский был ювелиром и владел хытросъ коузническая; златокоузничествомъ добро искоусны (59а в ЦИАИ 1521). Николай Новый Софийский — сапожник. В Житии Матвея Грамматика обувное дело описывается так: роукоудѣлю же прилежааше. и ѿтоудочу потребнаа изъвитьчествовавши и трѣбуюющими по силѣ роукоу помѡци простираѣ бѣше. оусмѡшьвьчество во' аплкое дѣло. хоудого и разумно ѡкоже рѣчи доврѣ изъвикъ (51а); понѣже оубѡ въ прѣвреченни оугровлахѣ земли. не имѣаше оусмѡшьвьческаго хытро съложенѣа искоусное (76б). Данное ремесло считалось престижным, по традиции древнеболгарской книжности его называют общим термином хъдожество, а также хытросъложение. Об иноверцах-ремесленниках той же профессии, которые завидовали усмотрцу Николаю и хотели научиться у него мастерству, говорится, что они съхоудожни емоу вѣахоу (98а). К примерам из ЖНС, в том же сборнике ЦИАИ 1521, в одной из бесед Иоанна Златоуста, на листе 272а, дана аналогия между ремеслом Николая Софийского и апостола Павла: ѣдинъ вѣ ѡсмотворьць. ѡ кождѣ оупражнѣе се, павль. чтоже оусмьшиющаго хоудѣише.

Подчеркнутые лексемы обозначают выделку кожи и готовых сшитых изделий из обработанной кожи. Безусловно, поражает факт того, что обозначение этого ремесла как апостольского дела приобретает дополнительную коннотацию в духе агиографической традиции: новомученики за веру уподобляются раннехристианским мученикам, обнаруживаются аналогии не только в однотипной схеме конструирования страдальческого подвига, но и в общих бытовых деталях. Такой деталью является ремесло апостола Павла, связанное с обработкой кожи, как и у Николая.

Профессиональный статус углубляет отношения *герой — общность* в нескольких направлениях. Во-первых, несмотря на то, что Николай освоил ремесло еще в Янине, только в Софии рождалась проявилось как идентифицирующий, легитимирующий социальный фактор. Оно стало поводом для того, чтобы подчеркнуть нравственные качества Николая. Сапожник сохраняет апостольскую парадигму труда — достойный заработок, скромное удовлетворение потребностей и забота о ближнем: «и трудимся, *работая своими руками*. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим» (1Кор.4:12). Он живет скромно, вопреки высокому социальному статусу и не стремится к большим богатствам. Профессиональное бытование героя в широком социальном контексте исследовала О. Григорова (Григорова 2013). Она выделила следующие важные аспекты: ремесло — искусство и дар свыше; труд — бегство от греха; искусный ремесленник — пример для подражания и социальной реализации. Отсюда проистекает достоверность формального, а по сути глубоко мотивированного повода для религиозного столкновения. Выдающиеся, заявившие о себе, самые видные представители *другого* мира — мишень исламской пропаганды. Зависть к Николаю не просто отрицательное человеческое качество, она не личностная, ибо обусловлена социально. Одно профессиональное объединение хочет заполучить себе самого достойного, вожака, лидера *других* и сделать его *своим*. Житийное повествование подкреплено историческими доказательствами. Вот только два факта. В турецких реестрах обувных мастеров Софии XVI в. есть сапожник по имени Николай Маринов (Темелски 2000: 15–16; Velipova 2012: 200). Кроме того, согласно официальным реестрам шариатских судов, в XVII–XVIII вв. в Софии существуют цеховые объединения ремесленников (руфети), среди которых кожевенный цех (болг. *кожухарски еснаф*), «кюрчиан» (в него входили только райяты); цех сапожников (болг. *кондурджийски еснаф*), «дикид-

жиан» (там работали болгары и турки) и цех мастеров обуви из мягкой кожи или ткани (болг. *папукчийство*, изготовление папуков, особого вида обуви. — *Примеч. пер.*), «папукчиан» (ремесленники — болгары и турки) (Цибранска-Костова 2016 и указанная там библиография).

К XVI в. относятся первые письменные номинации по профессиональному признаку, зафиксированные в славянских источниках — синодиках и рукописях. Можно встретить ряд личных имен, где на втором месте будет указано прозвище в соответствии с занятием или ремеслом: *Иванъ Доганѣа, Никола Текиѣа, Стоичо Бостанѣа, Лазаръ Чивѣа, Кръсто Терѣа* и др. (Цибранска-Костова 2015). Номинационная система отражает экономический расцвет в Софии и Софийском регионе скотоводства (особенно овцеводства), кузнечного дела, металлургии, скорнячества, ювелирного дела, ткачества и портняжного дела, производства шаяка (абы) для обмундирования турецких солдат и др. Таким образом, профессиональное общение между христианами и мусульманами в цехах — важное социальное взаимодействие, варьирующееся от мирного совместного существования до исторического религиозного конфликта.

Значимым моментом в реализации святого в обществе было его пребывание в Валахии. Этот эпизод изобилует исторической информацией, поэтому, как правило, в рамках концепта святости он не рассматривается. На первый взгляд, он чересчур светский, ненужный в мученической линии рассказа, более важный для румынской и балканской истории. О нем можно было бы упомянуть вкратце, но всё же за многообразием скрываются важные послания.

Начнем с того, что Николай не просто занимается ремеслом при дворе валашского воеводы, где нет столь хороших сапожников, как он. Герой пересекает границу Османской империи и попадает в христианское государство, хоть и вассальное султану. Впервые в фабуле жития внешние для жизни героя события рассматриваются как исторические взаимоотношения христиан — мусульман, а он, как уже говорилось, их зритель и невольный участник. Соответствующую лексику, характеризующую иноверцев, я рассмотрю в следующем параграфе. Здесь же отмечу, что историческая макрорамка — причина появления в повествовании административно-управленческих и дворцовых реалий. Примеры: *връзоходьць, воевода* — о владшских владетелях, еще *господарь, владзька земли, вон, вонска, дворъ, дръжава, краль, наемьникъ* по отношению к Мирче Чобанулу, *полатъи, прѣстоъл цѣвърьскъи*. Автор называет форму государ-

ственного управления в Валахии, которая стала вассальной еще во времена Мехмеда I (1413–1421): *пѣдѣнію > подѣ даньѣ, даниѣ* 81а, — вассальство, о котором говорится *и ѿтѣли дѣже и до днѣ иже въ нѣи жителѣ оустѣви тѣковѣ сѣхрѣнѣють ѿ прѣдѣдѣ* (81а). Отказ Раду Калугера (1536–1546) от права на престол назван композитом *скѣптрѣѡставляють дръжавы* (84б), т. е. обозначается через предметную символику власти. Смысл подобного описания в том, чтобы напомнить о христианской царской власти, потерянной для многих христианских народов Османской империи, но не утраченной и подверженной изменениям именно в угровлашских землях. Смена власти представлена как оппозиция идеального владетеля и его антипода, ставшего наемником османов благодаря установлению с ними родства, клеветничеству и алчности. Подвиг Николая разворачивается на таком историческом фоне, где даже государь предает веру, а он, обыкновенный сапожник, сохранит ее ценой собственной жизни.

Второй значимый момент — насильственная военная служба, которую несет Николай. Он вынужден подчиниться суверену и присоединиться к *воинскою ликѡстоѣние*, «военной гвардии» (СБЛ 1986: 326). Принудительная и временная смена социального бытования будущего мученика обычно рассматривается как предзнаменование его причисления к небесному войску, ангельскому чину, кроме того, композита *ликѡстоѣние* в ЖНС относится к церковной иерархии, церкви Христовой. Эта смена объясняет глубокую внутреннюю драму героя. Николай *добрѡпослушнѣ* и подчиняется суверену не волею. Вторичный конфликт здесь заключается в исполнении царской воли, поскольку это воля земного властителя, наместника Бога на земле, и несовместимости воинской должности с христианскими ценностями, поскольку это не просто мирное дело, а кровопролитное. Чем именно занимался Николай на этом поприще, не говорится, но ясно, что он чувствует себя «опутанным сетью», видит вокруг только *несмыслѣние нравы*, молится о том, чтобы не стать *игралицѣ* *весомь* и др.

Итак, профессиональная идентичность Николая Нового Софийского — важная часть его земного пути, т.к. является поводом для раскрытия реального социального опыта. Она важна для него настолько, что на позднейших иконах святой изображается с профессиональной атрибутикой.

НИКОЛАЙ И ВЕРОИСПОВЕДНЫЕ ОБЩНОСТИ

Не будет преувеличением сказать, что наибольший интерес ЖНС вызывало именно из-за описания конфессионального конфликта между мусульманами и христианами (Градева 1996, 2001). Однако его содержание не сводят непосредственно к поведению мученика перед толпой мусульман-фанатиков, к очевидным мучениям, которые, согласно канону, испытывает каждый страдающий за веру, к догматичным словесным доказательствам превосходства христианства в нескольких речах героя согласно сегментам фабулы или к обязательным чудесам при жизни и после смерти. Значимость ЖНС в наличии разносторонней информации: исторической, повседневно-бытовой, интерпретационно-эмоциональной, а также данных географического и онимического характера. В связи с этим я буду обобщенно рассматривать языковые знаки при выстраивании двух противодействующих религиозных общностей, центром которых одновременно, но разными способами становится св. Николай.

1. Мусульмане

А) **Конкретные номинанты.** Противодействующая вероисповедная общность впервые названа в точно определенном месте нарратива — рассказ в рассказе о Георгии Новейшем, повешенном в Софии. Этот фрагмент представляет собой воспоминание, стереотипную модель мученичества, но мучители Георгия такие же, как и мучители Николая: *ѿ везчиннѣхъ измаилитѣхъ прїемъ навѣтомъ вражіемъ* (60a). *Измаилитѣ* — распространенный религиозно-этнический термин, регламентированный в таких догматических трудах, как «Паноплия Догматика» Евфимия Зигабена XII в. Согласно традициям византийской православной книжности (и Зигабен не исключение), данное нарицательное имя — производное от антропонима «Исмаил» (это сын праотца Авраама и его рабыни Агар, т. е. он имеет пейоративную коннотацию «низкого происхождения»). В имени подчеркивается религиозный признак, а именно принятие веры Мухаммеда (Градева 2001: 113). Его синонимом такого же типа из византийской антиеретической литературы является *Агарѣвинѣ*, *Агарѣвнѣ* по имени вышеупомянутой рабыни, которой даже приписывают инцестные отношения с собственным сыном. Первое упоминание в ЖНС относится к эпизоду в Валахии — множество *агарѣнъ* (82б). Примечательно, что ни во время жизни в Янине, ни в начале своего пребывания в Софии герой не взаимодействовал с иноверцами. В номина-

ционном отношении два данных термина начинают часто встречаться только при описании реальных исторических событий в угровлашских землях. Они доказывают геополитическое влияние Османской империи на Юго-Восточную Европу. Так, образ другого воплощается постепенно, поступенчато: автор переходит от предельно обобщенного представления османской политической власти к конкретным примерам из повседневной жизни, от двора иностранного государя к городскому населению полиэтничной Софии, столицы Румелийского бейлербейства.

► Термин *измаилитъ* и производные от него предпочитают для обозначения политических и общественных реалий, ср.: *измаилитоу оудръжавшоу въ константине граде цртво по бжю попоущеню* (намек на события 1453 г., 81а); *измаилъскоу силоу* (85б); *измаилитъ* называется султан (87б); на листе 123б *измаилтъвиниъ* — это турецкий вельможа, который посещает Николая, он же и *ѿ чина измаиммаилтъскы* (123а). Наряду с этим необходимо отметить ряд исконных слов с нейтральной или положительной коннотацией, часть которых переносят реалии древнего литературного языка на инаковость иноверцев. В них просматривается обязательное сохранение статусного неравенства в дискурсе и воздания должного новой, хотя и ненавистой, чужой власти. По справедливым наблюдениям Р. Градевой, данный номинационный процесс является общим для болгарских *literati*, т. е. для образованных книжников, к которым относится Матвей Грамматик. Великий лампадарий не проявляет пейорации по отношению к власти и ее учреждениям, потому что любая власть — божественная эманация. В ЖНС султан назван *велмоужь дръжавнии оноу цртва*, а также *самодръжьць* (81а), *царь* (82а); империя названа *самодръжавие*, *дръжавноиъ цъсарство* (82а); визирь — *великъ воевода* (83а); турецкий кади — *сѣдии*, *старць* (136а). Управленческие реалии турецкой административной и судебной власти также обозначаются общеупотребимой славянской лексикой, которая изначально не имеет отрицательной нагрузки. Например, шариатский суд, основная административная единица шариата в провинции (Градева 1999; Gradeva 2005), называется *сѣдище тѣхно*; судебный процесс описан вместе с рядом элементов *кондика*, *оуставъ*, *доставрънъна свидѣтели*. Давно отмечена познавательная роль данного пассажа из ЖНС по отношению к османской судебной системе, потому что Матвей Грамматик действительно выделяет ее основные практики и элементы: свидетельские показания, судебный протокол, роль клятвы, роль административной политической власти и общественного мнения в мусульманской общности (Градева

1999: 118; Gradeva 2005: 29). Книжник не употребляет нигде таких слов, как *сарацин* или *турчин*, хотя оба слова обнаруживаются в близких по времени и связанных также с Софийским регионом текстах. Если мы сравним данные современных болгарских диалектов, слова, производные от *измаилит*, практически отсутствуют, в то время как *турчин* и *агарянин* занимают первое место по частоте употребления (ср. в ДА *агаренин* для мусульманина, нехристианина; *турчин*, *турчанка*, *турчам се*, *турча*, *турчен*, *непотурчен* и даже *турчин* с отрицательной нравственной оценкой, например, ‘нахалник’ в Банско и др.).

► *Агарянь* и производные от него в ЖНС чаще всего соотносятся со множеством людей и имеют полностью негативную коннотацию: *агаренюмь* (89б) как название османского войска, силу *агарень*, *агаренюмь* об их военной силе и при описании различных сражений (90а, 91а). Об иноверцах, которые обманывают Николая, сказано, что дьявол находит себе *ѿ агаренскыя некоторые съсоу* (97б); *вгомрьски агарене* — это люди из толпы фанатиков, которая в конце концов уничтожает святого (127б); *агаренскыя сънмь* обозначает собрание людей (144а). Значительно реже и даже единично в той же роли используется синонимическое выражение множество много *измаилтъскы*, относящееся к толпе (134б).

► Некоторые известные лексемы из арсенала литературного языка с различной основной референцией контекстуализируются и переносятся на иноверцев-мусульман. Таковыми являются: *невърни*, *езичници* (59а), более богомерзкие, чем *жидове* (175а), множество *кои езычскыа* (82б) по отношению к османскому войску, помогающему Мирче Чобанулу; обычаи при дворе Мирчо, которому помогают османы, *нехристианьска*, *нъ елинска* (87б); учение мусульман — *хочлна ересь*. В подтверждение данного наблюдения возникают употребления *капице*, предназначенные только для обозначения обрядового локуса, здесь в контекстном значении мечети, или название *варваринъ* (123б) для турецкого аристократа, который приходит к Николаю. Синонимия у Матвея Грамматика допускает наименование турецкой толпы и нейтральными описательными названиями, типа *народное множество* (154б), *множество на соуднице* 151б, *народъ*, *людые*, *прѣдъ народомь* (148б) для передачи публичности процесса над героем и др. В православном понимании идентичности еретик — любой неправославный человек. Это основная бинарная оппозиция. Следовательно, номинационные техники в ЖНС соответствуют избобличительному пафосу, но он в основном духовный, религиозный. Поэтому и терминология используется общеправославная, типовая, традиционная.

С другой стороны, она напоминает о раннехристианских мучениках, которые утверждают свою веру среди местных общностей нехристиан-язычников.

Б) Метафоры, образные употребления, перифразы. Не удивительно, что в терминологию для обозначения *других* входит богатый пласт экспрессивной лексики и коллокаций. Наиболее частотными выразительными эпитетами для обобщенного образа мусульман и всего, что определяет их идентичность, являются: *везвожъни* (62б), *везчинъни* (60а), *законнопрѣстѣпни* (106а), *невѣрни* (105б), *прѣвеззаконъни* (60б), *сквъръни* (106а), их закон нечестивъ, *рѣжънъ* (от *рѣга* 'позор, ругань'), *смѣшненшии* паче же баснеи (123а); сборища их *вогомръци* (126а), а обычаи *сквъръни*. Обязательная пятничная молитва, джума-намаз, *ненавистная*, а ритуал ее произнесения связан с сильным шумом с высоты минарета, который агиограф воспринимает как проявление их высокомерия (*грѣдинъи*), а не связи с богом (163а). Сами они *помрачени* и *неразумни* из-за своих духовных заблуждений, которые подробно описаны в настоящем всеоружии православия против ислама на листе (128б–129б). Интересно, что во многих местах знаки идентичности каждой из двух общностей противопоставляются, например: пятница для агарян — время сбора и молитвы, для христиан — жертвенный день; мусульманское многобрачие — противовес законному христианскому браку; иконопочитание Николая, который не расстается с иконой Христа, резко противостоит непочитанию изображений. Догматично-религиозные положения закреплены в быту обеих общностей.

Выделяемые автором качества можно обобщить следующим образом. Прежде всего, противник, независимо от того, идет ли речь о турецком войске в Валахии или толпе турков в Софии, всегда многочислен, а христиане ведут неравную борьбу. Это становится заметно благодаря высокой частотности различных числительных, обозначающих людскую массу: *мъножьство*, *мъножьство* *мъногъ*, *тъма*, *тъмами* *тъмъ*. Их нравственная сущность описывается номинантами, лишенными человеческой идентичности и приближенными к животным: *несътъство*, *неистовъство*, *лжквѣтъ* *бѣсъ*, *скотовъство* и др. При описании их морали и поведения акцентируются несколько доминирующих признаков:

▶ Мусульмане неправедны и ведут разгульный образ жизни. Надругание над Николаем происходит в корчме, где, однако, оказался и он сам, так как его обманули коллеги-ремесленники. Поэтому для самого святого она *ѿ адоуеи* *тъмници* (138а). Агиограф не скупится на описа-

ние двойной вины: противника, но и страдальца из-за невольного минутного отклонения от праведной жизни. Лексический фонд включает слова *пиръ*, *чреждѣние* (98б) (от *чръда* ‘стадо’, отсюда угощение), они сами *въ хрѣминоу крѣчьбъ ничѣствоуѣици*, т. е. с помощью глагола обобщается пространство корчмы. Обман происходит, когда Николая опаивают напитком *мъстъ Ѡ* ‘сладким вином из свежего, некипевшего виноградного сока, сусла’ (100а). Иноверцы предаются пьянству и всяческому «скверным пляскам», потому что *иже чръвоу рабы* (105б). У них полностью отсутствует духовность. Агиограф последовательно изображает их как любителей зрелищ, используя выражение *пльтьсци соущѣ* (126а) и *любовозорни соущѣ*. «Плоть», «кишка» и зрелища — пейоративные лексемы для описания самого дна палитры человеческих страстей.

► Второй аспект их моральной сущности задается номинантами злобы и зависти, отрицательными человеческими качествами, согласно библейской парадигме. Эти качества дополняются лицемерием, притворством, хитростью, обманом: *любовъ льстна*, *лжкава* — вот их отношение к герою. Соответственно, они обладают *лжкавство*, *ласкрѣдство*, *лютаа зьлоба*, *скрѣньство* ‘фальшь, неистинность’; устраивают ловушку, *зупънъ* (99а); они *везвожни льстци* (100а) и др. Лексема *везъмѣстие* в словаре книжника Матвея обозначает именно бесчестие, подлость мусульман (105а и др.). Это качество сравнивается с духовной слепотой: *ѡ везъмѣстїа слѣпоти дѣшевные* (128а). Примечательно, что судья, который пользуется случаем до возвращения титуляра кадия из Софии, представлен как один из многих, злобный, невежественный и просто как скот: *иже въ злѡбаѣ своихъ замѣторель въ вѣлми*, *невѣжа соуща и прѣста*, *бѣзсловесна же въсмѣ и нейскоуѣсна*, *истиннейше же рѣци скѡтъстьвнейша* (134б). Злобой и завистью охвачены даже *нѣци Ѡ оужникъ иже въ тѣмници тогда*’ *Ѡ агарѣнска чинь* (171а), т. е. заключенные мусульмане, готовые на всяческое *злѡкъзньство* перед тюремной властью, так что святому приходится разговаривать с людьми, пришедшими к нему, на греческом, чтобы предатели не поняли их духовную беседу о христианской вере.

► Сравнения шаблонные, и наиболее частотное из них — отождествление с животными, в частности с волками, которые набрасываются на добычу: *иѡкоже вѡлци течѣдоху къ оуѣгровѣхы* (83а); *въ ѡвчиа кожѣ ѡблѣченнїи лѡтихъ звѣреи* (98б); *иѡгнѣ незуловливѡе къ вѡзкоу* (98б). Вариант аллегории — уподобление псам: *побны ловитьвнимъ фомъ* (99б). Одним из самых распространенных аллегорических образов для мусульман остается змея, которая, однако, является поливалентным символом еретика во-

обще, будучи символом дьявола и зла: *мѣньць къ змѣю* (98б); *и пѣче змѣе лѣтеишихъ* (99а); сам Николай *воритель змѣю* (115б); ислам является *трѣглавъ змѣа моамеѣа* (128а).

▶ Не удивительно, что жестокость иноверцев является отдельной нравственной сущностью, так как житие мученика предполагает именно детализацию самого подвига, а он неразрывно связан с издевательствами над святым. Здесь необходимо выделить образ толпы мусульман, главных виновников в смерти христианина. Представление о толпе дается с помощью количественного превосходства мусульман, а предпочтительный номинант для толпы, сборища — *вогомрьскзи сьнъзмъ* (171а), реже — *вогомрьскзи сьворъ* (185а). Она представляет собой *соуемоудръное множество, крѣвопѣавыхъ зверь, тьмами ѡнехъ множество на соудници* (151б). Толпа бесстыдно оговаривает православных, пользуясь *тьмами рѣзличными злкъзньними оухщренни* (174а). Положительными качествами обладают только титулярный кади, который по возвращении пытается поступить по закону, усмиряя толпу, и тюремный сторож, который, хотя и за деньги, помогает Николаю устроить в темнице встречу с духовными братьями и пытается облегчить его пребывание там. Судья обладает *дъмение 'надменностью' и грѣдость* (174а), но его образ — это образ праведного судьи в духе пилатовской модели, который хочет, но не может воздать по справедливости и защитить несправедливо обвиненного в богохульстве против ислама. Он описывается положительными эпитетами: *благоразумный, остроумный, рассудительный*, а его проповедь для усмирения толпы раскрывает нравственный профиль несправедливого человека, независимо от того, какого бога он почитает (175б-176а). Если на секунду забыть, что это проповедь турецкого кади, мы бы увидели в ней богатую схему покаяния в грехах: *сребролюбѣе, вьбьаденѣе, ѡмьщненѣа соуочьва къ врагѣмъ, оукрашенѣе рѣзное и др.*, но с особенным ударением на *многобрачи* и *сладострасти*, с которыми часто отождествляются мусульмане, с точки зрения христиан (*скотостьвнѣиша страстнь сласти*). Матвей Грамматик создает образ представителя османской власти, обладающего определенными городскими полномочиями, но находящегося в плену религиозной общности и ее воли. Именно в последние минуты процесса становятся более разнообразными и острыми метафоры для фанатиков. Они *ѡрлы пѣтьоаднѣе*, сонмище становится *позорище* — настоящая театральная арена, зрелище религиозного столкновения, где Николай один против них, но доказывает превосходство веры Христовой (180б). Ряд риторических восклицаний с ключевыми перифразами

о враге обостряют до крайности неприятие толпы: ѿ лютаго продръзаниа, ѿ оплазства, ѿ грьдого и скотостьвнейшаго гласа (186а). Более того, Матвей Грамматик ненадолго оставляет хронотоп конкретного события и обобщает поражения Христовой церкви иноверцами: мно́го постра́ха хва́ цркви ѿ не́го и на вса́къ днь́ го́не и попирае́ хво́ ста́до лю́ти влѣкъ, ра́зрае хра́мы вѣ́е до ѿсноба́нїа (186а). Вероятнее всего, это отражает реальную атмосферу города в XVI в., с которого датируются сведения о превращении христианских храмов в мечети.

Невозможно перечислить все выразительные средства, которые переносятся на отношения мусульманин — христианин. Но вывод из того, что было сказано, недвусмыслен: религиозные общности — главное в социальной жизни. Они отражают двуполосную модель: ислам против любой другой религии в пределах Османской империи, а вероисповедание индивида — решающий фактор для его социального статуса. Обычный сапожник превращается в мученика за веру, потому что, после того как он обманным путем становится жертвой публичного обрезания, перед ним два пути: принять чужую веру, что равносильно смене идентичности, или принять наказание за верность православию, воспринимаемому его мучителями как поругание Корана и Мохаммеда. Известные наказания за подобное преступление различны — публичное сожжение, обезглавливание, повешение на рогатине и др. Николай забит камнями как вероотступник, каковым на практике не является.

2. Христиане

Еще до того, как общность православных христиан обособилась в качестве действующего фактора в агиографической фабуле ЖНС, она вводится с помощью основной особенности стиля Матвея Грамматика: он ведет с ней диалог с первых страниц. Известно, что ЖНС — наиболее объемное произведение средневековой болгарской литературы и что оно предназначалось для индивидуального чтения или слушания в церкви. Эта особенность поддерживается языковыми маркерами коупно слышующимъ (45а), слышателемъ слоуха (55а), молю послушателемъ быти въ мале (66а) и др. Произведение создано по заказу софийского духовенства. Так как дата культового почитания св. Николая — 17 мая, то оно включено в раздел майских миней православного мариариума к уже существующим текстам на эту же дату. Его адресатом является как заказчик, священное собрание православного духовенства, так и обыкновенные верующие и свидетели мученического подвига. Для этой

цели житийная фабула должна была быть ясной, понятной и передавать послания сплоченной духовно-религиозной общности православных.

▶ Наиболее частотные обращения в коммуникативном дискурсе книжника Матвея: *братіе* (63б), *любимици* (50а, 114б), *взлюбляени* (43а, 115б) и др. Повторяющиеся обращения акцентируют евангельскую агапическую любовь к ближнему и соратнику по вере.

В обращениях и в коммуникации книжник употребляет форму «вы» и глагольные формы 2 л. мн. ч.: *видесте* (43а), *разочумьстє* (63б), *слышастє* (118а), *апеллятивы* *зри ми ѿ сѣенное събраніе* (114а) и др. Местами дискурсивные маркеры заменяются обобщающим «мы» — *мы же братіа ѿ ѿци* (66б) и др., чтобы подчеркнуть принадлежность к общности. В обращениях присутствуют как элементы уважения к высшим предстоятелям церкви, *вашемю влѣгочстию* (55а), так и экспрессивная лексика, отражающая единство стада Христова в церкви, — *ѿ црковное събраніе* (114а); *ѿ сѣенное събраніе* (131а).

▶ У общности есть своя иерархическая структура. Выше всего стоит святая православная церковь. Образ средневекового города создается языковыми средствами, с помощью которых он обозначается и которые показывают его место в картине мира. С падением Константинополя под османскую власть в 1453 г. уничтожен сам византийский прототип, духовный образ города-матери и центра православного мира. Поэтому столпом святости, исторической памяти и идентичности становится символический образ церкви Христовой. В предыдущих разработках мы предприняли попытку доказать, что проектирование сакрального пространства в ЖНС *является отголоском унаследованного византийского православного концепта города-храма, города-церкви, принятого в иконографии*, и что это особенно подходит для иеротопической модели города София, чье название означает «Премудрость Божия» (Lidov 1998; Ердельян 2013: 43–44; Tsibranska-Kostova 2015). Благочестивые предводители Христовой паствы составляют духовное богатство церкви. Агиограф целенаправленно перечисляет всю иерархическую структуру: *прѣвсѣеннии архирен, сѣенници, диакони, чтьци, ритори, пѣвзци, domestiци, съ всемь по рѣдоу стый причтомь* (64б–65а). Применяемые эпитеты не просто титулатурные, но выражают глубочайшее уважение и почет апостольского ликостояния, как обобщенно называет клир дьякон Матвей. Софийский клир — основной действующий фактор в мученичестве, его представители — духовные учителя и наставники Николая. Здесь нельзя не отметить гиперболизацию и идеализа-

цию в ЖНС. Матвей Грамматик говорит о «ежедневном возвышении и утверждении пресвятых божественных церквей по всему городу и вокруг» (СБЛ 1986: 320). В то же время он упоминает великую святую Божию и апостольскую церковь, которая сияет посреди города. Церковь и город сливаются воедино. О конкретной ли церкви идет речь или этот образ — символ православия вообще? С одной стороны, великий лампадарий, возможно, изобразил церковь св. Софии, с которой был тесно связан. Номинационные факты доказывают, что в 1564 г. она еще не превратилась в мечеть Сиявуш. Как уже было не раз отмечено, ЖНС содержит ряд реальных локусов современной топографии города, например, упоминается храм Вознесения Господня (СБЛ 1986: 273). Однако, с другой стороны, это описание — макрорамка для последующего сюжета мученичества, она является причиной и основанием для внесения новой святости в город София. Новое имя города употребляется в письменных документах той эпохи не только из-за практики османской канцелярии, но и из-за все большей гражданской легитимации, которая для православного населения Османской империи носила сакральную (и одновременно узнаваемую) связь с духовным столпом, одноименной церковью св. Софии. Воспроизведение православной идеологемы святости представляет город как уменьшенную модель небесного Иерусалима, богоизбранного места и дома Божия, с целью подтвердить божественную предначертанность пути героя жития, который, придя из других мест, вбирает святость Софии и через смерть за веру добавляет ей святости.

► Важным концептом в описании православной общности является концепт высокого статуса *жителей города София*. Эта тема состоит из двух пластов и сочетает употребление двух лексем, имеющих сильную идейную нагрузку не только в ЖНС, но и во всех оригинальных произведениях Софийской школы. Это лексемы *жительство*, *гражданство* и производные от них. *Гражданинъ*, обычно во множественном числе, обозначает православную городскую диаспору как оппозицию агарянской толпе, в то же время *граждани небесънъ* — это мученики. Быть гражданином святого места в Средневековье не означает непременно политический статус, который изначально славянская лексема наследует от своего греческого соответствия *πολιτεία*, *политикос*. Гражданство действительно особая ценностная категория, обозначающая жителей города как социальный организм с правами и обязанностями. Известна философско-историческая оппозиция: государство объединяет

граждан, Церковь объединяет верующих. При отсутствии государственной институции гражданинъ в ЖНС несет особенную оценку. Быть гражданином Софии, согласно ЖНС, означает быть не подданным официальной власти, а “космополитом” в христианском смысле этого понятия, для которого земные пределы слишком тесны перед необъятным пространством царства Божиего. Характеристика жителей города дана еще в самом начале Жития: таковаа ѿже въ нѣ благобѣстѣиы и благобѣвѣнниа мѡдрѣи житель добродетелѣми живѡщѣе (54б). Еще более сильная цитата — это риторическое объяснение: ѡ жителѣе егда слышиши, да не нещѡчѣши ѡ здѣшны. нѣ ѡ нѣны гражданы бывши некогда жителни нами (58а). Гражданство данного земного пространства уподобляется духовной модели священного города Божьего, а земные люди и лики мучеников связываются в общность, называемую «православный собор», т. е. вся общность Христова православных мирян и церковного клира. Следовательно, в общей иеротопической схеме Церковь — заместитель государства и объединитель православной общности в реальной городской среде. Матвей Грамматик неслучайно хвалит добродетели жителей «пресветлого Средецкого города» и их благочестие в усердной службе Богу и православной вере. Добродетельный Николай становится съжительнъ и съдружьбьнъ православных софиянцев, они христолюбци, бѡговѣрни, а он их съгражданинъ, съратьникъ (69а), доврзи съжитель (75б); связи между ним и ими духовные — съвѣзѡчют се съ нимъ съ ѡузмъ дѣховнѣе (69а). После своего падения герой осознает, что не может жить съ вами (71а). Жители города превращаются в топос: жителѣе града (69а); любьзные съжителѣе (78б) и др. Идея общности во Христе принимается даже в представлении других христиан в темнице как съоузьници, т. е. соузников, собратьев Николая по судьбе.

Выводы

Таким образом, описанные общности в ЖНС распределяются по оппозициям, в центре каждой из которых стоит герой жития. Они могут быть сведены в различной степени к обобщению концептуальных противопоставлений: свой — чужой, род — народ, идентичность — инаковость, герой — толпа, мученик — мучитель и др. Каждая макро- или микро-социальная общность определяется как таковая согласно духовно-религиозному принципу. Весь рукописный сборник ЦИАИ 1521, в котором находится единственный список ЖНС, создан, чтобы сохранить и распространить христианский культ софийских новомучеников, послед-

ний из которых — именно св. Николай Новый. Цели такого почитания и самих произведений религиозно-политические. Их направленность не антиосманская, а антиисламская, а основная цель — сплотить православную общность независимо от этноса, места жительства, профессии и т.д. Именно эта вероисповедная общность в самом широком смысле, а не этническая или преднациональная, является адресатом культа новомучеников. Ее сплочение происходит самым убедительным способом — посредством новых свидетельств мученичества обычных людей. Косвенно таким образом потерянное христианское царство воссоздается в вере и церкви и утверждается его идентичность. Подобная макроисторическая рамка присутствует на Балканах вообще, ее можно наблюдать в Константинополе после 1453 г., когда Вселенская патриархия принимает часть наследства Византийской империи. В этом смысле дискуссия о роли ЖНС как исторического источника должна быть решена в его пользу, независимо от жанра агиографии и некоторых его антиисторических признаков. По словам А. Тимотина, агиография — не только художественная рефлексия, она также помогает заново подтвердить традиционные ортодоксальные ценности с помощью местных примеров с обобщающим значением (Timotin 2016: 191). Языковые знаки в произведении моделируют картину мира — семиотическую модель для доступа к повседневной жизни и религиозному сознанию всего православного населения Балкан в период османского владычества. Но самым важным является то, что они синхронизированы с историческими отношениями мусульмане–христиане в Османской империи, часть которых были процитированы здесь. Соответствие между данными и источниками различного типа — предпосылка для истинности самих выводов.

ЛИТЕРАТУРА

- Буюклиева 2008 — *Буюклиева А.* Житие на Николай Нови Софийски от Матей Граматик в контекста на житийната традиция. София: Време, 2008.
- Градева 1995 — *Градева Р.* Българи и турци XV–XVIII в. // В: Н. Данова и др. (съст.). Представата за «другия» на Балканите. София: БАН, 1995. С. 47–54.
- Градева 1996 — *Градева Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI век. // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. София: НБКМ, 1996. С. 149–185.

- Градева 1999 — *Градева Р.* Кадийският съд в българските земи (XV–XVIII в.) // М. Радева (съст.). Българското общество XV–XVIII в. София: Университетско издателство «Св. Кл. Охридски», 1999. С. 162–204.
- Градева 2001 — *Градева Р.* Турците в българската книжнина XV–XVIII в. // Н. Аретов и Н. Чернокожев (съст.). Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха. Т. 1. София: Институт за изследване на интеграцията и Фондация «Отворено общество», 2001. С. 112–134. <<http://balkans.bg.eu>> [посетен на 13.01.2019].
- Григорова 2013 — *Григорова О.* Взаимоотношения между християни и мюсюлмани в София през XVI в. (Житие на св. Никола Нови Софийски) // Старобългарска литература. 48. 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 375–381.
- Ерделян 2013 — *Ерделян J.* Изабрана места. Конструесање Нових Јерусалима код православних Словена. Београд: Универзитет у Београду, 2013.
- Иванова 2015 — *Иванова М.* Житията на софийските мъченици // *Balcanoslavica*. 40–44. 2015. С. 61–66.
- Калиганов 2000 — *Калиганов И.* Георгий Новый у восточных славян. М.: Индик, 2000.
- Кожухаров 1985 — *Кожухаров Ст.* Тах Андрей — един незабелязан химнописец от XVI в. // Старобългарска литература. Кн. 18. 1985. С. 150–160.
- Кожухаров 2004 — *Кожухаров Ст.* Химнографска интерпретация на софийските мъченичества от XVI век. Инок Андрей. Служба за Николай Софийски // Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. София: Боян Пенев, 2004. С. 259–278.
- Милтенова 2009 — *Милтенова А.* Литературата през XVI в. // История на българската средновековна литература. София: Изток–Запад, 2009. С. 695–707.
- Михайлов 1971 — *Михайлов А.* Един неизвестен софийски мъченик // Старобългарска литература. Кн. 1. 1971. С. 403–411.
- Наумов 2013 — *Наумов Ал.* Семейният живот на православните славянски светци според балканската агиография. Старобългарска литература. 48. 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 157–163.
- Павлов 2005 — *Павлов П.* София — религиозен център през XVI век (църковно-историческо изследване). Дисертация за присъждане на научната степен «доктор». София, 2005.
- Райкова 2010 — *Райкова М.* Похвална беседа за софийските мъченици // *Palaeobulgarica*. 1. 2010. С. 61–94.
- Райчинов 1983 — *Райчинов С.* Матей Граматик — български писател от XVI в. Дисертация за присъждане на научната степен «кандидат на филологическите науки». Научен ръководител проф. Б. Ангелов. София, 1983.
- СБЛ 1986 — Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби / Съставителство и редакция Кл. Иванова. София: Български писател, 1986.

- Сърку 1901 — *Сърку П.* Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII века. Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. // Сб. ОРЯС. 71. № 2. Санкт-Петербург, 1901. <http://bg.wikipedia.org/wiki/Матей_Граматик> [посещение 22.01.2019].
- Темелски 2000 — *Темелски Хр.* Храмът св. Николай Нови Софийски. София: Синева, 2000.
- Христова, Караджова, Икономова 1982 — *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. 1. София: «Народна библиотека Кирил и Методий», 1982.
- Цибранска-Костова 2015 — *Цибранска-Костова М.* Кокалянският поменник. Издание на текста и изследване // *Palaeobulgarica*. XXXIX. 4. 2015. С. 27–62.
- Цибранска-Костова, Билярски 2015 — *Цибранска-Костова М., Билярски Ив.* Освещаване на градското пространство: примерът на ръкопис ЦИАИ 1521 и новомъченичеството в София през XVI век // *Palaeobulgarica*. XXXIX. 3. 2015. С. 39–60.
- Цибранска-Костова — *Цибранска-Костова М.* Названието за обущарския занаят според Житието на Никола Софийски от Матей Грамастик (XVI в.) // Българска реч. XXII, 1. 2016. С. 57–65.
- Ciobanu 1944 — *Ciobanu Șt.* Informations sur l'histoire de la Valachie au XVI-e siècle dans une oeuvre hagiographique bulgare // *Balcania*. VII. 1. 1944. P. 121–134.
- Gradeva 2005 — *Gradeva R.* On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the Seventeenth Century // *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*. 5/2. 2005. P. 15–43.
- Lidov 1998 — *Lidov A.* Heavenly Jerusalem: the Byzantine Approach. Jerusalem: Jewish Art, 1998. P. 341–353.
- Nicolescu 1946 — *Nicolescu C.* Istoria românilor după întemeierea Principatelor. Texte și studii // *Revista Istorică Română*. 16. 1946. S. 93.
- Sokolov 2013 — *Sokolov K.* Life of George the Younger. Works on Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 5. 1350–1500. D. Thomas, A. Millett (eds.). Brill, 2013. P. 372–376.
- Timotin 2016 — *Timotin A.* Identités régionales et communautés religieuses dans l'Empire Byzantin aux VIII–XI siècles // *Études Byzantines et Post-Byzantines*. VII. 2016. P. 147–192.
- Velinova 2012 — *Velinova V.* Il cristianesimo e l'islam — conflitto e coesistenza (su material dai testi letterari medioevali dal'400 al '600) // *Atti del Convegno internazionale Integrazione, assimilazione, esclusione e reazione etnica*. Venezia, 2008. Vol.II. Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2012. S. 188–204.
- Zachariadou 1990 — *Zachariadou E. A.* The Neomartyr's Message (To διδασκαλία των νεομαρτύρων) // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*. 8. 1990. S. 51–63.

Mariyana Tsibranska-Kostova (Sofia)

**The Saint and/in the society: conflicts and values
(The life of St. Nicholas the New Martyr from Sofia, 16th century)**

Abstract: Sofia's new martyrs against Islam in the first half of the sixteenth century are an indisputable religious and socio-cultural phenomenon that becomes literary thanks to the original literary works created for them. Among these works, the leadership in abundance of information about the social atmosphere, in which the transformation of the ordinary man into a martyr for the faith unfolds, is taken over by the Life of Saint Nicholas the New. It is a kind of historical monument for the Ottoman times. This publication aims at revealing three social circles around the future saint: family, professional and religious communities, the last one divided in the two main religious confessions of Christians and Muslims. The main objective is to trace the network relations between them through the central figure of the hagiographic hero, and the linguistic tools that shape fragments of the everyday life, conflicts and values.

The hero's native family is a traditional community with sustainable values. It fully obeys the canon requiring the preconditions for the future development of the personage. His own family and the kinship milieu are briefly outlined with summarizing neutral or expressive, but not specific, nominatives: *СЪРОДНИЦИ, СЪРОДНИЦА, ЗНАЮЩИЯ, ЖЖИКИ, ВЪС ВЪЖДЕЛЕННИЦА МАЛЪЦА И ВЕЛИКЪЦА, ЛЮБЪИМЪЦА*, elsewhere *ЛЮБОВНИЦА*, the beloved of his heart, and even the use of *ВРАТИНА* most likely names the one-time Christians, not blood kinship. The family community, once established, is a one-sided one. It is barely represented as a relatively long period of pious life before, at its own free will and without apparent external cause, Nicholas to leave it suddenly and secretly one morning at dawn. Thus, in the attitude towards the family, there is a recurring element of separation, leaving, and periodic rupture with the chains. The trips of the hero are a search, a continuous path to the fulfillment of the predestination. The kinship community is spatially closed, it is just a background to emphasize the exclusivity of the hero who is not from this world and cannot fit into the kinship values. But also within this framework is a social conflict. Despite the subordinate role of the family in the narrative, Nicholas' legal marriage becomes an element of the public religious clash and the beginning of its escalation.

Professional status deepens the hero-community relationships in several directions. First of all, although Nicholas has taken up his shoemaking craft

in Yoanina, it is only in Sofia that it unfolds in an identifying, legitimating social factor. Craft is art and gift; labor is an escape from sin; the skilled artisan is an example of social realization. Hence the veracity of the formal, but in fact, deeply motivated, occasion for the faithful collision. The most prominent representatives of *the other* are a target for Islamic propaganda. The envy to Nicholas is not simply a negative human quality, nor personalized, but socially conditioned. The shoemaker guild wants to join the most worthy one, the leader from *the others*, and make him *his own*. The hagiographic narrative is supported by historical evidence. In the 16th century Turkish registers from Sofia, a shoemaker named Nikolay Marinov was inscribed.

Undoubtedly, the greatest interest is caused by the descriptions of the religious conflict between Muslims and Christians. The language signs in the construction of the two opposing religious communities include the particular ethno-religious terms — Ishmaelite and Hagar; animal comparisons, expressive negative epithets and collocations. But the author shows respect to authorities and institutions by using ancient Slavic vocabulary for Turkish realia. It is noteworthy that signs of identity of the two communities oppose to each other, for example: Friday for the Hagers is a time of gathering and praying; for Christians as a sacrificial day; Muslim polygamy is opposed to the legitimate Christian marriage; Nicholas' veneration to Christ's icon is opposed to the Islamic aniconism. Dogmatic statements are proved in the lifestyle of both communities.

Therefore, outlined communities are divided into oppositions, at the core of each of which lies the hagiographic hero. They can be reduced to different conceptual attitudes: identity-alterity, lineage-people, hero-crowd, martyr-torturer, etc. Every macro or micro social community is defined as such on a religious basis. The Life is created to preserve and spread the worship to the neo-martyrs of Sofia, the last of which is St. Nicholas the New. The aims of this worship and of the works themselves are mostly religious. Their focus is not anti-Ottoman, but anti-Islamic. The main objective is to consolidate the Orthodox community without regard to ethnicity, residence, sex, profession, etc. It is this wider religious community that is the addressee of the cult of the Sofia New Martyrs. Its cohesion is made in the most incontrovertible way through new martyrdom of ordinary people. The lost Christian kingdom is recreated in faith, church and identity. Such a macro-historical framework can be observed in Constantinople after 1453 when the Ecumenical Patriarchate took over part of the legacy of the Byzantine Empire. The Life of Saint Nicholas is not only artistic reflection, but also contributes to

the re-confirmation of traditional Orthodox values through local examples credited with great importance in revealing the religious consciousness of the entire Orthodox population of the Balkans during the period of Ottoman domination.

Key words: axiology, values St Nicholas the New Martyr of Sofia, Christianity, Islaam.

Note on the author: Mariyana Tsibranska-Kostova, Professor, PhD, DrSc, Head of the Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Sciences.

(Перевод с болгарского Н. Луньковой и А. Мосинец)

Елка Мирчева (София)

ЦЕННЫЕ СВЕДЕНИЯ ПО БОЛГАРСКОЙ ИСТОРИИ
В ЖИТИИ МАЛОИЗВЕСТНОГО СВЯТОГО
И ДРЕВНЕБОЛГАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА¹

Святой Власий Аморийский (ок. 830–18 февраля 910/911/912), память которого почитается 20 декабря, 19 февраля и 31 марта, — монах, прославившийся благочестивостью, подвизавшийся в Константинополе и Риме, основатель монастыря на Афоне (ПЭ). На его жизни отразились серьезные разногласия в византийских духовных кругах, драматичное чередование Игнатия и Фотия на патриаршем престоле, а также борьба за первенство между братией афонских монастырей, число которых возросло во второй половине VIII–IX вв. (Morris 1996). Похоронен в алтарной части храма Св. Георгия в Студийском монастыре (ПЭ). В *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (BHG) его память читится 20 декабря (BHG 278).

Власий родился около 830 г. недалеко от города Амория, в селе Аплатяниес (Малая Азия), в богатой и знатной семье, которая дала хорошее образование своим сыновьям, посвятившим жизнь служению Церкви. Его старший брат стал священником в храме Святой Софии в Константинополе. Власий был рукоположен в иподиаконы в Амории Евстратием, митрополитом Песинонта — учеником и сторонником патриарха Игнатия. Затем отправился в Константинополь, где сам Игнатий рукоположил его в дьяконы в храме Святой Софии. После низложения Игнатия и первого вступления на патриарший престол Фотия (858 г.) Власий отправился (точнее, бежал) в Рим. На пути переменчивая судьба дважды сводила его с болгарами и болгарским государством.

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED–SW).

Эти жизненные обстоятельства объясняют наличие в Житии святого Власия (гл. 8, 9, 10 греческого текста) сведений о болгарской истории. Краткие сведения о тех событиях были опубликованы в ГИБИ (ГИБИ 5 1964). Впервые Власий познакомился с Болгарией, когда его спутник обманом смог продать его в рабство местному боярину, или, как сказано в тексте — скифу (так в греческих источниках того времени называли болгар):

ибо изъ града излѣзъша. ѡба же къ болгарьскимъ странамъ дошедъша. лоукавьствомъ оукрадѣть. ѡ себе прѣбномоу смръть. и единомоу ѿ скоуфъ того продавъ. таи ихъ оудиѣ дѣло то створивъ.

καὶ δὴ τοῦ Βυζαντίου ἀπάραντες ἄμφω τε πρὶς τὰ τῆς Βουλγαρίας μέρη λοιπὴν καταντήσαντες, δολοκλοπεῖ τῷ νέῳ τὴν θάνατον· καὶ ἐν ἐνὶ Σκυθῶν τοῦτον ἀλεμπολήσας, κρύβδην αὐτῆς χετο, τὶ δρᾶμα ταμειυσάμενος².

Узнав его историю, вельможа освободил Власия, и преподобный продолжил свой путь в Рим по Дунаю, однако столкнулся с разбойниками и, когда благодаря ангелу ему удалось спастись, — вновь оказался в Болгарии. Здесь он познакомился с одним епископом, который представил его князю Борису I Михаилу, а позже, в 879 г., присоединился к его первому посольству в Рим. По мнению исследователей, скорее всего он сопровождал болгарского посланника багатура Сондоке (Гюзелев 1968). Там он обосновался в столичном монастыре Святого Цезария, где в то время был игуменом Евстратий Кизикийский, принял монашеский постриг и изменил данное при рождении имя Василий на Власий. Когда миссия болгар завершилась, Власий был приглашен вернуться с ними в Болгарское царство, но принял решение остаться в Риме.

Этим оканчивается «болгарская связка» в тексте жития.

После многих лет в Риме св. Власий вернулся в Константинополь, где был тепло принят игуменом Студийского монастыря Анатолием, который представил его патриарху Антонию II Кавлею и императору Льву II Философу. Спустя проведенные в Студийском монастыре четыре года Власий принял решение отправиться со своими учениками на Афон, где основал монастырь. Из-за разногласий в монашеской братии он вернулся в Константинополь, где смог получить у императора хрисовул с земельными пожалованиями. В столице св. Власий заболел и умер.

² Греческий текст цитируется по AS (AS 1925: 657–669).

Так рассказывается в греческом тексте, но не в его славянском переводе, который является предметом нашего исследования. В «Православной энциклопедии» (ПЭ) жизненный путь Св. Власия Аморийского представлен в соответствии с византийским агиографическим текстом.

Считается, что Житие св. Власия (ВНГ 278) было написано очень рано, вероятнее всего учеником и сподвижником преподобного (ПЭ).

В основном Житие представляло интерес для ученых благодаря упомянутым выше историческим свидетельствам³. Отдельное исследование ему посвятил В. Гюзелев (Гюзелев 1968). Рассмотрев одновременно византийский и славянский тексты, он пришел к важным выводам, в том числе смог точно датировать описанные в житии события.

Исследуемая мною рукопись, в которую вставлено Житие Власия — русская, написанная в XV в. Это № 91.1 коллекции Московской духовной академии, она представляет собой Четьи Минеи за февраль. Начало жития таково: иже вѣшна дѡблести на дѣскахъ написати хѡтѣе. и на тыа мнѡгымъ вѣзирати велѣе. вѡразъ величества. и повѣсти и сказанїа. приложаше тако и шары дѡброличнымъ оукрашающе пѣстртъ — *Oi tās ēξωθεν ἀριστείας πίναξιν ἐγχαράττειν βουλόμενοι καὶ ταύταις τοὺς πολοὺς ἐνατενίζεν ἐθέλοντες, εἰκόνων μεγέθει καὶ ἱστοριῶν ἐσηγήσει προσθήσω δ' ὅτι καὶ χρωμάτων εὐχροίαις καταποικίλλουσιν.* В рукопись текст включен под датой 18 февраля и находится на с. 202–225.

В научный оборот этот источник ввел И. И. Срезневский (Срезневский 1874). По его мнению, перевод текстов этого сборника был осуществлен в очень ранний период в Болгарии. После описания рукописи в публикации были приведены эпизоды Жития Власия, имеющие отношение к истории Болгарии. В сущности, это единственный текст из МДА 92.1, опубликованный Срезневским. Таким образом эти сюжеты болгарской истории стали известны научному сообществу.

Вскоре после этого исторические данные, содержащиеся в Житии, привлекли внимание исследователей.

При детальном сравнении византийского и славянского текстов Жития наблюдается немало различий, самым серьезным из которых является то, что греческий текст состоит из 26 глав, а славянский перевод соответствует источнику до начальной части главы 18, оканчиваясь отшельническими подвигами св. Власия Аморийского на Афоне.

³ Исключение составляет публикация Е. Миневой «Произход, датировка и характеристика на славянския превод на Житието на св. Власий Аморийски или Власий Мних (ВНГ3 278)», о которой пойдет речь ниже.

В. Гюзелев, рассматривая Житие как исторический источник, уделил особое внимание отличиям между греческим текстом и переводом и отметил основные из них (Гюзелев 1968: 23). По его мнению, причина этих несоответствий кроется в плохой подготовке книжника-переводчика, который не справился со своей задачей в полной мере. Язык славянского перевода — тяжелый и грубый, в некоторых местах перевод не точен. По всей вероятности, это объясняется плохим знанием греческого языка (Гюзелев 1968: 23–24).

Недавно Е. Минева опубликовала исследование, посвященное происхождению, датировке и характеристике славянского перевода Жития св. Власия (Минева 2017). Особое внимание автор уделила детальному сравнению византийского и славянского текстов и пришла к заключению, что в переводе есть не только пропуски (отсутствующие главы), но некоторые эпизоды явно переставлены. По ее мнению, эти недостатки объясняются длительной рукописной традицией, а не только спецификой первоначального перевода. Минева отметила, что многократное переписывание и правки привели к искажению текста (Минева 2017: 463).

Я полностью согласна с выводами обоих авторов о серьезных различиях между византийским текстом и переводом. Вместе с тем хотелось бы обратить внимание на некоторые факты, которые, на мой взгляд, указывают не на ошибки перевода, а позволяют предположить, что на древнеболгарский язык был переведен другой, не дошедший до нас вариант текста Жития св. Власия. Ограничусь следующим примером:

МДА 92.1 ѿ многѣхъ же чудныхъ глѣо. лоукоу и соуменовна и послоушанїю несѣкъмыи камыкъ. ивсифа. егоже ѿверженїе мира. притраное и добро оусердьное. аще и многа подвига, тревожеть и дрюгына повѣсти. но събравшихъ с ради полза. сїю единою въ малѣ сде предложимъ главизноу.

Греческий текст: Ἐκ δὲ τῶν πολλῶν τοὺς θαυμασίους φημι Λουκᾶν τε καὶ Συμεῶνην καὶ τῶν τῆς ὑπακοῆς ἀδάμαντα Ἰωσήφ, οὗ τῆς ἀποταγῆς τῆς ξένου τε καὶ εὐπρόθυμον εἰ καὶ πολλὰς τῆς πραγματείας καὶ ἐτέρας χεῖται τῆς διηγήσεως, ἀλλ' οὖν πρὸς τῆς τῶν ἐντυχάνοντων ὠφέλειαν τόδε καὶ μόνον δι' ὀλίγων προθήσομεν τῆς κεφάλαιον.

После этого пассажа греческий и славянский тексты развиваются в различных направлениях.

Полагаю, что на древнеболгарский язык был переведен более краткий и незаконченный текст жития. Сведения о существовании такой версии в византийской традиции отсутствуют. В сущности, византийская традиция представлена одной-единственной рукописью.

На мой взгляд, сравнение византийского и славянского текстов Жития показывает, что перевод на болгарский выполнен скорее с отличающегося от единственной дошедшей до нас византийской рукописи, где содержится этот текст, *Par. gr. 1491*, а «искаженный», по словам Миневой, славянский текст был получен не в результате сознательного избегания сложных для понимания неким славянином мест, но также из-за многочисленных переписываний текста Жития на протяжении развития славянской книжности (по сути, только восточнославянской, причем переписываний только определенного типа памятников — четырех миней). Эта гипотеза нашла подтверждение в интересном исследовании Е. Афиногенова, посвященном проблеме восстановления утраченных византийских источников по их славянским переводам (Афиногенов 2008), на котором я уже останавливалась в другой статье (Мирчева 2018).

Несмотря на все различия, первоначальная (видимо, не сохранившаяся) греческая версия лежит в основе *Par. gr. 1491*, и сопоставление между прототипом и переводом до определенной степени возможны. Мне кажется, что архимандрит Леонид, который утверждал, что житие было написано при жизни святого, — прав. Его неполный вариант во всех переписях славянского перевода, должно быть, написан на греческом (и, как можно заключить, и переведен) очень рано — до основного редактирования византийского прототипа и добавления к нему еще девяти глав.

В отличие от уникального случайно сохранившегося в греческом *Par. gr. 1491* византийского Жития св. Власия, в славянской традиции известны рукописи с переводами этого текста. К использованному здесь МДА 92.1 можно добавить Иосифо-Волокол. 196 и Соф. 1377 (Wijk 1929, Давидов 2007). Все кодексы датированы XV в. и имеют важную общую черту — все три это Четьи Минеи за февраль месяц.

Если в *Par. gr. 1491* сохранился житийный рассказ о преподобном Власии в его полном объеме, то МДА 92.1 и другие указанные выше переписи, а вероятно и какие-то еще, представляют перевод несохранившегося первоначального варианта Жития. В связи с этим важно напомнить, что *Par. gr. 1491* относится к X в., т. е. расширенный вариант является достаточно древним, если учесть дату кончины преподобного Власия Аморийского — начало X в. (18 февраля 910/911/912 г.). Логично

сделать вывод, что неоконченная первоначальная версия неминуемо предшествовала переписи пространной *Par. gr.* 1491, т. е. рассказ о св. Власии Аморийском в славянских февральских Четых Минеях был переведен вскоре после своего написания.

Эти выводы естественно подводят нас к вопросу, когда же был сделан перевод Четых Миней, а также — имеет ли он отношение к часто определяемой как Четьи Минеи Супрасльской рукописи середины X в.

В последние годы особый интерес к переводам Четых Миней проявляет российский исследователь Д.Е. Афиногенов (Афиногенов 2006, Афиногенов 2008, Афиногенов 2017). С точки зрения датировки переводов Четых Миней (по материалам февральского тома) интересно, что автор акцентирует внимание на четырех житиях, которые не могли быть составлены в Византии ранее 910–912 гг. (до смерти св. Власия Аморийского) и 910–925 гг. (к этому периоду относятся прямые и косвенные данные Жития св. Николая Студита), т. е. славянский перевод, несомненно, возник после этих дат. Еще один убедительно доказанный вывод Афиногенова — связь февральского тома со Студийским монастырем и включение в него поминаний святых, культ которых не был распространен за пределами этой обители. Что касается вопроса, где именно был осуществлен перевод, Афиногенов дистанцируется от мнения Срезневского, считавшего, что это произошло в Болгарии. В противовес Срезневскому, который указывал на близость МДА 92.1 с Супр., исследователь приводит примеры различий в переводах некоторых слов в Супр. и Великих Макарьевских Четых Минеях (ВМЧ) — в Житии Кодрата, Мучениях Василия и Капитона, Житии папы римского Григория. Эти различия, по мнению автора, имеют два объяснения: или в Болгарии были независимо друг от друга сделаны два перевода этих византийских текстов, или перевод т.н. «русского комплекта», Иосифо-Волоколамского, был сделан позже. Исследователь отрицает вероятность того, что перевод Четых Миней связан с Преславом, и выдвигает иную версию: славянский вариант был переведен в Студийском монастыре в XII в. по новгородскому заказу. Эта гипотеза озвучена и в заголовке его публикации: «Новгородское переводное четыи-минейное собрание: происхождение, состав, греческий оригинал» (Афиногенов 2006). Автор выдвигает и еще одно предположение, — возможно, в переводе принимали участие болгарские книжники (Афиногенов 2006: 277). В сущности, эта версия абсолютно обоснована и по иным, не только указанным Афиногеновым, причинам: в рукописи МДА 92.1 встречается большое число преславских лексических маркеров.

Вопрос о том, являются ли новгородскими новгородские Четьи Минеи, рассматривается в отдельной моей публикации под таким же заглавием (Мирчева 2018). Отмечу лишь, что не разделяю это мнение и считаю, что перевод Четых Миней и его возникновение связано с Преславским центром книжности. Сейчас я изучаю том, посвященный февралю, и уже рассматривала оба перевода «Слова о св. Кодрате», о которых пишет Афиногенов, в нескольких публикациях (Мирчева 2016а, Мирчева 2016б, Мирчева 2017). Сделанные выводы позволяют говорить о двух различных, но основанных на одной компиляции, переводах, что указывает на негомогенность понятия «Преславская книжная школа» и отличия между «ранним» и «поздним» Преславом.

Мое мнение о том, что перевод февральских Четых Миней возник в Преславе, подкрепляется и рассматриваемым в данной статье Житием св. Власия Аморийского. Текст этого жития — один из немногочисленных источников по истории Болгарии. Кроме того, он представляет собой крайне ценный источник по болгарской языковой истории, технике перевода и, что особенно существенно — болгарского прочтения жития одного из наиболее видных духовных лиц, жизнь и деятельность которого была связана с константинопольским Студийским монастырем и с Афоном X в., человека, находившегося близко к высшей церковной власти и императору. На специфику болгарского прочтения указывает на первый взгляд незначительная, но чрезвычайно любопытная редакторская поправка, на которой я остановлюсь ниже.

Один момент в Житии св. Власия Аморийского указывает на то, что славянский перевод не просто передает византийский прототип, но представляет собой и редакцию рассказа. Речь идет об эпизоде, в котором св. Власий Аморийский был представлен самому князю Борису I:

МДА 92.1 сын еѣпѣсъ вывѣзъ знаемъ. и нѣво оувѣдѣлъ бѣвашеть. вс творенина во прѣпнѣвѣмъ зѣло. въ всеи земли. ѿ прежендреченый земл тоа болъзъ прошедъши въети. въдѣмъ и самомоу пръвомоу ѿ бл. кнзю болгарскъс бѣ. и ѿ того гоценъс вывѣзъ и оутѣшенъс.

Греческий текст: Ἐκεῖθεν οὖν τῷ κατὰ τὸν τὸν τόπον ἐπισκόπῳ καθίσταται γνώριμος· ἔτυχε γὰρ αὐτὸν ἐκεῖνον σὺν τοῖς προρρηθεῖσιν ἐννάρχαις ἀλλίξεσθαι, ὀπηνίκα διαπραθεῖς ὁ μακάριος ἔκδοτος ἐκεῖνῳ τῷ φιλευσεβοῦντι βαρβάρῳ γεγένηται· οὕτω δὴ καὶ αὐτῷ τῷ πρώτῳ αὐτῶν ἐκ Θεοῦ ἄρχοντι γνωστός ἐναποκαθίσταται καὶ παρ' αὐτοῦ δεξιούται.

Особого внимания заслуживает появление «боляр» на месте «благочестивых варваров», а также дополнение « $\overline{\text{В}} \text{ б\alpha. кнзю волгарьскъ}$ » на месте «ἐκ Θεοῦ ἄρχοντι». « $\text{O } \overline{\text{O}} \text{ ἐκ Θεοῦ ἄρχων}$ » — титул болгарских правителей, начиная с Омуртага (814–831). Лишь после крещения он был официально признан Византией как неотъемлемая часть титулатуры болгарских правителей (Гюзелев 1968: 29). Это выражение в Житии св. Власия это подтверждает. Переводчик следует традиции и соответственно вводит традиционное титулование своего правителя, а не переводит буквально исходный текст. Конечно, не исключено, что это изменение было сделано при редактировании греческого источника, но мне кажется это маловероятным. Я считаю, отказ от обидного слова *варвари* (несмотря на то, что они *благочестиви*), как и дополнение *княз български* были сделаны болгарским книжником, который осознавал, что этот почитаемый в Студийском монастыре святой — значимая фигура, в чьей судьбе принимали участие (уважительно, дружелюбно и добронамеренно) болгарская аристократия, болгарская церковь и сам болгарский правитель.

Говоря о языковых особенностях Жития св. Власия, остановимся подробно на характерных для текста лексических и морфологических маркерах, которые позволяют отнести перевод жития к Преславской книжной школе.

1. Подобно другим текстам февральских Четых Миней МДА 92.1, в Житии св. Власия Аморийского наблюдаются характерные для преславских переводов и оригинальных сочинений особенности. Ниже приведем некоторые характерные примеры:
 - 1.1. Сочинительный союз *ти*: *ти тако по малѣ врѣмени* — $\epsilon\acute{\iota}\theta' \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \mu\epsilon\tau' \acute{\omicron}\lambda\acute{\iota}\gamma\omicron\nu\omicron\nu \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$.
 - 1.2. Яркий преславский маркер — наречие *взхумѣ* (Милтенов 2006).
 - 1.3. К характерным чертам преславских переводов относится специфический способ перевода греческого композита с первой составной частью *αρχι* — словосочетанием, начинающимся с *старѣшина*. К этому подходу можно отнести и передачу $\text{O } \overline{\text{O}} \text{ } \overline{\text{P}}\overline{\text{O}}\overline{\text{C}}\overline{\text{I}}\overline{\text{O}}\overline{\text{N}}$ через *старѣи румьскыи хъ волръ*.
 - 1.4. Необходимо отметить примеры с формами, подобными членным: *и аглѣо пришествѣе мѣсто то вбишедъ; ѣко же оужасноу възшем с ратѣемъ притеци на мѣсто то*.
2. Характерная особенность Жития св. Власия Аморийского — включение в него новеллы о св. Ефросине, не имеющей ничего общего с основным повествованием. Благодаря этому необычному,

с современной точки зрения, приему построения текста до нас дошел поучительный рассказ о юноше, который работал на монастырской кухне и поэтому весь был покрыт золой. Братья подшучивали над ним и унижали, но благодаря усердным молитвам и смирению он удостоился великой милости попасть в райский сад, где сорвал три яблока, которыми исцелял больных. Обязанности Ефросина в монастырской трапезной стали поводом для появления в тексте Жития св. Власия одной протоболгарской лексемы — *сокалъкъ*, *сокало* «кухня»: “и къ себе и сокалка съ потъщаниемъ прѣити штрокоу повелъ — καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐλθεῖν ἐκ τοῦ μαγειρίου τὸν νέον προσέταττεν. В так называемых классических древнеболгарских памятниках известны три употребления протоболгарского заимствования *сокачи* — в Супрасльской рукописи — (Супр. 116.2, Супр. 284.7, Супр. 437; СтБР 2: 723). Протоболгарское заимствование послужило основой для множества дериватов. В словаре Миклошича дается множество лексем, но в значительном числе случаев не дается ссылки на источник, из которого взято слово, что делает этот материал ненадежным (Микл: 868). Значительно меньше слов из словообразовательного гнезда *сокачи*, но с большим количеством сведений, содержится в словаре Срезневского: *сокалъкъ*, *сокало*, *сокалъ*, *сокальница*, *сокальчънъ*, *сокачи*, *сокачинъ*, *сокачинскъ*, *сокачитъскъ*, *сокачь*, *сокачьскъ* (Срезневский 3: 458). Эти лексемы встречаются в памятниках, связанных с Преславской книжной школой, таких, как: Синайский патерик, Слова Ефрема Сирина, Хроника Георгия Амартола, Лествица, Слова Григория Богослова XI в., пророческие книги Ветхого завета с толкованиями, переписанные Упырем Лихим в Новгороде в 1047 г.

Присутствие протоболгарской лексики нельзя объяснить ничем иным, кроме преславского происхождения памятника. Из исследуемого житийного текста необходимо упомянуть *волръ* и *шаръ*. Важно отметить, что использование протоболгарских слов характерно для всего состава февральских Четых Миней, а не только для отдельных текстов.

Один из немногочисленных источников по истории Болгарии в период Первого болгарского царства, Житие св. Власия Аморийского, заслуживает высокой оценки как литературный памятник. «Запутанный» и «искаженный» агиографический текст предоставляет чрезвычайно важные сведения о культурной политике Болгарии эпохи царя Петра.

Небольшой по объему текст позволяет поставить вопрос о первом славянском переводе одной из наиболее объемных коллекций в византийской литературе, собрания Четых Миней, создание которого связано со Студийским монастырем и с именем св. Феодора Студита. Это собрание четых миней — текстов, предназначавшихся в первую очередь для братий общежительных монастырей, судя по всему, было переведено в Преславе вскоре после своего создания. Видимо, оно разделило судьбу преславских библиотек (царской, а вероятно, и патриаршей), захваченных в качестве военных трофеев после завоевания Преслава. Сегодня единственные реликты преславских четых миней сохранились в русской переписи XV в. К их числу принадлежит и рукопись МДА 92.1.

ЛИТЕРАТУРА

- Афиногенов 2006 — *Афиногенов Д. Е.* Новгородское переводное четьи-минейное собрание: происхождение, состав, греческий оригинал // *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des metropoliten Makarij. Kodikologische, miszellenologische und textologische untersuchungen, Bd. 2. Monumenta Linguae Slavicae. Dialecti veteris. Fontes et dissertations.* Т. 49. 2006. С. 261–283.
- Афиногенов 2008 — *Афиногенов Д. Е.* Утраченные византийские источники в древнерусской словесности // *Slavica Slovaca*, 43 (2008). С. 29–44.
- Афиногенов 2017 — *Афиногенов Д. Е.* О некоторых литературных взаимодействиях в «Кружке» Патриарха Мефодия I (843–847) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 21. СПб., 2017. С. 26–33.
- ГИБИ 5 1964 — *Гръцки извори за българската история.* Т. 5. София: Издателство на БАН, 1964. С. 14–18.
- Гюзелев 1968 — *Гюзелев В.* Житието на Власий Аморийски като извор за българската история // *Годишник на СУ, ФИФ.* Т. 61. Книга 3. История, 1968.
- Давидов 2007 — *Давидов А.* Някои лексикални особености на минея за месец февруари от Руската национална библиотека в Санкт Петербург (Соф. 1377) — Кирило-Методиевски студии. 17. 2007. С. 191–196.
- Милтенов 2006 — *Милтенов Я.* Стб. възхъ, възхъма, възшижъ „съвсем, напълно“, възшиъ „окончателен“ — наблюдения върху етимологията, разпространението и употребата им // *Български език.* 2006. № 2. С. 104–117.
- Минева 2017 — *Минева Е.* Произход, датировка и характеристика на славянския превод на Житието на св. Власий Аморийски или Власий Мних (ВНГЗ 278) // *Годишник на СУ «Св. Климент Охридски».* Център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». Т. 99 (18). 2017. С. 459–471.

- Мирчева 2016а — *Мирчева Е.* Житието на св. Кодрат Никомидийски (10 март) в славянската традиция // *Vis et Sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova.* Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. София: ИЦ „Боян Пенев“, 2016. С. 559–571.
- Мирчева 2016б — *Мирчева Е.* Към характеристиката на феномена повторни преводи в старобългарската книжна традиция // *In honorem 3. Quadrimum.* Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. д-р Веселин Панайотов, Велико Търново. С. 285–295.
- Мирчева 2017 — *Мирчева Е.* За старобългарските минейни сборници и техния лексикален състав // *Palaeobulgarica.* № 4. 2017. С. 55 — 65.
- Мирчева 2018 — *Мирчева Е.* Новгородски ли са новгородските чети-минейни // *Старобългарска литература.* 57–58. 2018. С. 143–162.
- ПЭ — Православная энциклопедия / Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (электронная версия) <http://www.pravenc.ru/>.
- Срезневский 1874 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Приложение к XXV-му тому Записок Императорской академии наук. 178 л. № 4. Санкт Петербург, 1874.
- AS 1925 — *Delehaye H., Peeters P.* Acta Sanctorum. Novembris Tomus quartus. Quo dies nonus et decimus continentur. Bruxellis. Aput Socios Bollandianos, 1925. Vita S. Blasii. Par. gr. 1491. X с. P. 657–669.
- BHG — Migne J.-P. Patrologia cursus completes. Series graeca. Paris, 1857–1866.
- Morris 1996 1964 — *Morris R.* The origin of Athos // *Mont Athos and Byzantine monasticism,* Hampshire, GB: “Variorum” 1996=Society for the Promotion of Byzantine Studies. 4. P. 37–46.
- Wijk 1929 — *Wijk van N.* Zur Herkunft dreier Legenden des Codex Suprasliensis // *Archiv für Slavische Philologie.* 42. 1929. S. 287–295.

Elka Mircheva (Sofia)

Valuable information for the Bulgarian history in the vita of one less known Saint and the Old-Bulgarian literature

Abstract: The article analyzes peculiarities of the Old-Bulgarian translation of the Vita of St. Blasius Amoriensis in the context of the issue for the initial translation of the Old-Bulgarian literary medleys, including texts for each day of the month. Facts are shown, which evidence that the translation has been made at the very beginning of X century from non-preserved to nowadays initial version of the Byzantine text. The lexical features of the Vita determine the translation was made in Preslav.

St. Blasius Amoriensis (around 830 — 18 February 910/911/912) is a monk, famous for his piety, who has lived in Constantinople and Rome and has founded a monastery at Atone. His destiny is marked by the serious disagreements amongst the Byzantine spiritual circles, the dramatic succession of Ignatius and Photios on the patriarch throne as well as the fight for superiority between the brotherhoods of the monasteries at Atone, who became multiple number in the second half of VIII and IX c. After the first enthronation of Photios (year 858), Blasius headed to Rome. On his way the fate met him twice with the Bulgarians and the Bulgarian state. In this context the Vita of St. Blasius contains historical information about the Bulgarian history. The laconic data about these events have been published in „Greek sources for the Bulgarian history“.

The manuscript which I shall take as the most important in this study and which contains the Vita of St. Blasius Amoriensis was written in XV c. This is № 92.1 from the collection of the Moscow spiritual academy and it is a Reading Menaia for February. The Vita has the following beginning: *иже вѣшна доблестѣ на дѣскачѣ написати хвѣще. и на тыа мнѣгымъ взырати велѣше. вѣрачѣ величѣства. и повѣсти и сказанїа. приложаше яко и шары добродичными оукрашающе пѣстрѣть — Οἱ τὰς ἕξωθεν ἀριστείας πίναξιν ἐγχαράττειν βουλόμενοι καὶ ταύταις τοὺς πολοὺς ἐνατενίζεν ἐθέλοντες, εἰκόνων μεγέθει καὶ ἱστοριῶν ἐσηγήσει προσθήσω δ' ὅτι καὶ χρωμάτων εὐχροίας καταποικίλλουσιν.* In the manuscript the text is included with a date of 18 February and it is on p. 202–225. The manuscript is introduced in scientific circulation by I. I. Sreznevskii.

Based on a comparison of the Slavonic translation with the Greek prototype I think that in Old Bulgarian has been translated a shorter and in fact non-finished text of the story of the holy man. There are no data about such version in the Byzantine tradition. It may be drawn a conclusion that the non-finished initial version precedes the transcript of the vast from Par. gr. 1491, i.e. the Vita of St. Blasius Amoriensis in the Slavonic February Reading Menaia has been translated soon after it has been created.

As seen as a historical source, the text of the Vita provides precious information about the meeting of St. Blasius Amoriensis with Knyaz Boris I, as well as about the participation of the Reverend in the delegation of the Bulgarian Knyaz in Rome in 879 but it also appears very important monument from a linguistic point of view. Such as the other texts of the February Reading Menaia МДА 92.1 in the Vita of St. Blasius Amoriensis there are also peculiarities, typical for the Preslav translations and original essays: the

coordinative conjunction *ти*, the adverb *възхъма*, the specific way for translation in Greek of the composite with first composite part *αρχι-* with a word phrase with first composite part *старѣшина*, examples with article-like forms. One typical peculiarity of the Vita of St. Blasius Amoriensis is the novel for St. Euphrosinus, included in it. His obligations in the kitchen of the monastery have led to the occurrence of one Proto Bulgarian lexeme — *сокалъкъ*, *сокало* „готварница“ — a place for cooking. The Proto Bulgarian loan has become a basis for the occurrence of many derivatives — *сокалъкъ*, *сокало*, *сокалъ*, *сокальница*, *сокальчънъ*, *сокачии*, *сокачиинъ*, *сокачиискъ*, *сокачичьскъ*, *сокачь*, *сокачьскъ*. The lexemes are found in manuscripts, related to the Preslav literary center.

The presence of Proto-Bulgarian words could not be explained in other way but with an origin of Preslav of the monument. Particularly from the studied text of the Vita we can add also *волръ* и *шаръ*. It has to be noted that the ancient Bulgarian words are typical for the whole contents of the Reading Menaia for February, not only for particular texts in it.

Key words: St Blasius Amorensis, Old-Bulgarian, Mont Athos, Proto-Bulgarian.

Note on the author: Elka Mircheva, Professor, PhD, DrSc, Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Sciences. Email: elka_mircheva@abv.bg.

(Перевод с болгарского А. Леонтьевой)

Ваня Мичева (София)

ХРАБРОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ В ДРЕВНЕБОЛГАРСКИХ КЛАССИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ¹

На протяжении всей человеческой истории *храбрость* является универсальной ценностью, поскольку она связана с самыми важными потребностями людей — безопасностью, защитой собственного пространства, охраной и продолжением жизни как индивида, так и всего рода. С развитием цивилизации изменяются и некоторые характеристики этой ценности. В древние времена прежде всего требовалась мужская смелость в борьбе с живой и неживой природой для охраны и продолжения рода. В период Античности утвердился идеал военной храбрости, который олицетворяли Геракл, Ахилл, Гектор, Тезей и др. В Средние века античный идеал был пересмотрен и стал осмысляться с позиций христианской культуры, сопрягаясь прежде всего с христианством и противостоя язычеству. В Новое время, начиная с Ренессанса до наших дней, кроме военной храбрости эта ценность реализуется и как профессиональная, творческая, научная, политическая и т.д., то есть она может проявляться во всех сферах человеческой деятельности. Во времена постмодернизма традиционная ценность *храбрость* обретает нетрадиционные формы и выражается в смелой защите различий, преодолении ограниченных возможностей человека во имя какого-либо убеждения и др.

В этом исследовании представлены языковые и семантические воплощения *храбрости* как ценности на материале средневековой болгарской литературы, а именно древнеболгарских классических произведений, написанных или переписанных в 9–11 вв. Мы стремимся доказать, что в Средние века именно христианская культурная парадигма определяет аксиологические характеристики храбрости.

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED–SW).

Ценности в средневековой литературе описывались с различных точек зрения и с помощью разных методик в ряде монографий (Цибранска-Костова 2011, Мичева 2015, Мичева 2016, Мичева-Пейчева 2016, Мичева-Пейчева 2017 и др.). Однако собственно *храбрости* не посвящено специальных исследований. Из близких нашей теме работ отметим статью Сл. Керемидчиевой о диалектных значениях прилагательного *храбър* (Керемидчиева 1992). Методологически важными для нас являются достижения Люблинской этнолингвистической школы и проекты по славянским аксиологическим системам (руководитель Е. Бартминский).

Материал для этого исследования эксцерпирован из Архива секции истории болгарского языка Института болгарского языка, а также из словарей (Старобългарски речник 1999, 2009; Старославянский словарь 1999).

Согласно современным лексикографическим источникам болг. *смел* означает ‘тот, кто без страха противостоит опасности, бесстрашный, неустрашимый, храбрый’, а *храбър* — ‘тот, кто проявляется смелость в борьбе или перед лицом опасности, отважный, смелый’. Соответственно *смелост* и *храброст* определяются как ‘качество смелого / храброго человека’ (РСБКЕ 1959: 241, 575). Подобную семантику имеют эти лексемы и в истории болгарского литературного языка.

Храбрость в древнеболгарском языке именуется лексемами от корня *хравѣр-*, а именно: прилагательное *хравѣръ* и наречие *хравѣръскы*. В Житии святых 40 Севастийских мучеников Агрикола, префект на Севастия, стремится вынудить святых мужей вернуться к язычеству, восхваляя их и обещая им прекрасную жизнь: *юлико сѣтѣ воини подѣ цѣрнѣ. ни сѣтѣ акы въ. ни храври. ни мѣдри ни красьни* (С. 71.12). Подчеркивается исключительность трех качеств — смелости, мудрости и красоты, которые отвечают античному идеалу героя. В мифах и в литературе Древней Греции воссоздается именно такой образ героя — отважного, умного и красивого человека, отличающегося от богов только тем, что он смертен. Актуализацией этого идеала подчеркивается стремление римского префекта приобщить мучеников к языческой вере. Их отказ подчиниться земному господину и желание служить исключительно небесному — это своеобразное отрицание античных ценностей во имя христианских.

В Житии св. Исакия рассказывается о воинских подвигах римского императора Феодосия I Великого, который побеждает язычников; его

именуют христоробивым, православным и храбрым: постави имъ цѣсара илиненъ ѳеодосиѣ. мѣжа вѣрѣна и хръстолоубивѣ и правовѣрѣна... добыѣ сѣшѣта и хравѣра (С. 197.4). Мы видим, что в этом тексте *храбрость* уже переосмысливается и воспринимается как часть христианской системы ценностей, связанной с любовью ко Христу и к православной вере. Она представляет собой добродетель, присущую тому, кто защищает христианство и борется против язычества. На языковом уровне здесь фигурируют две лексемы: *добль* и *хравръ*.

В Житие св. Анина включена история Сергия, вождя месопотамского племени. Он прославляется как исключительно мужественный и храбрый воин, сумевший победить персов и сарацинов и изгнать их с греческой земли: сѣрѣга... иже мѣживлажъствїемъ и хравръ бѣвѣтъ неже никѣто повѣдѣ сѣтвори по всѣ лѣта на пагоубѣны перси и на помагажѣштѣ тѣмъ срацины (С. 566.23). Согласно агиографической традиции и в соответствии с христианской парадигмой, именно этот храбрый военачальник становится жертвой беса, посланного ненавистными сарацинами. Он избавляется от болезненного состояния с помощью освященного масла из кандила, а также в большей степени многодневными молитвами св. Анина Богу. Болезнь, которую причинил злой дух, отступает, и Сергию возвращается сила. Так, оказывается, что храбрость, которая в данном случае осуществляется прежде всего как необходимое и ценное качество в бою, подвержена языческой магии и воздействию злых сил, а сохранить ее можно только при помощи вмешательства Бога и его верных последователей.

В Слове на погребение Христово сошествие сына Божия в подземное царство уподобляется победоносному походу храброго царя: и тако се при цѣри хравѣрѣ. цѣсарьскыѣ оплъуаѣшѣти сѣ и повѣждаѣшѣти (С. 464.24). Храбрость царя в битве оказывается вероятной моделью подражания Иисусу Христу по сошествию его в ад после смерти, когда он разрушил смерть, чтобы сотворить путь к небесным вратам. Контекст в Супрасльском сборнике очень образный, насыщенный метафорами и повторами, но сравнение с храбрым царем очень конкретно. Именно в этом слове Епифания Кипрского засвидетельствовано единственное в древнеболгарских классических произведениях употребление наречия *хравѣръскы*: дѣнѣсь же воголѣпно вѣкоупѣ же и хравѣръскы и владычскы сѣходитѣ на ада и на смърть и на мѣжнителя смъртнѣж смърти (С. 463.11). Храбро, как Христов спускается в ад, чтобы победить смерть и освободить мертвых, — всё слово воспеваёт божественную силу Иисуса при его встрече

с пространством дьявола и его прислужников. Одним из средств восхваления сына Божиего служит сравнение с царской храбростью, которая становится частью божественного бытия и одной из духовных ценностей христианства.

Эти пять случаев употребления *храбъръ* и один *храбърскы* в количественном отношении исчерпывают реализации лексем в классических древнеболгарских произведениях. Хотя их число невелико, они раскрывают процессы семантизации в содержании концепта *храбрость* в конкретных контекстах: отказ от античного идеала смелого героя; утверждение воинской храбрости в качестве важной ценности, которая связывается с борьбой против политеизма и сохраняется благодаря божественному вмешательству; сакрализация царской доблести как качество, присущее сыну Божию при сошествии в ад.

Номинациями храбрости в древнеболгарском языке служат лексемы с корнем *двѣль-*, более частотными и с более богатым лексическим гнездом, состоящим из двух существительных, двух наречий и двух прилагательных. В современном болгарском языке сохранилось одно существительное, одно прилагательное и одно наречие — *добрест*, *добрестен* и *добрестно*, все три слова маркированы как «книжные» (РБЕ 1984: 137–138) и встречаются преимущественно в литературе 19-го — начале 20-го века. В древнеболгарской литературе лексем с корнем *двѣль-* больше, и употребляются они шире. В Супрасльском сборнике *двѣль* встречается 26 раз, *двѣлѣ* — 6 раз, *двѣлѣстнѣ* — 1 раз, *двѣлѣно* — 1 раз, *двѣлѣсть* — 2 раза и *двѣлѣство* — 1 раз. Во всех своих реализациях — и как обозначение качества, и как определение того, кто обладает этим качеством, и как характеристика способа действия — эти лексемы имеют положительные коннотации, то есть они подтверждают, что смелость и доблесть в болгарской языковой картине мира представляют собой ценность.

Прилагательное *двѣль* в ряде контекстов означает ‘хороший; такой, какой должен быть согласно требованиям господствующей культурной парадигмы’. Например: *двѣлаа матъ*, *двѣлѣне исповѣданнѣ*. Неслучайно ученые связывают происхождение *двѣль* и *двѣръ* с одним и тем же индоевропейским корнем (БЕР 1: 402, 404). В древних цивилизациях обладание таким качеством, как смелость, определенно отвечало представлению о хорошем человеке, который может позаботиться о сохранении рода, его пропитании и продолжении. В средневековой литературе доблесть соотносится с христианским идеалом добра: *двѣль мѣжъ* может быть и хорошим верующим (С. 47.2); хорошим в подражании боже-

ственным образцам (С. 82.7); хорошим в исповедовании и признании грехов (С. 520.29). В литературе Возрождения у лексемы *доблесть* также засвидетельствовано значение ‘положительное качество, достоинство’, оно маркировано как устаревшее (РБЕ 1984: 138). Следовательно, данные истории болгарского литературного языка показывают, что сквозь века прошла и сохранилась связь между доблестным и хорошим, положительным.

В большинстве контекстов *добль* означает ‘тот, кто проявляет смелость’, при этом значение конкретизируется в каждом отдельном случае. Лишь в Житии св. Кодрата это качество приписывается богу Аполлону: *оубои са величѣства вогъ и великааго аполона довьаго* (С. 115.7), чтобы акцентировать величие языческих богов и подчеркнуть необходимость принесения им жертвы христианином Кодратом. Категорический отказ героя по существу опровергает силу и храбрость одного из самых почитаемых в древнегреческом пантеоне бога — Аполлона, с одной стороны, и утверждает веру в Бога Отца, Сына и Святого Духа — с другой.

Доблесть осмысливается как воинская храбрость и приписывается 40 каппадокийским воинам в Житии святых 40 Севастийских мучеников в двух контекстах: *вѣахъ же воини кападокиискыи страны... непобѣдѣни и доби въ ратехъ* (С. 69.5); *оупѣшнѣно вамъ въ ратехъ показатеи. и довьѣсть дружинѣ своени* (С. 69.21). Изображение доблестного поведения героев как воинов в начале средневекового жития по существу подтверждает наличие у них смелости как мучеников веры в ходе дальнейшего нарратива. Это часть стилистических и структурных особенностей данного типа литературы. В Похвале святых 40 мучеников снова говорится, что их смелость и мужество достойны описания художниками и писателями: *такоже науъртанини мѣжъ си хъ мѣжъства. тако и довьѣства побраньскаа. многаши во словописателѣ. и шарописателѣ науъртаитъ* (С. 83.7).

Все лексемы с корнем *довль-* в своей семантической структуре содержат типичное для христианской культуры значение, а именно: ‘смелость в претерпевании мучений за веру, выдержка’. Мученичество, согласно христианскому учению, — это большая ценность, чем победа в бою, особенно если она связана с противопоставлением язычникам. Наречие *довль* трижды описывает то, как святые люди проходят через трудный путь, чтобы отстоять христианскую веру: *влаженъи же кодратъ... довьѣ сътрѣпѣ лютыи тыи мѣкыи* (С. 105.4, ср. С. 213.6, С. 253.27). Подобным образом и святые 40 мучеников *довльнѣ* переносят тяжелые истязания по ночам: *ношть проваждаахъ. трѣпаште страсть. довьнѣ* (С. 92.1).

Блаженный Кодрат именуется добль, поскольку никакие физические страдания не могут поколебать его духовную силу: добин же мж҃чннкъ кодратъ рече. вниате вниате. плъти оубо пакости твориши. а дшд не вредиши (С. 113.13). А св. Александр Сидский получает определение добль и описывается как совершающий доблѣстныи трѹдѹды, поскольку также подвергается жестоким мучениям — ему, подвешенному и израненному, сыплют на раны соль и поливают их уксусом. Несмотря на страдания, он благодарит Бога за то, что тот приобщил его к познанию божественного, и выдерживает все муки: повелѣ же и доблѣго александра повѣсивъше стрѹгати (С. 161.3).

Христианская идея преодоления телесного и великой значимости духовного начала ясно прослеживается во многих контекстах, связанных с физическими истязаниями. Она представлена и как доблесть в соблюдении поста, в ограничении жирной пищи и в упорных усилиях по самоусовершенствованию и приближению к Богу. Именно так описывается поведение св. Иоанна Схоластика в его житии: отъ власти же всѣко добые съхрани са. по вса же часы. съмръть помышлѣ доушж своиѣ вѣстави на вольша трѹдѹды (С. 274.9, ср. С. 274.2–3). А в словах св. Васоя, обращенных к его товарищам в Житии святых 42 мучеников Амория кодируется призыв к физической выносливости и духовному подвигу: станѣте доблѣ ш братина и мж҃жскы за х̄а на сквернаваго сего (С. 62.30). «Встаньте доблестно, о братья, и мужественно за Христа против этого скверного (так именуется эмир-мусульманину, который захватил, мучил и затем убил 42 христиан)» — эти слова подчеркивают необходимость смелости в действиях при защите Христа, который обозначается словами доблѣ и мж҃жскы.

Анализ контекстов, в которых употребляются лексемы с корнем добль-, показывают, что в их семантическом содержании доминирует сема ‘храбрость’ и лишь в одном случае она соотносится с языческим богом Аполлоном, во всех же остальных случаях — с добрыми и праведными христианами. Доблесть может быть воинской, но она присуща тем воинам и военачальникам, кто защищает христианство. Чаще всего она реализуется как доблесть в претерпевании страшных мук, как физическая выносливость самых преданных христиан. Доблесть возвышается до духовного подвига и сакрализуется именем сына Божия.

Отождествление смелости и мужественности — часть архетипического представления о мужчине как о том, что должен убивать диких зверей, чтобы обеспечивать пропитание своим родным, биться с врага-

ми, нападающими на его территорию и желающими завладеть ею. Такие роли мужчина может выполнять лишь в том случае, если он обладает силой и храбростью. На языковом уровне эти качества передаются номинациями храбрости с помощью лексемы от корня *мжжь-*. В древнеболгарских классических произведениях засвидетельствованы следующие лексемы: *мжжьство* — 11 раз, *мжжьскы* — 4 раза, *мжжати с* — 4 раза и композита *мжжьблагьствие* — 1 раз. В нескольких контекстах сочетаются слова, производные от разных корней, но с близким значением. Например, Сергей, побеждающий персов и сарацин, не только *храбрьрѣ*, он также одарен таким качеством, как *мжжьблагьствие* (С. 566.22). Это сложное слово с прозрачной семантикой от корней *мжжь-* и *благ-* можно истолковать как ‘блаженство, радость обладания мужеством’. Аморийские 42 мученика защищали Христову веру *доблѣ* и *мжжьскы* (С. 62.30), *дръзо* и *мжжьскы* (С. 86.2). Мужество чаще всего приписывается истинным христианам, это необходимое качество для того, чтобы отстоять веру: *да вѣдѣтъ мжжьствоу подвижъникъ* (СЕ 92b18); *раба твоего вѣрънааго цѣра вѣ лиръ и правѣдъ и мжжьство съхрани* (СЕ 19a6). Следовательно, сема ‘храбрость’ является основной для всех лексем с корнем *мжжь-* и соотносится с защитой христианских ценностей. Значения ‘смелость’, ‘смелый’ и ‘смело’ сохраняется в современных болгарских лексемах *мъжество*, *мъжественост*, *мъжествен*, *мъжествено* (РБЕ, 9, 1998: 195–196).

Все рассмотренные выше древнеболгарские репрезентанты храбрости обладают исключительно положительными коннотациями, поскольку они отражают ценность этого качества не только для древней культуры, но для христианской культурной парадигмы. Группа лексем с корне *дръз-*, также славянского происхождения, характеризуется и положительными, и отрицательными коннотациями. Всё гнездо состоит из 8 слов: *дръзнжти* — 29 употреблений, *дръзати* — 26 употреблений, *дръзовати* — 1, *дръзновение* — 22 употребления, *дръзость* — 18, *дръзь* — 11, *дръзо* — 1, *дръзьѣ* — 1. Большинство лексем включают в семантическую структуру по две семы. Первая соотносится с проявлением смелости, с дерзованием в отстаивании христианской веры. В некоторых контекстах речь идет о смелых ответах в спорах с противниками христианства, то есть о словесной дерзости: *цѣсарѣ же видѣвъ блаженааго и свѣтъльство лица юго и словесънжжъ дръзость... не може отъвѣштати юмъ словесе* (С. 194.20). В других контекстах акцентируется смелость в словах и действиях мучеников, что карается казнью: *разгнѣвавъ же са къназъ о дръзости*

стѣго мѣченика иринеа. повелѣ мѣчѣмъ оустѣкнѣти и (С. 254.6). Особенно релевантна дерзость тех, кто открыто именуется христианином, рискуя жизнью, подобно святым 40 мученикам: *свободномъ гласомъ дръзо мѣжъскы никакоже оустрашивъше сѧ с прѣтнмъхъ. въ срѣдѣхъ влѣкзъше крѣстинани сами сѧ нарикоша* (С. 86.2). Имеются примеры с задействованием семантики ‘смело претерпевающий мучения’: и *дръзъкиши на мѣчѣние молѣше поминати юго въ цѣсарствѣхъ господни* (С. 98.21). В этом семантическом поле употребляются лексемы с *дръз-*, имеющие положительные коннотации. Для них характерны подсеммы ‘акциональная смелость’, ‘вербальная дерзость’, ‘мученическая выдержка’, но подсеммат ‘воинская храбрость’ сюда не входит.

Вторая сема при реализации лексем с *дръз-* — это ‘дерзость, нахальство, бесстыдство’. Когда смелость направлена не на защиту христианских ценностей, а наоборот, на злодеяния и отрицание Бога, она воспринимается как наглость. Это происходит с Арием, который отрицает православие и распространяет новую ересь: *да отъвѣкшѣаетъ како дръзѣнѣхъ хоулити вога* (С. 188.24). Все грешники могут характеризоваться таким образом вследствие своих злодеяний: *естъ во дръзъхъ и въсрамѧ* (СЕ 88а13); *естъ во дръзъхъ зъло творити* (СЕ 88б6). Для мучеников явное признание ими христианского вероисповедания — это проявление смелости дерзости, то для отрекшихся от христианского Бога принятие язычества — это незаконная дерзость: *да ако оужѣ възаконѣнюю дѣло сътвори и дръзо* (С. 66.5, Житие святых 42 мучеников из Амории). Контекстный анализ показывает, что одни и те же действия, но с разной направленностью, оказываются в разных аксиологических сферах. Оценка зависит целиком от господствующей культурной парадигмы. С точки зрения христианского канона приобщение к православной вере является ценностью и может характеризоваться как положительно дерзновенное, а возврат к политеизму — антиценность и определяется как отрицательный и дерзкий (бесстыдный) акт.

Современный болгарский язык унаследовал немало лексем с корнем *дръз-*. Часть из них маркированы как устаревшие: *дързая, дързо, дързовит, дързовито, дързовитост, дързостен, дързостлив, дързостно, дързнувам, дързнуване*; другая часть — как книжные: *дръзвам, дръзновение, дръзновено, дръзновеност, дръзновен, а дръзкост* помечается как редкое слово. Лишь только *дързък* и *дързост* согласно лексикографическим трудам не требуют специальных помет. Они функционируют в двух значениях, близких древнеболгарским (РБЕ, 4, 1984: 451–453).

В древнеболгарских классических произведениях один раз встречается лексема *възвоязньне* ‘смелост’ (С. 559.28), образованная от корня *въязнь-* и префикса *въз-*. В современном болгарском языке эта модель воспроизводится в лексеме *безстрашие* от корня *страх-* в значении, близком *боязън*.

Историческое развитие человечество приводит к соотносению традиционной ценности *храбрость* с войной и битвами. Именно в них воины проявляют бесстрашие, защищая территории, своих близких, материальные богатства и духовные ценности. По этой причине древнеболгарские лексемы *ратъ* и *бранъ* в значении ‘сражение, битва’ лежат в основе нескольких номинаций смелости. В XIV в. в тексте Манасиевой хроники мы обнаруживаем сложные прилагательные *дръзоратънъ* и *крѣпикоратънъ*, которыми называется качество ‘смелый в бою’ (БЕР, 6 2002: 189), и наречие *бранънѣ* в значении ‘храбро’ (БЕР, 1 2012: 73). Лексемы *рат* и *бран* сохранились до сегодняшнего дня в болгарской художественной литературе в значении ‘битва’, тогда как для *рат* зафиксировано и значение ‘войско’.

В древнеболгарских классических произведениях основные семы храбрости, которые обозначают границы ее ценностного наполнения в христианской культуре, можно обобщенно сформулировать следующим образом: 1. Воинская храбрость античности переосмысливается прежде всего как смелость в борьбе с язычниками (лексемы с корнем *хравр-*, *двъль-*, *мъжъ-*). 2. Смелость в претерпевании жестоких мучений во имя веры, что становится основной ценностью (лексемы с корнем *двъль-*, *дръзъ-*). 3. Словесная дерзость проявляется в прениях с противниками веры (лексемы с корнем *дръзъ-*). 4. Акциональная храбрость обнаруживается в делах христиан по совершенствованию и стремлению приблизиться к Богу (лексемы с корнем *двъль-*, *дръзъ-*). 5. Храбрость сакрализуется, когда она соотносится с Христом (лексемы с корнями *хравр-*, *двъль-*).

Современное слово *смел* не встречается в древнеболгарском языке. Оно образовано от причастия прошедшего времени действительного залога глагола *съмѣти*, *съмѣтихъ*, наследником которого является болг. *смея*. Глагол означает ‘делать что-либо без страха, иметь решительность и волю совершить нечто’. Поэтому *смел* — ‘тот, кто без страха и колебаний совершает что-либо, кто осмеливается производить какие-либо действия’. Даже в языке новоболгарских дамаскинов, близком разговорному, лексема *смел* не засвидетельствована. Скорее всего, она появляется в литературе Возрождения через посредничество церковнославянского языка и русских печатных книг.

Изучение языковых репрезентантов и семантики храбрости как ценности в истории болгарского языка показывает ее значимость в концептосфере болгар. Проявление смелости может сакрализоваться как высшая ценность в действиях Сына Божия, а также и определяться как ненавистное дерзновение и антиценность в поступках дьявола. Между этими двумя крайностями располагаются поступки праведников и грешников, которые получают оценку в соответствии с господствующей культурной парадигмой. В осмыслении храбрости сочетаются древние и христианские черты, которые вербализуются различными лексемами и выражениями, большая часть которых сохранилась в современном болгарском языке.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

С. — Супрасльский сборник;

СЕ — Синайский евхологий.

ЛИТЕРАТУРА

- БЕР, 1 2012 — Български етимологичен речник. Т. 1. София: АИ «Проф. М. Дринов», 2012.
- БЕР, 6 2002 — Български етимологичен речник. Т. 6. София: АИ «Проф. М. Дринов», 2002.
- Керемидчиева 1992 — *Керемидчиева Сл.* За народното значение на думата *храбър* // *Paleobulgaria* / Старобългаристика. XVI. 1992. № 3. С. 87–90.
- Мичева 2015 — *Мичева В.* Картината на света в езика на новобългарските дамскини. София: ДиоМира, 2015.
- Мичева 2016 — *Мичева В.* Свет и тъма, свое и чужое в християнската парадигма. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic publishing, 2016.
- Мичева-Пейчева 2016 — *Мичева-Пейчева К.* Сакрална чистота и профанна нечистота. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016.
- Мичева-Пейчева 2017 — *Мичева-Пейчева К.* Етнокултурната бинарност в средновековната българска литература. София: ДиоМира, 2017.
- РБЕ 1984, 1998 — Речник на българския език. Т. 4. София: Издателство на БАН; Т. 9. София: АИ «Проф. М. Дринов», ЕТ «ЕМАС», 1984, 1998.
- РСБКЕ 1959 — Речник на съвременния български книжовен език. Т. 3. София: Издателство на БАН, 1959.

Старобългарски речник 1999, 2009: Старобългарски речник. Т. I–II. София: Издателство «Валентин Траянов», 1999, 2009.

Старославянский словарь 1999 — Старославянский словарь. М.: Русский язык, 1999.

Цибранска-Костова 2011 — Цибранска-Костова М. Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII в. (езиково-текстологични и културологични аспекти). София: Издателство «Валентин Траянов», 2011.

Vanya Micheva (Sofia)

Bravery as a Value in the Old-Bulgarian classical manuscripts

Abstract: The paper examines the semantic realizations and verbalizations of the *bravery* as a value in the history of Bulgarian language and culture. The linguistic facts of Old Bulgarian manuscripts from IX–XI c. are used. The system of words and phrases that present bravery as a value and its distribution in different cultural contexts are analyzed in a relation to Christian ideas of Middle Ages.

In the Old Bulgarian classic manuscripts the bravery as a value is verbalized by two lexemes with a root -*хравр-*: the adjective *храврѣръ* (5) and the adverb *храврѣръскы* (1). They show the processes of semantic realizations of this value: overcoming of the antic ideal for a bravery hero; affirmation of the warrior bravery as an important value, in relation to the fight against the polytheism and the protection of the Christian faith.

The analysis of the contexts with lexemes with a root *добль-* shows that the sema ‘bravery’ dominates in their semantic content. Once it refers to pagan god Apollo, and in all other cases it refers to the good and righteous Christians. The warriors that keep Christianity, are courageous (*добльи*). But most frequently the courage is manifested as a suffering and martyrdoms, as a display of the early Christians.

The concept *bravery* in the Old Bulgarian language keeps some archaic ideas of the antic culture. The archaic man can be a guardian of the Family and the Kin only if he owns a force and a courage. We can find this phenomena in the nominations of bravery by lexemes with a root *мжжь-*. In the manuscripts we see: *мжжѣство* (11), *мжжѣскы* (4) and *мжжеблжѣствинѣ* (1).

In the Old Bulgarian classic manuscripts are preserved the basic semas in the conceptual content of *bravery*, which from axiological point of view are set according to the Christian culture paradigm: 1. The warrior bravery is related to the fight against the polytheism and the protection of the Christian faith (lexemes with a root *хравр-*, *добль-*, *мжжь-*). 2. The courage is mani-

fested as suffering and martyrdoms by the early Christians (lexemes with a root *дoблѣ-, дoблѣz-*). 3. The verbal bravery is realized in the disputes with the opponents of the Christian faith (lexemes with a root *дoблѣz-*). 4. The courage of actions is presented in the life of the righteous Christians (lexemes with a root *дoблѣ-, дoблѣz-*). 5. The bravery is sacred when it is related to Christian God (lexemes with a root *чрaвeр-, дoблѣ-*).

From axiological point of view it may be said that the changes in the language representants and in the meanings of the concept *bravery* prove its exclusive value.

Key words: values, axiology, history of Bulgarian language, Christian culture, verbal bravery, bravery of actions, bravery of martyrs.

Note on the author: Vanya Micheva, PhD, Associate Professor, Member of the Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian Language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Science. Email: v.micheva@gmail.com.

(Перевод с болгарского И. Седаковой)

Любомир Габор (Братислава)

ОТБРАЖЕНИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ВЕЩЕСТВ В ФОЛЬКЛОРНЫХ ИСТОЧНИКАХ¹

В данной статье мы постараемся рассмотреть метафорический (символический) образ воды и вина (в отдельных случаях воды, молока и меда), который находит культурную фиксацию в соответствующих жанрах словацкого фольклора. Несмотря на то, что лексический концепт воды и вина в «славянском» этнолингвистическом контексте уже неоднократно служил предметом анализа², до сих пор отсутствуют исследования, где бы подробно рассматривался именно словацкий фольклорный материал. Поэтому мы в данной статье будем опираться на предшествующие исследования в области культурной символики, т. е. на уже реконструированные концепты воды и вина в культурном пространстве Славии³, при этом мы постараемся дополнить соответствующую предметную область картиной взаимосвязей указанных веществ в словацком фольклорном контексте.

Основной базой источников для нас послужили прежде всего фольклорные жанры: сказки и повести словацкого происхождения, которые также будут дополнены более короткими жанрами устного народного

¹ В статье представлены результаты исследования в рамках работы над проектом „Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World“ / «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», LED-SW; ERA.NET RUS Plus; RUS_ST2017-472.

² Здесь надо упомянуть в первую очередь этнолингвистические словари, в которых даны определения культурным концептам данных веществ, например “Słownik stereotypów i symboli ludowych. Tom 1 Kosmos — ziemia, woda, podziemie”. Lublin, 1999 и «Славянские древности. Этнолингвистический словарь» Т. 1–5. М., 1995–2012.

³ Здесь мы должны упомянуть в первую очередь работы польских исследовательниц Э. Вилчиньской (Wilczyńska 2014) и У. Майер-Барановской (Majer-Baranowska 1995), что касается образа вина, мы работали с соответствующей статьей «Вино» (Толстой 1995).

творчества — пословицами и поговорками, расширяющими и подтверждающими картину рассматриваемой ценностной фиксации отношения упомянутых напитков в фольклорной символической фиксации. Заявленные взаимосвязи мы будем рассматривать на базе фольклорных нарративных текстов из собрания Павла Добшинского, Самуэля Цамбела⁴ и Адольфа П. Затурецкого.

При выборе корпуса текстов мы исходили из концепции Е. Бартаминского (1990), который указывает на взаимосвязь пословиц и сказочной фабулы. Согласно его концепции, пословицы устанавливают ситуативные клише, которые впоследствии применяются для иденти-

⁴ Мы используем издание источников «Сборник народной прозы» Самуэля Цамбела под ред. К. Женюховой (Žeňichová 2014), поскольку это комплексное издание, которое содержит критические комментарии: книга содержит фольклорные тексты, записанные на диалекте главным образом в условиях непосредственного полевого этнографического (фольклорного) обследования, которое проводилось в восточной и средней Словакии в начале 20 в., кроме того, последовательно приводятся конкретный информант / источник предоставленных нарративов. В этом смысле фольклорные тексты, зафиксированные Цамбелом, можно считать подходящим источником для иллюстрации рассматриваемой мотивики в словацком устном народном творчестве, при этом они существенно не отклоняются от структурно зафиксированного образа (фольклорного инварианта) в нарративной фольклорной традиции на территории Словакии (в сравнении с записями фольклорных нарративов, собранных до и после того, как Цамбел начал фиксировать тексты). Поскольку речь идет о сравнительно поздней записи нарративов в ходе полевой работы, мы также используем собрание сказок «Prostonárodné slovenské povesti» (Словацкие простонародные сказки), издание 1958 г. (исправленное и отредактированное общее издание «Slovenských povestí» (Словацкие сказки) П. Добшинского и А. Г. Шкульгети и «Prostonárodných slovenských povestí» (Словацких простонародных сказок) П. Добшинского), в котором содержится множество ценных нарративных вариантов, пусть даже исправленных и стилизованных составителями на основе доступных списков текстов, записанных и собранных у информантов в фольклорной среде главным образом в первой половине 19 в. Деятельность П. Добшинского (в т. ч. в рамках упомянутого издания) тем самым позволила опубликовать богатейшее собрание фольклорных вариантов с территории Словакии 19 в.

В данном случае мы работаем с оцифрованным изданием, которое в электронной форме было опубликовано в 2008 г. на интернет-портале: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy-zvazok.

Для иллюстрации рассматриваемых явлений в кратких жанрах устного народного творчества мы используем записи Адольфа П. Затурецкого из книги «Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia» (Словацкие пословицы, поговорки и прибаутки), вышедшей во второй половине 19 в., они являются наиболее комплексным собранием текстов такого жанра в Словакии (Затурецкий опубликовал в своем собрании около 13 000 пословиц и поговорок). В исследовании мы пользовались новейшим репринтом тома, изданным в 2018 г. (Záturský 2018), исходно репринт вышел с редакторской правкой М. Косовой в издательстве Tatran в 1975 г. с критическими комментариями и вводной статьей А. Мелихерчика.

фикации новых ситуаций. В связи с этим важен тот факт, что пословицы сближаются со сказкой. Сказочная фабула перекидывает своего рода мостик к пословице, которая идентифицирует принадлежность конкретного случая к определенному типу⁵.

Анализ корпуса текстов нарративного фольклора словацкого происхождения показывает, что вода и вино (а также и другие вещества) воспринимались в качестве культурных символов с идентичным спектром значений и функций, которые в конкретных ситуациях находили свое выражение в сходной мотивике. Повторяющиеся мотивные аналогии между упомянутыми веществами позволяют нам говорить об их подчеркнутой синонимии⁶.

В первую очередь между водой и вином (также между водой и молоком, реже медом) в словацком нарративном фольклоре формировались не только аналогии — прямые либо косвенные. Существует также целый ряд текстов, в нарративной структуре которых они взаимно сближаются, переплетаются, взаимно обуславливают либо исключают друг друга. Такие случаи были проанализированы нами на материале доступного корпуса источников, и в настоящей статье мы рассмотрим их отдельно. Из их многопланового культурно-релевантного спектра функций для данной статьи мы выбрали те мотивные аналогии, которые в фольклоре, как культурной памяти общества, фигурируют наиболее часто, т. е. такие, в которых данные вещества взаимосвязаны с жизнью и смертью как символическими ценностями в различных формах.

Мы не думаем, однако, что отождествление воды с вином (также с молоком/медом) в словацком нарративном фольклоре могло быть связано с тем, что носители культуры воспринимали отдельные вещества в качестве идентичных. Обе жидкости использовались в повседневной

⁵ Е. Бартми́нский (Bartmiński 2012: 33) вместе с тем констатирует: „Proverbs are based on typical events and figures from the represented world, which allows one to use them as linguistic evidence in the reconstruction of the worldview“. [Пословицы базируются на типичных событиях и символах отображаемого мира, которые позволяют нам использовать их в качестве языкового свидетельства при реконструкции взглядов на мир]

⁶ Понятие культурной синонимии разрабатывается в первую очередь представителями российской этнолингвистической школы. Н. И. Толстой (Tolstoj 2016: 20) обращает внимание на явление, когда предмет на основе конкретного доминантного признака может вступать в отношения синонимии с другими предметами. Например, семантика «металл» вводит нож в круг лечебной или очистительной магии, тем самым он вступает в синонимические отношения с другими металлическими предметами: серпом, косой, топором и др.

жизни. Они представляли собой феномены, с которыми общество часто и довольно регулярно осуществляло конфронтацию (только в качестве иллюстрации можно констатировать, что в историческом срезе словацкой художественной литературы вино занимает доминирующую позицию относительно других алкогольных напитков). Неудивительно поэтому, что данная конфронтация приводила к постепенной образной стилизации сходств и различий указанных веществ и мотивировала носителей культуры к их сопоставлению и отождествлению в конкретных текстах нарративного фольклора (где они неоднократно фигурируют в тождественных моментах и мотивах).

Вода и вино обнаруживают в рамках культурной символики словацкого фольклора позитивные и негативные коннотации⁷. Собственно говоря, структурное переплетение мотивов в культурной метафорике находит свое отражение в раздельном восприятии каждой субстанции, существование которой возможно лишь при условии, что в рамках контекста равноценно фигурирует и ее функциональный антипод.

Вода как символ в фольклоре вступает в особые отношения и с другими веществами — помимо вина, с медом, молоком, даже с пивом, которые польская этнолингвистическая школа рассматривает в составе оппозиций, обращая внимание также на случаи, в которых вода замещается вином либо же молоком, золотом или кровью (Majer-Baranowska 1999: 158–160). Сложившиеся в фольклоре образы воды и остальных веществ здесь не просто взаимоисключают друг друга, но специфическим образом дополняют, замещают и включают в себя друг друга, тем самым формируется конкретная система общественно-культурных ценностей.

⁷ Предваряя рассуждения о сложных прямых либо косвенных символических и культурных взаимосвязях воды, меда, молока, вина (крови), а также пива, можно отослать читателя к эссе французского философа Р. Барта (Barthes 2004: 55–58), который пишет об оппозитивном противопоставлении в качестве культурных символов вина (также крови как его функциональной ипостаси) и воды/молока. С его точки зрения, вино является не только волшебным напитком, представляющим основу для мифологии: вера в магию вина также представляет собой обязательный коллективный акт. Вино несет насилие, оно обнажает скрытые связи, делает возможными преступления, несчастья и разрушения, это „театральное“ зло фатального характера, не имеющее внутренней природы. При этом оно участвует в акте социализации и формирования коллективной морали. Антиподом вина в мифологическом плане является вода либо же, в современную эпоху, скорее молоко. Молоко как „анти-вино“ и противоположность огня при таком подходе является чистым, обволакивающим, невинным, оно созидает и творит, выступает залогом силы — спокойной, белой, ясной и бесстрашной.

Здесь можно лишь добавить, что функциональная аналогия воды и вина в словацком фольклоре проявляет себя чаще и интенсивнее, нежели аналогии между другими веществами (например, медом или молоком), которые выступают тут как культурные символы, обладающие магической силой. Такую неслучайную фиксацию напитков в общих символических конфигурациях, присутствующих в текстовых структурах сюжетных нарративов, можно независимо друг от друга наблюдать при использовании конкретных мотивов в мифопоэтических традициях многих европейских культурных сообществ⁸. Функциональное исполь-

⁸ Можно лишь добавить, что справедливость семантико-функционального переплетения данных веществ в некоторых культурных сообществах индоевропейского круга (древнеисландских и славянских) дополнительно подтверждает представление, согласно которому молоко, мед и вино соединяются в образе рек, вытекающих из определенного священного мифологического пространства (из рая или из драконых голов): «... *il y aura là des ruisseaux d'un lait au goût inaltérable, et des ruisseaux d'un vin délicieux à boire, ainsi que des ruisseaux d'un miel purifié* (цит. по Pitte 2004: 56) [... Там будут потоки молока неизменного вкуса, потоки сладкого вина, а также потоки чистого меда.» (перев. авт.)]

Символический образ трех рек — молочной, винной и пшеничной, — вытекающих из трех голов дракона, мы находим в одной болгарской легенде. (Подробнее см.: Толстая 2002: 301–303).

Мед в символическом соединении с вином и ритуальными напитками в контексте празднеств можно встретить и в русском фольклоре, что демонстрирует, к примеру, наличие символического употребления образа в русской народной сказке «Данило бесчастный», где представлены реки как символы магической границы, они наполнены четырьмя различными веществами, обладающими магической силой — это пиво, мед, вино и водка. Данные вещества могут ослабить либо остановить актантов события, и переход сквозь них символизирует акт «инициации»: *The Prince and Princess made to be guests, and they set out on their journey with all their noble host with them, crossed the first river, which ran with splendid beer. And very many soldiers fell down by that beer. Then they advanced to the second river, which ran with wonderful mead, and more of the half of the brave host bent down to drink the mead and rolled on their sides. So they came to the third river, which ran with glorious wine. Here all the officers bent down and drank till they were drunk. At the fourth river powerful vodka flowed* (цит. по Afanasjev 1916: 27–28) — [«Срядился князь со княгиней в гости и поехал в путь-дорогу со всем храбрым воинством. К первой реке подъехал — славное пиво бежит; около того пива много солдат попадало. К другой реке подъехал — славный мед бежит; больше половины войска храброго тому меду поклонилосся, на бок повалилосся. К третьей реке подъехал — славное вино бежит; тут офицеры кидалися, допьяна напивалися. К четвертой реке подъехал — бежит крепкая водка»].

Соединение меда и вина как веществ, используемых в других случаях (например, в связи с живительной энергией) встречается также в финальных формулах некоторых других русских сказочных текстов. В качестве иллюстрации можно привести отрывок из сказки «Царевич и его дядька»: *So they celebrated a merry wedding and held a great feast. In a Tsar's palace mead has not to be brewed or any wine to be drawn; there is always enough ready* (Afanasjev 1916: 143–144) —

зование названных напитков в ритуальной сфере имеет в т. ч. на этом основании неоспоримое ритуальное значение⁹.

Вода как культурный знак обладает жизненной ценностью *par excellence*, поскольку имеет для этого естественную презумпцию, связанную с ее ролью в обществе. Именно поэтому в большинстве мировых культур она предстает как стихия, которая породила жизнь и которая присутствовала при сотворении мира¹⁰. Ритуальный и мифологический характер воды проявляется в многомерности ее функций — общеизвестны ее свойства в космогонии, магии любви и плодородия, вода лечит и охраняет от болезней, придает магическую силу, может предать проклятию и вернуть жизнь (подробнее см. Wilczyńska 2014: 3–10)¹¹.

[«Сейчас веселым пирком, да и за свадебку; у царя ни мед варить, ни вино курить — всего вдволей!»] В словацком фольклоре мы в аналогичных позициях фиксировали бы скорее появление символического вина, реже (особенно у П. Добшинского) пища также может быть приготовлена из меда.

Мед и вино в комплементарных отношениях фигурируют и в польском фольклоре — они отшучиваются, к примеру, в свадебных песнях: *Powijjże, wiatreńku, okienkiem po świtlence,/ po cisowych stolach i po nadobnych żonach,/ co miód-wino piłi i kurowaj lipili* (Цит. по Bartmiński 2016: 41).

В. Пропп (Propp 1987: 198) обращает внимание на русские сказочные мотивы, в которых фигурирует напиток из меда и вина, обладающий магической функцией на время останавливать вредителя (например, лесного духа) — вредитель в данном случае оказывается побежденным либо парализованным, либо он засыпает после того, как выпьет напиток. Данный мотив В. Пропп связывает с другими античными или средневековыми фабульными типами, в которых, например, в некоторый источник воды подливают вино для того, чтобы обмануть и обезвредить противника — вредитель (противник) выпивает этот напиток, после чего обычно засыпает. В качестве дополнения можно заметить, что мотив использования сильного меда и вина в качестве символических средств для того, чтобы временно подчинить себе противника (сила противника здесь временно деактуализирована аналогичным способом — противник после принятия таких напитков сонный и ослабленный) встречается также в сюжете о Соломоне и Китоврасе, который подробно анализировал Я. С. Лурье (Lur'e 1964).

⁹ Ритуальное магическое значение отношения меда и (живой) воды или вина в балтийской культурной среде исследовал Я. А. Греймас (Greimas 1985: 26, 210–215). Исследователь отмечает в первую очередь неслучайность и уникальность символической функции напитка, который возникает в результате смешивания меда и водки (автор обозначает ее термином „*sang de marti*“ — букв. “невесткина кровь” (лит. *marti* ‘сноха, невестка’)) и используется как выпиваемое в круговую ритуальное питье для тех, кто присутствует на свадьбе, а также на других обрядах, направленных на сплочение сообщества, — вместе с тем автор констатирует символическое значение напитка в переходных ритуалах.

¹⁰ На дуальный религиозный характер воды указывает У. Майер-Барановска (Majer-Baranowska 1995: 115–128).

¹¹ В фольклорных источниках водная символика присутствует, например, в образах живой и мертвой (также сильной и слабой) воды, получение и питье которых

В связи с этим не только вода, но и вино как культурный символ в словацком фольклоре обладает свойством исцелять (влиять на жизнь конкретным способом), что отчетливо проявляется, к примеру, в пословицах и поговорках. Вода по большей части воспринимается как лекарство чистое и естественное. А. П. Затурецкий (*Záturecký* 2018: 109) приводит фразу, заимствованную из собрания Челаковского: *Чистая вода — первое лекарство на свете*; вино, однако, как лекарство в словацкой культуре дополнительно приобретает шуточный, ироничный подтекст. С вином связана шутливая поговорка: *Miškovskými kvapkami sa kurije* («Мишковскими каплями окуривают»), т. е. лечат вином (*Záturecký* 2018: 100).

Можно констатировать, что ассоциативная символика воды в словацком фольклоре позволяет сформировать метафорический (находящий отражение в культурной символике) образ воды как универсального магического средства, которое дает фольклорным актантам жизнь:

▶ дать/жизнь (т.е. вернуть жизнь): *A keď zbojníci prišli, našli Haničku mŕtvu i veľmi sa zlákli. [...] I dobre, dali sa hu oblievať vodov aj z nej šetko trhať* (Žeňuchová 2014: 350); *No, a teraz, povedá, načri si ešte z tej vody do krčičačka, a keď nájdeš na ceste trebárs z čoho srst' alebo čo takého, zmoč ho dnu, hneď ožije* (Dobšinský I 2008: 186) «Пришли разбойники, видят, Аничка мертвая лежит, испугались они. [...] Что делать, стали они ее обливать водой и рвать на ней одежду» (Žeňuchová 2014: 350); «А сейчас, говорит он, набери этой воды себе во флягу и, когда найдешь на дороге чью-то шерсть или что-то подобное, смочи ее водой, и сразу оживет» (Dobšinský I 2008: 186);

▶ защитить / исцелить: *Ta še ešči napij tej vodi, že pridžeš ku sebe [...] Tak on še napil z tej vodi a prišol calkom ku zdravju* «Напейся воды, и тебе станет лучше. [...] Он напился этой воды и полностью выздоровел» (Žeňuchová 2014: 49);

предполагают самостоятельные и при этом функционально взаимосвязанные ритуальные акты. С водой также связаны и магические практики, обладающие исключительным сакральным значением: ритуалы гадания, жертвоприношения и клятвы, которые укрепляли право и систему культурного сообщества (*communitas*). Питье воды связано и с ритуальными актами по передаче емкости всем присутствующим перед тем, как эту воду выпить, известно также ритуальное молчание, зачерпывание, приготовление на воде, перекрещивание воды, освящение ее и др. Ее характер, однако, имеет важную дуальную природу. Вода воспринимается как сфера хтонических сил, она является прибежищем дьявола, в ней человека поджидает смерть, вода может быть чуждой и небезопасной.

Ona sa nachýlila k studničke a tu vidí svoje odťaté ruky! A ako kypťiky do vody zamočila, hneď sa jej ruky pekne spolu zrástli. Potom ten staručký zamočil prst do tej studničky, potrel podrezané hrdielca dietkam a tie naskutku ožili «Она наклонилась к колодцу и видит там свои отрубленные руки! Смочила она обрубки рук водой и сразу ее руки опять выросли, как были. Потом старик смочил палец водой из колодца, провел детям по перерезанным горлам, и дети вдруг ожили» (Dobšinský I 2008: 139);

► улучшить (омолаживает или придает красоту / силу, дарует спокойствие — безопасность): *Tak mu hovoria, že by dať tú vodu, že hu odnesú. Voni s tou vodou ujšli. Zali mu aj koňa. Až prišli g otcovi svojmu. Dali mu tú vodu. Umeň sa a velmo ostaň mladý* «И говорят ему, пусть он даст воды, ему отнесут. И взяли они воды. Взяли его коня. И пришли к своему отцу. Дали ему той воды. Он умылся ей и сразу помолодел» (Žeňuchová 2014: 444);

Farar mu poveda, že to ňebarz bezpečno, aľe žebi se obcirkľoval švecenu vodu a že tak obstoi v pokoju «Священник говорит ему, это может быть опасно, пусть он окропит себя святой водой, и все будет в порядке» (Žeňuchová 2014: 133);

Daj mi Janko druhý pohár vody, buďeš mať z tohto sveta dve čiastky. I tretí pohár vody mu podať. I tretia obruč odskočila. Z toho suda vyleťeu knoftivták «Дай мне, Янко, второй стакан воды, будет у тебя отсюда две части. И третий стакан воды он ему подал. И третий обруч отскочил. И вылетела из бочки кнофтиптица [тип вредителя. — L. G.]]» (Žeňuchová 2014: 442)¹².

12

Большинство вариантов данного фольклорного инварианта содержат в нарративах мотив питья живительного вина, благодаря которому скованный вредитель (как правило, дракон) обретает свободу и похищает принцессу. В некоторых случаях вино, впрочем, становится прямой заменой воды как магического средства, активизирующего участников действия. Здесь можно упомянуть вариант сюжета, в котором герой предлагает вредителю настоящее вино вместо воды после того, как тот просит освободить его. Это лишь служит доказательством культурной трактовки аналогии обеих жидкостей с магическим воздействием и прекрасно ложится на принимаемую здесь схему интерпретации: *Raz odišla Anička do záhrady a zabudla na stole kľúč od tej izby. Janko už dávno chcel zvedieť, čo tam má, s radosťou pochytil kľúč a bežal otvoriť izbu. Ale sa predesil veľmi, keď tam jedného draka na reťazi uviazaného zazrel. Ten drak mu zavola: ‚Janko, dajže mi vody, veľmi som smädný!‘ ‚Kdeže by sa ti tu voda vzala, ty potvora, ale ti vima dám, ak chceš‘, povedal Janko* «Раз пошла Аничка в сад, а ключ от комнаты на столе забыла. Янко уже давно хотел узнать, что там, радостно схватил ключ и побежал открывать комнату. Увидел там дракона, привязанного на цепь, и испугался. Дракон стал его умолять: ‚Янко, дай мне воды, очень пить хочется!‘ Не дам я тебе воды, гадина, дам тебе вина, если хочешь‘, — сказал Янко» (Dobšinský I 2008: 102).

► также навредить (ограничить возможности / проклясть) либо забрать: *To ňpravda, ty ňi ju dril'ila do vodi, dze ňe z ňej kačka zrobila* «Это неправда, ты ее бросила в воду, где та превратилась в утку» (Žeňuchová 2014: 110);

Chceš, nechceš, milý princ skočil do mora. Ale ako sa zaďival, keď zbadal, že je na suchom a nie vo vode. Okolo neho všade voda tiekla a on stál na suchu a na ktorúkoľvek stranu sa pohol, všade sa mu voda vystupovala. Našiel šťastlive aj tie tri dukáty a vyniesol ich rytierovi na breh. [...] Ty cez vodu prejdeš suchý; kto sa ale za tebou pustí, každý vo vode zahynie. To budeš mať odo mňa pamiatku «Хочешь не хочешь, милый принц прыгнул в море. Каково было его удивление, когда он понял, что стоит на суше, а не в воде. Вокруг него повсюду вода течет, а он стоит на суше, и стоит ему шаг сделать, вода тут же отступает. Отыскал он три счастливых дуката и вынес их рыцарю на берег. [...] Ты из воды выйдешь сухим; а кто за тобой погонится, того вода поглотит. Это тебе будет от меня на память» (Dobšinský I 2008: 204).

Жизнь как ценность, материализованная в водной символике исходно всегда связана лишь с представлением о текущей (живой) воде, т. е. о движущейся, не стоячей, ничем не ограниченной. Напротив, вода неподвижная, сдерживаемая, стоячая, контролируемая и ограниченная есть вода плохая (мертвая) — она являет собой символ разложения, несчастья, смерти и болезни, связана с демоническим началом, например с чертом, водяным и т. п. (подробнее см. Wilczyńska 2014).

Установившийся в фольклоре образ смерти связан с семейой воды: в словацких народных сказках это находит свое отображение в мотиве ритуального купания / магического контакта с водой (главный герой после контакта с водой приобретает новую жизненную силу)¹³. Можно

¹³ Частным является мотив принесения в жертву актантов сюжета, бросания в воду в качестве символа своего рода смерти: *Ujberce ňe jedna za ňuďunke... bedže ňe im fčalo pič vodü, tak jak ňe napijum, ta vtedi ich zmarnis...* (Žeňuchová 2014: 237); «Одна из вас пусть подойдет к колодцу... если им захочется пить, уьешь их, когда напьются» *Keď deti nanosil'i dreva, macocha vodu varila na te deti* «Когда дети натаскали дров, мачеха стала кипятить воду, чтобы сварить в ней детей» (Žeňuchová, 2014: 377). Мотив купания в воде нередко опасен для героя. Культурную символику ритуального купания в широком интернациональном контексте рассматривал еще В. Пропп (Пропп 1987: 434). Он отмечает, что в сказках можно найти, к примеру, мотив купания в козьем молоке и воде, имеющий символическую ценность. Герой может после ритуального купания в таких магических веществах помолодеть, в то время как вредитель в них сварится, т. е. его сила будет магическим образом преодолена. В словацком фольклоре

добавить, что образы смерти / ограничения (негативной) силы в околоводном пространстве встречаются в фольклорных прозаических жанрах чаще, нежели образ смерти в иных пространственных координатах.

Установившийся в фольклоре образ воды коннотативно связан с опасностью (вода символизирует мифологическую границу между миром живых и миром мертвых; нахождение поблизости от воды может стоить человеку жизни, пространство за водой всегда является пустым, угрожающим, темным — оно связано с демоническим началом), помимо смерти, образ воды сопряжен также с жертвами, страданиями и нищетой: *Život jim ňeodberem, aľe dam jich odšikovac prez vodu na jednu pustacinu* «Жизнь у них я не заберу, но заставлю их перепрыгнуть через воду в одну пустошь» (Žeňuchová 2014: 64);

Ona tam vošja, bjida, do zbančka, a viin jej tam mocno zatkaľ, aľ potim ša zabral ku žeňi i ku tomu d'üčat'u, što ša vernuľ mu po vodu. Prišli na jednu marast, ... totu bjidu tam rutiľ do jazera a zrobiľ tam znak «Она забралась, бедная, в эту бочку, тут же он бочку крепко запечатал, а потом пошел к женщине и девочке и отправился с ними за водой. Пришли они к болоту... он бросил эту несчастную в озеро и поставил там знак» (Žeňuchová 2014: 245);

Či ste ňepočuľi vo takej a vo takej zlatej paňi aj s chlapcom. [...] Tanto pri tej stunňi je živa a mŕtva voda. Na tũ kaľđu noc chodi. [...] A nosi ji pre čertõ «Вы что, не слышали о такой золотой женщине с мальчиком. [...] В том источнике есть живая и мертвая вода. За ней она каждую ночь приходит. [...] И носит ее чертям» (Žeňuchová 2014: 292);

Nad vodov bola chižka a v tej chižke bola taka priprava, že jak človek vošjeľ, stupiľ na dila, dila sa prevracila a človek vpadnuľ do mašini a doraz ho tam na marnje kuski porezalo a do vodi pometalo a voda ho odnjesla (Žeňuchová 2014: 222) «Над водой стояла хижина, а внутри была запад-

также сохранились мотивы купания в молоке, обладающие идентичным значением. В. Гашпарикова (Gašpariková 2002: 668) в сопоставительном комментарии к сказке *Zlatá podkova, zlaté pero, zlatý vlas* («Золотая подкова, золотое перо, золотой волос») отсылает, например, к сказке, сохранившейся на санскрите, где герой после ритуального купания помолодел. В связи с этим мы полагаем, что сам мотив купания может трактоваться как ритуал посвящения. В литературных вариантах сказок повсеместно вместо молока также может фигурировать кипящее масло, либо говорится просто о купании без спецификации конкретного вещества. В. Гашпарикова (Gašpariková 2001: 991) также видит здесь связь с архаичным фольклорным мотивом неудачного бросания героя в печь — вместо героя в печь бросают бабу-ягу (любого другого вредителя). Данный фольклорный мотив распространен по всему миру, однако наиболее укоренен в индийской традиции.

ня, только человек наступал на доску, доска переворачивалась, человек падал вниз, а там его механизм разрубал на куски, куски падали в воду, и водой их уносило» (Žeňuchová 2014: 222);

Ja, rečie Plavčik, idem ku Vratkovi, čo slzy osuša. Nuž, človeče, vetia tu zarmútení ľudkovia, spýtajú sa ho aj to, prečo tá naša studňa vyschla; aby studňa bola plná a radšej naše slzy obschli. To im on vďačne prisľúbil a šiel. [...] Šiel zase a šiel, až prišiel k jednej veľkej vode, cez ktorú priechodu nebolo. Tu zočil jedného starého prievozčika, tomu prosil sa, aby ho previezol «Я, говорит Плавчик, иду к Вратку, который слезы осушает. Ну, человек, говорят ему печальные люди, спроси его, почему наш колодец высох; пусть колодец будет полон, и пусть лучше наши слезы высохнут. Это он им с благодарностью обещал и пошел. [...] Шел он, шел и пришел к большой реке, через которую не было переправы. Нашел одного старого перевозчика и просил его, чтобы тот перевез его» (Dobšinský II 2008: 240);

А. П. Затурецкий тут же приводит различные типы пословиц и поговорок, связанных с мотивом смерти (грусти либо негативных эмоций) и его взаимосвязью с водой, некоторые из них при этом можно возводить еще к традициям славянской дохристианской культуры, например: *Skapal, akoby ho nikdy nebolo bývalo* («Он исчез, словно его и не было») — *Skapal, akoby sa bola voda nad ním zavrela* («Исчез, словно над ним воды сомкнулись») (Záturecký 2018: 117) *Chod' v paromy!* («Иди к чертям!»)¹⁴ — *Chod' v peklo!* («Иди в ад!») — *Chod' v čerty!* («Иди к черту!») — *Chod', kde svine podkúvajú!* («Иди туда, где свиней подкоывают») — *Chod', kde zlé vody stávajú!* («Иди туда, где плохие воды») (Záturecký 2018: 584); *Nech vám smútok vždy voda umýva* («Пусть вашу грусть всегда вода смывает») (Záturecký 2018: 604)¹⁵. Столь же известна

¹⁴ В словацком фольклорном контексте слово „parom“ функционирует в качестве ругательства и в качестве составной части входит в состав прибауток заклинательного характера, так, в современном словацком языке бытует расширенное выражение „doparoma“. Данная форма отсылает к имени Перуна, славянского божества грома (также известного как Паром), оно воспринимается как синоним экспрессивов: *dočerta, dofrasa (dopekla)*. (Подробнее см. *KSSJa* [<http://slovníky.juls.savba.sk/?w=doparoma&s=exact&c=Oc71&d=kssj4&d=psp&d=sss&d=scs&d=sss&d=peciar&d=hssjV&d=beriolak&d=obce&d=priezviska&d=un&ie=utf-8&oe=utf-8#>])

¹⁵ Отсылая к сборникам чешских и польских паремий, Затурецкий Záturecký (Záturecký 2018: 288) приводит также следующие варианты: *Prvé štence do vody hádžu* («Первых щенков в воду кидают») — *Prvé štence za plot hádžu*. («Первых щенков за забор кидают») — *Prvé štence odpuštené* («Первые щенки не считаются»).

и распространена пословица *V lyžičke vody by ho utopil* («Утопил бы его в ложке воды») (Záturecký 2018: 164) в смысле активного проявления эмоций по отношению к кому-либо.

В упомянутой связи встречается также мотив вина. Его присутствие в паремиях в контексте утопления несет, однако, иные коннотации, имплицитующие контраст воды и вина в словацкой культуре. Как известно, вино символизирует скорее благополучие (беззаботную, богатую жизнь, развлечения): *Mali nás utopiť vo víne* («Нас должны были утопить в вине») (Záturecký 2018: 601); а вода являет собой его противоположность (менее ценная / более скромная либо жалкая, менее качественная): *Ked' nemáš vína, napi sa vody* («Если у тебя нет вина, напейся воды») (Záturecký 2018: 265) *Vino ako voda — vino ako olej* («Вино как вода — вино как масло»), *To vino muselo ísť cez mnohé vody* («Этому вину пришлось пройти через многие воды»), *Na studni voda, na čepce vino [najlepšie sú]* («В колодце вода, в горле вино») [лучше всего]“, *Vodu káže a vino pije* («Воду проповедует, а вино пьет») (Záturecký 2018: 306; 99) и др.¹⁶.

Вино в корпусе словацких народных сказок аналогично соединяется с символикой воды в ее ритуальном использовании — в первую очередь в мотивах поддержания / защиты, но также и ослабления либо прекращения жизни¹⁷. В некоторых фольклорных нарративах (особенно шуточного характера) вода объединяется с вином с целью обмануть / наказать доверчивых людей: *Tak ked ona nam taki špas zrobita, zrobm*

¹⁶ В словацком паремиологическом фонде сохранилась также прогностика, имплицитующая связь воды с вином: *Ked' sa na Vincenta vták na koľaji vody napije, ten rok mnoho vína sľubuje* («Если на Винцента птицы пьют воду из колеи, в этот год будет много вина») (Záturecký 2018: 519) и др.

¹⁷ Функции, воздействие и символика вина как магического напитка в разнообразных ситуациях исследовала на материале текстов устного народного творчества словацкого культурного пространства, напр., Я. Пацалова (Pácalová 2017). Равным образом вино приобретает сакральный характер исключительной значимости. В рамках календарной обрядности оно использовалось как ритуальный напиток на празднествах рода и общины (для укрепления общественного порядка и гармонии) либо (полноты) жизни в соединении с совместным пиршеством. Подробнее см. (Толстой 1995: 373–374). В словацком фольклоре вино фигурирует главным образом в мотивах величания свадьбы или иных значимых для общества событий, имплицитующих сплоченность общины (посредством образа овивания поселения поясом по кругу): *Trafil potim do teho mesta, dze jeho žena bula. Mesto bulo s červenim baršunem ovinute, na každi ulici s bečkami vino vistavene, radosc veľika* (Žeňuchová 2014: 131) «Потом он пришел в город, где была его жена. Во всем городе витал винный дух, на каждой улице стояли бочки с вином, все ликовали».

aj mi jej. Ona sce še vidac za svateho. Tak mi še poubirame za svatic. [...] Ked pridzeme tam, fľašu vina uvadzime na špargu, spuscime ju do studňi; tote tri charingi puscime do jarečku a hľeb zložime do stodoli ku vratom a vejdzeme potim do chiž. [...] Muj ľubečički staruški, vi dobre znace, že mi v ňebe paľenku ňepijeme! Matka zložila chľeba čarneho na stul i falat slaňini. Tote trojmi odpovedaju, že oňi to ňejedza. Ked nas chcece uhoscic, povedzeli, idzce vi, starušku, ku vašej studňi, tam poklopkejce a najdzece tam fľašu vina. Stari tak urobiľ. Pridze ku studňi, poklopka, najdze tam špargu, caha do huri, vicahňe fľašu vina. Priloži ku ustom, polknuľ, hutori matki: Čuješ, matko, pater, koštuj, v našej studňi vino «Так раз она нас так осчастливила, и мы в долгу не останемся. Она хочет выйти замуж за святого. Мы переоденемся в святых. [...] Когда мы придем туда, подвесим бутылку вина на веревку, опустим ее в колодец; „Этих трех рыб мы пустим в ручей, а хлеб сложим в амбар и вернемся по домам/ [...] Мои милые пожилые пани, вы прекрасно знаете, что мы на небесах паленку не пьем!” Мать положила на стол черный хлеб и кусок сала. Трое отвечают, что они этого не едят. Если хотите нас угостить, тетушка, идите к вашему колодцу, поищите там и найдете бутылку вина. Старик так и сделал. Пошел к колодцу, поискал, нашел веревку, потянул, вытащил бутылку вина. Приложил к губам, глотнул, говорит старухе: “Смотри, мать, отче, попробуй, в нашем колодце вино“» (Žeňuchová 2014: 117).

С учетом развития духовной и материальной культуры у славян, не стоит думать, что вино здесь было трансформатом поздних межкультурных контактов, оно получило распространение в первую очередь благодаря контакту с романизированными (романизирующимися) цивилизациями в карпатском бассейне¹⁸. Результатом позднейшего христианского (христологического) влияния стало иконическое ассоциирование вина с кровью, однако семантические аспекты вина в различных фольклорных традициях включают в себя и такие символические пере-

¹⁸ Согласно записям арабских путешественников и средневековых хроникеров, территории, на которых проживали славяне, были богаты медом, поскольку в тех краях процветало бортничество и домашнее пчеловодство (у широких слоев населения были также в ходу напитки из ячменя и проса, которые можно считать предшественниками пива). Вино в пространстве Славии получает распространение начиная с 12 в., на территории Словакии и центральной Европы (среднего Подунавья) все указывает на преемственность виноградарской традиции еще с эпохи, предшествовавшей Великой Моравии, эта традиция, в свою очередь, берет свои корни еще в римских виноградарских обычаях (подробнее см. Baďurík — Benková 2010: 60–61).

плетения, которые никак не могут быть выведены из библейской традиции¹⁹.

Вино функционирует как вещество с двояким магическим действием, актантов нарратива оно может:

► поддержать: *Mam ja na palcu perscen a toten perscen ma na tristo chlopov sili. Aj inakšie šči ci spomožem. Ma moj muž dva sudki vina. Ked se z nich napiješ, budzeš mac zas na tristo chlopov sili* «У меня на большом пальце перстень и в том перстне на триста мужчин силы. Но есть и другой способ, я помогу тебе. Есть у моего мужа две бочки вина. Если ты выпьешь его, будет у тебя силы на триста мужчин» (Žeňuchová 2014: 232);

No, keďže je už tak, že si trúfaš s ním sa sprobovať, na ti tento pohár vína «Ну коли так, раз ты отважился попробовать, вот тебе стакан вина» (Dobšinský I 2008: 83).

► защитить (вариативно воздействие вина на актанта может занимать подчиненную позицию по отношению к первичному магическому воздействию воды): *Milý pútnik už od smädu nedovladoval a tak len pomaly liezol, až i doliezol do kráľovského paláca. Ledva do vrát vstúpil, tu videl naprostred dvora studňu a okolo nej vartu. Ešte zďaleka volal, aby sa mu preboha dali napiť, lebo že už ďalej od smädu nevládze. [...] Varta hneď ako videla cudzeného človeka, nabrala do pohára vody a dala sa mu napiť; a hneď sa ho len spytovala, že či dakde nevidel alebo nechyroval dáku takú krásnu paničku, čo by jej na svete páru nebolo? Ej, akože by som nechyroval, odpovedal tento, veď som ja už celý svet od kúta do kúta pochodil a tak viem o všetkom, čo kde na svete znamenitého jesto. Aj o takej kráse znám, keď dakto na ňu pozrie, hneď od divu omdlieť musí. [...] Na tretí deň ráno poslal ho zase pútnik do paláca, rozpovedal mu i teraz, ako čo má urobiť a*

¹⁹ В некоторых славянских регионах верили, что вода может превращаться в вино (особенно на Пасху). В первую очередь у южных славян покойника натирали водой с вином (либо маслом с вином), чтобы тот не превратился в вампира либо в другое демоническое существо. Вино также обладало лечебными свойствами (особенно в отношении болезней горла), иногда оно использовалось в погребальных ритуальных практиках (вином, иногда вином с водой омывали кости мертвого человека). В культурных сообществах также бытовала вера, что вода может символизировать вино — в связи с этим ритуальное питье воды связывали с верой в питье вина. Помимо этого, существовали представления, согласно которым вино символически ассоциировалось с материнским молоком. Также вино играло свою роль в магии плодородия (важную роль оно имело в ритуалах перехода, в свадебных ритуалах), им поливали голову юноше, чтобы у того были кудрявые волосы, им кропили конские гривы. Как и вода, вино выступало в качестве средства защиты от демонических сил. (Цит. по Толстой 1995: 373–374.)

na jeho veľkô potešenie i to doložil, že jej už teraz smie aj na tvár pohliadnuť, ale len pomaly vždy vyššie a vyššie, a že už môže za plný tanier polievky zjesť a za plný pohár vína vypiť. Ale mu aj prihrozil, aby teraz dobrý pozor dal na seba, lebo že od toho všetko závisí, ako sa teraz držať bude, ak nechce tam zakapať «Странник уже от жажды был еле жив, брел потихоньку и набрел на королевский дворец. Только он вошел в ворота, увидел посреди двора колодец, а около колодца стражу. Закричал он им издалека, прошу вас, дайте мне напиться, я умираю от жажды. [...] Стражники, как услышали слова странника, набрали в стакан воды и спросили его, не видел ли он где прекрасной девушки, которой бы не было равных на свете? Как не видеть, видел, ответил тот, ведь я весь свет исходил из конца в конец и знаю обо всем, что в мире известно. Известна мне такая красавица, что кто на нее посмотрит, тут же лишится чувств от изумления. [...] На третий день отправил его странник во дворец и рассказал ему, как себя вести и к его великой радости добавил, что теперь он может ей и в лицо поглядеть, только надо постепенно все выше и выше, и теперь он может съесть целую тарелку супа и выпить целый стакан вина. Однако ж и пригрозил ему, чтобы теперь он был осторожен, потому что все зависит от того, как теперь он будет держаться, если не хочет там сгинуть» (Dobšinský I 2008: 128, 130).

► усыпить: *Von tú sklenicu vína zau a na jeden dúšok vypiu. Hneď aj usnuí tak, že ani o sebe nevedeu* «Он взял бутылку вина и одним махом выпил. И сразу уснул так, что себя не помнил» (Žeňuchová 2014: 297)

► уничтожить (способствовать смерти, которая, даже если не будет вызвана воздействием вина в символическом значении, может быть обусловлена присутствием водного начала): *Bola som ja dnes v ďalekom, širokom svete a tam som počula, že ten princ tú Zlatú pannu Mahulienu dostal a už sa s ňou domov navracuje, ale že on sotva s ňou domov dôjde. Lebo tá jeho macocha, to je ježibaba a pošle mu naproti veľa vojska ho uvítať, aj jeden pohár vína, z ktorého keď sa napije, hneď ho na kusy roztrhá. [...] Lebo keby sa z toho pohára nenapil, teda mu tá macocha pošle parípu, ktorá s ním hneď do mora skočí, ako si na ňu vysadne. A kto to povie, nech naraz po hrdlo skamenie* «Была я далеко, далеко отсюда и слышала там, что принц Золотую pannу Магульену нашел и возвращается с ней домой, но не вернется он с ней домой. Его мачеха баба-яга, она пошлет ему навстречу войска, и один стакан вина, он его выпьет, и тут же его на куски разорвет. [...] А если он не выпьет, мачеха пошлет ему скакуна, который вместе с ним прыгнет в море, стоит тому на него

сесть. А кто об этом расскажет, пусть весь с ног до головы окаменеет» (Dobšinský I 2008: 131).

Вино ассоциируется также с пространством хтонической силы²⁰. В конечном счете даже инициатива главного героя достать вино из страны «за водой», т. е. из сферы негативной магии (из царства смерти), является частым мотивом фольклорных волшебных сказок. Мотив (магического) получения вина здесь выступает как символический акт, который служит освобождению воды от ее прежней нефункциональности. После того, как герой успешно проходит через испытания инициации, в которых вино и вода играют ключевую роль, он получает возможность расколдовывать, защищать свою и чужую жизнь, нахождение вина за водой помогает ему найти себе невесту: *Či už teraz pôjdeš za mňa? volá na ňu do zámku. Nepôjdem, nepôjdem, len ak mi do rána z toho hrozna vína natlačíš a donesieš, čo za čiernym morom rastie!* «А теперь ты выйдешь за меня? — кричит он ей, а та ему из замка: Не выйду, выйду только, если ты мне к утру из этого винограда добудешь вина и принесешь мне то, что за черным морем растет!» (Dobšinský II 2008: 144).

Vidiš túto širokú vodu? [...] Tá voda musí byť zajtrá zemou zavozená, vinicou visadená, rano abys mi doňiesou z nej dva strapy hrozna a dva pohare vína «Видишь эту водную гладь? Эта вода завтра должна быть землей засыпана, виноградниками засажена, завтра принеси мне две грозди винограда и два стакана вина» (Žeňuchová 2014: 436)²¹.

В утвердившейся редакции словацких народных сказок условием успешной инициации главного героя часто становится получение либо освобождение удерживаемой воды (речь здесь идет о символическом акте временного заклятия сказочного хронотопа). В этом акте свою четкую роль также играет использование вина, которое служит здесь символической заменой воды: *Ona hovorila, že vie o takom meste, d'è žiadaju vodu veľmi, že mosia (v) víne aj varit', nemôžu kvapky vody dostať. Ale že by ona ved'ela, ako by mohli vodu dostať* «Она рассказывала, что знает о городе, где совсем нет воды, где на вине готовят, и нигде они не могут ни

²⁰ В данной связи показательной является пословица: *V víne u tve bes sidim.* (Цит. по Валенцова, Белова, 2009: 44–47.)

²¹ Приведенный вариант относится к сюжетному типу чудесного испытания, носящего характер инициации, помимо того, что герой с помощью магического помощника высаживает виноградник, он, как правило, должен перекопать / перепахать лес.

капли воды достать. Не могла бы она подсказать, как им достать воды (Žeňuchová 2014: 449)²².

Čô si ty počuï v meste? Já som počul, že tam nemajú vody, ale by mali dost' vody keby si len tú skalu podvihli, čô za mestom pri hore stojí. Hneď by mali vody dost'. [...] Šiel už potom pomedzi svet, de sa čvo vo svete deje. Prišiel do jedného hostinca, pýtal si tam vody, ale mu vody nedali, že jej nemajú, že mu račej vína dajú. [...] Ja vám vodu nájdem, len mi dajte štyroch chlapov «Что ты слышал в городе? Я слышал, что у них нет воды, но воды можно добыть вдоволь, если подвинуть скалу, что стоит за городом возле леса. Сразу будет вдоволь воды. [...] И пошел он скитаться, смотреть, что в мире творится. Заходит на один постоялый двор, спросил там воды, воды ему не дали, говорят, нет у нас воды, мы дадим тебе вина. [...] Я найду для вас воды, только дайте мне в подмогу четверых мужчин» (Žeňuchová 2014: 360–361).

В словацкой культурной метафорике мы находим структурно аналогичные атрибуты, связанные с молоком. Молоко как ритуальный напиток обнаруживает сакральные свойства — именно оно в славянском культурно-языковом пространстве использовалось как средство магической защиты и в то же время как символ красоты и молодости. К примеру, в некоторых славянских регионах молоком умывали детей, «для гладкой и красивой кожи» и чтобы они в дальнейшем сохранили молодость и красоту. Согласно традиционным верованиям, пожар не следовало тушить водой, но землей или молоком²³. Также известно, что молоко с первого надоя следовало выливать в проточную воду, чтобы потом оно текло быстро, как вода²⁴.

²² Второй процитированный фрагмент относится к сюжетному типу удерживаемой воды, когда герой должен отыскать путь к освобождению воды, временно удерживаемой в сфере хтонической силы.

²³ В зависимости от конкретного региона встречаются спецификации использования конкретного вида молока, к примеру, кислого, в некоторых регионах речь идет именно о козьем молоке. (Подробнее см.: Majer-Baranowska 1999: 158.)

²⁴ Цит. по Толстая 2002: 301–303. В качестве дополнения можно прибавить, что у сербов водой омывали скот, чтобы молоко при доении текло словно проточная вода, в других регионах славянского культурного пространства на Юрьев день (24. 4.) свежей водой кропили пчелиные ульи, чтобы мед был свежим, как вода, и пчелы жужжали так, как журчит вода в ручье. (Подробнее см.: Виноградова 1995: 386–390.)

Из сохранившихся и известных словацких фразем можно в данной связи привести шутивную (ироничную) прибаутку, которая наглядно демонстрирует структурные взаимоотношения молока и воды в словацком фольклоре *Všade pestvo, iba v mlieku voda* («Везде козны, лишь в молоке вода») – *Všade klamstvo*,

В памятниках нарративного фольклора молоку приписывается магическая способность хранить и одновременно уничтожать. Подобно воде и вину, молоко приобретает статус ритуального напитка, оно может лечить, улучшать жизнь²⁵, и вместе с тем оно может и лишать жизни²⁶, что лишь служит подтверждением гипотезы о дуальной структуре магического воздействия некоторых ритуальных напитков. Отдельный интерес представляют варианты сюжетов, в которых происходит магическая интеракция героя с молоком на его «пути инициации», причем ткань сюжета последовательно ведет к ритуальному переходу участников через воду для того, чтобы сохранить им жизнь: *Ďurko mój neplač ništ, viem, že si ma prišiou vyslobodiť, dívaj sa: Skoč do toho mlieka, čo je vo válove a okúpaj sa. Podo mnou jest kantár; ten vezneš spod mostiny, s tým mňa udreš a stanem sa tátošom. Milý Ďurko sa vykúpau a hned bou sto rázy krajší a mocnejší. [...] Ďurko nemeškau, vyskočiťu na tátoša a hybaj v nohy. Odrazu mrákavy vidia za sebou. Tátoš sa obzre: „Pohybuj ma lepšie, lebo za nami ľetia šetky diouky strigine aj zo strigou po predku. Ďurko s tátošikom prišiou g jednej rieke, tu tátoš povedau: „Bodni ma skoro, aby som lahšie preletela, lebo ak v okamžení nepreleťime cez riekou, de sa strigina moc končí, tak zme stratený obidvaja* «Не плачь, Дюрко, я знаю, что ты пришел меня освободить, смотри: Прыгни в молоко, что в корыте,

iba v mlieku voda «Везде ложь, лишь в молоке вода» (Záturecký 2018: 152), и поговорку *Krv nie je voda. Krv nenie voda ani mlieko* «Кровь не вода. Кровь не вода и не молоко» (Záturecký 2018: 69) — молоко и вода здесь выступают комплементарно. Они функционируют как сущности, с которыми ассоциируется банальность, меньшая важность сравнительно с кровью в ее метонимическом использовании (кровь здесь сигнализирует кровное родство и ассоциируется с его символической общественной важностью).

²⁵ *A tá mu povie takým slabým hlasom, ako čo by naozaj hned skonat mala: Ach, braček mój drahý, mne sa vidí, že ak mi medveďacie mlieko nespomôže, že mi inšie nie na tomto svete!* «И говорит она таким слабым голосом, словно действительно вот-вот умрет: Ах, братик мой дорогой, мне кажется, если мне медвежье молоко не поможет, так и уже ничто на свете не поможет» (Dobšinský II 2008: 88).

²⁶ *Keď mlieko najväčšmi vrelo, mal Janko do neho skočiť. Ale tátoš na jedno dýchnutie všetku horúčosť z kotla do seba vtiahol. Šuhaj skočil dnu a hned' ostal celý zlatý. Ako to kráľ videl, dostal vôľu aj on tak opeknieť. Kázal mu, aby skoro vyšiel von. Janko vyskočil von a kráľ skočil dnu. Vtom tátoš jedným dýchnutím všetku horúčosť zase do kotla vdúchol. Kráľ hned' omdlel a rozvaril sa celkom* «Когда молоко вовсю закипело, должен был Янко в него прыгнуть. Но чудесный скакун одним дыханием втянул в себя весь жар. Парень прыгнул туда и стал прекрасным. Увидел это король, и тоже захотелось ему стать прекрасным. Приказал он парню немедленно вылезти вон. Янко выскочил, а король прыгнул в котел. Тут конь одним дыханием вернул весь жар опять в котел. Тут же король лишился чувств, да и сварился» (Dobšinský I 2008: 73).

искупайся в нем. Подо мной есть уздечка, возьмешь ее из-под моста, стегнешь ей меня, и я стану быстрым скакуном. Дюрко искупался и сразу стал и прекраснее и сильнее. [...] Дюрко не мешкая, прыгнул на скакуна и только их и видели. Вдруг видят они, летят за ними черные тучи. Оглянулся конь: “Погоняй меня сильнее, за нами летят молодые ведьмы и во главе их старая колдунья”. Подъезжает Дюрко на своем скакуне к реке, тут конь и говорит: “Пришпорь меня как следует, чтобы я смог перескочить одним махом, если мы в один миг не перелетим через реку, ведьмы нас поймают, и тогда нам обоим конец”» (Žeňuchová 2014: 399).

Молоко, несмотря на свой сакральный характер, тесно связано с демоническим²⁷. Молоком кормят домашнего демона / защитника дома, одновременно оно становится объектом пристального интереса со стороны злых сил, а те, соответственно, различными магическими способами стремятся тайно украсть его и вовлечь в свою сферу влияния.

Еще одним магическим напитком с многообразной и очень древней культурной символикой является мед. С культурно-антропологической точки зрения речь вообще может идти об одном из первых ритуальных напитков в мире, выполняющем ту же роль, которую в символике некоторых культурных сообществ сыграло пиво (см. Pitte 2004: 131)²⁸.

²⁷ Дуальная функциональность молока, переплетенная с магическими свойствами воды, в славянской мифологической сфере находит свое выражение в оппозиции живой и мертвой воды — живая вода проточная и свежая, она является репрезентантом ценности жизни и небесной сферы, в то время как мертвая вода, т.е. прибежище хтонических сил, становится подобной молоку, в котором кроется дьявол. Согласно традиционным верованиям, в загробном мире (в стране мертвых за водой) текут молочные реки, причем молочные дороги также приводят душу человека в загробный мир. (Цит. по Толстая 2002: 301–303.)

²⁸ Распространенность медового напитка — *hydromel* (медок) — у славян, балтов, кельтов и германцев отмечает в т.ч. французский ученый Бернар Сержан (Sergent 1995), который считает мед как напиток репрезентативным реликтом первичной функции основного индоевропейского мифа, т.е. сверхъестественного познания, сакральной власти над миром и распоряжения им, магии и права в жизни культурного сообщества. Исследователь полагает, что корень *med связан с ценностью познания, с обозначением „господин / мудрец“, член правящего слоя, который сверхъестественной силой (познанием) с первичным сакральным воздействием. По всей вероятности, корень может отсылать к индоевропейской форме *médhu* в значении мед / медок, зафиксированной в санскрите как *mádhu* (мед, медок), в старонемецком языке *metu*, в ирландском языке *mid* (медок), в литовском *medus*, старославянском *medu*, в прусском языке *meddo* в значении «мед». В некоторых языках индоевропейской семьи, однако, его значение трансформировалось, и слово стало обозначать конкретный вид вина — авест. *mádhu* (вино), греч. *méthu* (вино), в современном греческом языке форма *methi* (*methi*) обозначает одурманенность, опьянение.

В славянском культурно-языковом пространстве значение такого символа, как мед, в ценностном аспекте было связано в первую очередь с тайным знанием, общественной жертвой, принесением жертвы небесной и хтонической сферам во имя сплочения сообщества (*communitas*), также мед использовался в ритуалах гадания²⁹.

Использование меда или молока в качестве активизирующих магических символов абсолютно естественным образом должно было сознательно спроецироваться и в источники нарративного фольклора³⁰.

²⁹ Более подробное описание функций и назначений меда в ритуальных действиях, приуроченных к различным актам календарной обрядности, мы можем найти в статье польской исследовательницы К. Ленской-Бак (*Łeńska-Bak* 2006: 31–48). Мед (как и вино) использовался как магическое средство, при помощи которого предсказывали божью милость и урожай на грядущий год.

Этнолог Э. Хорватова (*Horváthová* 1986: 70) пишет, что в некоторых селах Белянской долины хозяйка дома, держа перед собой сито, наполненное калачами, спрашивала членов семьи, видят ли те ее за калачами. Направленность данного ритуала и его характер во многом напоминают ритуал рюгенского гадания с медом или вином в культе славянского божества Свантовита.

Функция меда (либо пива / вина) состояла в том, чтобы побуждать носителей культурных ценностей общины к участию в общественной жизни, поэтому данный напиток, и/или его эквиваленты, являлся важной составной частью ритуалов, объединяющих членов общины в одно сплоченное и неразделимое целое. Судя по историческим и литературным источникам, так мед использовался, к примеру, в свадебных, но также и в погребальных или поминальных ритуалах. Арабский хронист 10 в. Ибн Руста в этой связи писал: „... *Und wenn jener Tote verbrannt worden ist, gehen sie zu ihm am folgenden Morgen, nehmen die Asche von jenem Platze, tun sie in eine Urne, und stellen diese auf einen Hügel. Wenn dann für den Toten ein Jahr verstrichen ist, dann nehmen einige 20 Krüge Honig, oder etwas weniger oder mehr, und bringen sie zu jenem Hügel. Dort versammeln sich die Angehörigen des Toten, essen und trinken, und gehen danach weiter weg.*“ (Цит. по Meyer 1931: 93) [*A keď dotýčny zosnulý je spálený, idú k nemu na druhý deň ráno, vezmú z toho miesta popol, dajú ho do urny a položia na nejaký vrch. Keď mŕtvemu prejde rok, tak vezmú asi 20 holiieb medu, viac alebo menej, a donesú ich na ten vrch. Tam sa zhromaždia príbuzní zosnulého, jedia a pijú a potom zasa odídu* «А когда покойного сжигают, к нему приходят на другой день, берут оттуда пепел, подсыпают его в урну и помещают на какой-нибудь холм. Когда пройдет год со смерти, берут 20 мер меда, возможно, больше или меньше, и приносят их на тот холм. Там собираются родственники усопшего, едят и пьют и потом уходят»].

³⁰ Культурная семантика меда ассоциируется прежде всего с ценностями добра, нежности, благожелательности (сладкое, вкусное связывают с позитивными моральными ценностями, которые общество диктует либо ожидает; он также может, однако, прикрывать негативное социальное поведение), в качестве иллюстрации можно привести расширенные фраземы, например: *Dievča krásne ako kvet, dobré ako med, tichučké ako muška a do roboty ako sršeň* «Девушка, красивая, как цветок, тихая, как мушка, и работающая, как шмель» (*Záturecký* 2018: 40), *Vrba, vrba, daj mi muža, červeného ako ruža a bieleho ako kvet a dobrého ako med* «Верба, верба, дай мне мужа, красного, как роза, и белого, как цветок, и хорошего,

Несмотря на парадоксальное утверждение, что мед как символическое магическое средство в сохранившихся устных фольклорных источниках словацкого происхождения встречается достаточно редко, можно при всем при том найти примеры акцентирования воды и медовой (молочной) смеси как магического средства, обладающего сверхъестественной силой, экспонирующей ценности жизни и смерти в контексте их общественного использования. В процитированном издании мед вместе с молоком вступают в отношения оппозиции с водой, сохраняя ценностную ось смерть — жизнь (мед с молоком здесь обнаруживают негативные коннотации, забирают жизнь — вода, напротив, жизнь возвращает / расколдовывает):

Tuná striasol zo seba žobrálne šaty a premenil sa na ozrutnô chlapisko. Dievča povodil po dvanástich chyžiach a rozprával jej. ‚Tu ty mne budeš týchto dvanásť chyž vymetať a jest’ variť, kým ja budem na poľovačky chodiť; ale tamto do tej trinástej nenakukneš, lebo ak to urobiš, priam ťa zabijem. A teraz, hľadže, tu máš kľúče! Ak ma budeš poslúchať, budeš mi ženou a bude ti u mňa dobre!‘ Dobre lebo nebárs! Na druhý deň ráno pobral sa čert, že vraj ide na poľovačku; a zase jej všetko poprihrázał, čo ako má robiť. A naostatok povedal: ‚Tu máš túto človečiu hlavu, uvariš mi ju na večeru a sama si vylúp oči a urež nos a uši z nej, uvar si ich s mliekom či s medom a zjedz ešte, kým ja prídem.‘ A s tým pošiel. Ona sa iba teraz obzrela, kde je, čo je? Ale čože bolo robiť? Pribrala sa len k svojej práci. Tu von na tej širokej lúke bola jedna studňa, tašla najprv na vodu. Ako tú vodu váži, priletia k nej tri biele holúbky a sadnú si na zrub. ‚Oprskniže nás, povedajú, len trocha tou vodou a daj sa nám napiť! Budeme ti na dobrej pomoci!‘ «Тут он скинул с себя одежду и превратился в огромного великана. Провел девушку по двенадцати комнатам и рассказывает ей: Ты у меня будешь подметать эти двенадцать комнат и будешь варить еду, пока я буду ходить на охоту, только в тринадцатую заходить ты не смеешь, если ты это сделаешь, я тебя убью. А тепер вот тебе ключи! Если ты будешь меня слушаться, станешь моей женой, и у меня тебе будет хорошо! Хорошо, да не очень! На другой день наутро черт ушел, словно бы на охоту, но перед тем наказал ей, что она должна делать и

как мед» (Zátarecký 2018: 47), *Čert aj hriechy medom sladí* «Черт и грехи медом может подсластить» (Zátarecký 2018: 496), *Medové motúzky mu cez ústa preťahuje* «Протягивает ему через уста медовые веревки» (Zátarecký 2018: 417), *V ústach med, v srdci jed* «В устах мед, в сердце яд» (Zátarecký 2018: 150) и др.

как. И напоследок сказал: Вот тебе человечья голова, сваришь мне ее к ужину, сама вырежешь ей глаза и отрежешь нос и уши, сваришь их в молоке и меде и съешь, пока я не вернусь. И на том ушел. Она только теперь смогла осмотреться, где она, что происходит? И что же было делать? Взялась она за работу. На широком лугу стоял колодец, пошла она сперва за водой. Тянет она воду из колодца, прилетели к ней две белые голубицы и сели на сруб. Смочи нас, говорят они, немного водой, и дай нам напиток! Мы тебе хорошо оплатим!» (Dobšinský I 2008: 60)

В рамках данной статьи мы стремились обратить внимание на сходную мотивику рассмотренных веществ в их символическом понимании на материале словацких памятников устного народного творчества (обращая особое внимание на сказки и т. н. малые жанры словесности), в которых вода и вино (также молоко и мед) выступали в качестве культурных символов с двояким функциональным диапазоном, ввиду того, что они могут положительно влиять на жизнь либо причинять смерть (являться представителями сил, которые поддерживают, улучшают жизнь, но также отбирают либо затрудняют ее). Вода и вино как вещества, обладающие магическим воздействием, в нарративном фольклоре противопоставляются чаще, нежели другие типы веществ, хотя существуют случаи, когда вода функционирует в мотивных конфигурациях подобно меду или молоку, реже иным веществам. Иные примеры потенциальных конфигураций материалов нам в пространстве словацкого нарративного фольклора не встретились.

Опираясь на уже реконструированные в этнолингвистике концепты данных веществ в славянской культуре, мы постарались продемонстрировать культурный фон их специфических символических взаимоотношений, которые в славянском нарративном фольклоре занимают особое место.

Из всего корпуса доступных источников нами были отобраны тексты, отражающие стремление носителей культуры к отождествлению указанных веществ (в особенности воды и вина, также воды и молока или меда), к их взаимной конфронтации и объединению в нарративной структуре текстов посредством конкретных мотивов. Речь здесь, однако, шла не только об описании коннотаций символов отдельных веществ в форме специфических фольклорных мотивов, связанных с жизнью и смертью как основными человеческими ценностями, но и об анализе случаев, в которых данные материалы взаимно обуславливают друг друга в текстовой наррации.

Мы полагаем, что взаимосвязь воды с вином (также с другими рассмотренными веществами), отраженная и достоверно идентифицируемая в доступных фольклорных источниках, стала результатом восприятия носителями культуры аналогии данных веществ в словацком культурном пространстве.

ЛИТЕРАТУРА

- Валенцова, Белова 2009 — *Валенцова М. М., Белова О. В.* Пиво // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 4. М., 2009.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Вода // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Вино // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.
- Толстая 2002 — *Толстая С. М.* Молоко // Славянская мифология. М., 2002.
- Afanasjev 1916 — *Afanasjev A. N.* Russian Folk-Tales. New York : Dutton Co., 1916.
- Baďurík, Bensková 2010 — *Baďurík J., Benková E.* Slovania a víno — od medoviny k vínu. // *Vinič a víno*. Bratislava, 2010. 11/ 2.
- Barthes 2004 — *Barthes R.* Mytologie. Praha, 2004.
- Bartmiński 1990 — *Bartmiński J.* Folklor — język — poetyka. Wrocław, Varšava, Krakov, 1990.
- Bartmiński 2012 — *Bartmiński J.* Aspects of Cognitive Ethnolinguistics. Sheffield, Oakville, 2012.
- Bartmiński 2016 — *Bartmiński J.* Jazyk v kontextu kultury. Praha, 2016.
- Dobšinský 2008 I — *Dobšinský P.* Prostonárodné slovenské povesti. 1. zv. Dostupné na internete: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy-zvazok.
- Dobšinský 2008 II — *Dobšinský P.* Prostonárodné slovenské povesti. 2. zv. Dostupné na internete: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/531/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Druhy-zvazok.
- Gašparíková 2001 — *Gašparíková V.* Porovnávacie komentáre k jednotlivým rozprávkovým textom. // *Slovenské ľudové rozprávky*. 2. zv. Bratislava, 2001.
- Gašparíková 2002 — *Gašparíková V.* Porovnávacie komentáre k jednotlivým rozprávkovým textom. // *Slovenské ľudové rozprávky*. 1. zv. Bratislava, 2002.
- Greimas 1985 — *Greimas J. A.* Des dieux et des hommes. Paris, 1985.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.

- KSSJa — Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava. Dostupné na internete: <http://slovníky.juls.savba.sk/?w=doparoma&s=exact&c=Oc71&d=kssj4&d=psp&d=sss&d=scs&d=sss&d=peciar&d=hssjV&d=bermolak&d=obce&d=priezviska&d=un&ie=utf-8&oe=utf-8#>.
- Lur'e 1964 — *Lur'e J. S.* Une légende inconnue de Salomon et Kitovras dans un manuscrit du XV^e siècle. // *Revue des études slaves* 43. 1964.
- Lašuková 2009 — *Lašuková V.* Folklórny vektor v kodifikácii bieloruského a slovenského jazyka. Prešov, 2009.
- Łeńska-Bąk 2006 — *Łeńska-Bąk K.* Obrzędowa funkcja miodu. // *Literatura Ludowa*. 2006. 50/4-5.
- Majer-Baranowska 1995 — *Majer-Baranowska U.* Dualizm religijny w ludowych wierzeniach o pochodzeniu wody. // *Folklor — sacrum — religia : praca zbiorowa / pod red. Jerzego Bartmińskiego i Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej*. Lublin, 1995.
- Majer-Baranowska 1999 — *Majer-Baranowska U.* Woda. // *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Tom 1 Kosmos — ziemia, woda, podziemie*. Lublin, 1999.
- Meyer 1931 — *Meyer C. H.* *Fontes historiae religionis slavicae*. Berlín, 1931.
- Pácalová 2017 — *Pácalová J.* Vínko ani biele, ani červené... mocné : poznámky k podobám a funkciám vína v slovenských rozprávkach. // *Víno, ženy, zpěv. V(d)ěčné téma literárních dějin : studie z literatury ad honorem Dalibor Tureček*. — České Budějovice, 2017.
- Pitte 2004 — *Pitte J.-R.* *Le vin et le divin*. Paríž, 2004.
- Propp 1987 — *Propp V.* *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens*. Mníchov, Viedeň, 1987.
- Sergent 1995 — *Sergent B.* *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. Paríž, 1995.
- Sielicki 2017 — *Sielicki S.* Indo-Iranian parallels of the Slavic water rites of the oath and guilt confirmation attested in Medieval Latin accounts and Slavic law codices. // *Studia Mythologica Slavica*. Ljubljana, 2017.
- SSSL 1999 — *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Tom 1 Kosmos — ziemia, woda, podziemie*. Lublin, 1999.
- Tolstoj 2016 — *Tolstoj N. I.* *Magie slova a textu*. Praha, 2016.
- Wilczyńska 2014 — *Wilczyńska E.* Magiczne właściwości wody żywej w funkcji napoju // *Literatura Ludowa I*.
- Zátorecký 2018 — *Zátorecký A. P.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Bratislava, 2018.
- Žeňuchová 2014 — *Žeňuchová K.* Zbierka ľudovej prózy Samuela Cambela. Prameň k výskumu rozprávačskej tradície na Slovensku. Bratislava, 2014.

Lubomír Gábor (Bratislava)

Image of the relationship of selected substances in folklore sources

Abstract: In this article, we analysed the structurally fixed image of water and wine, or water, milk and honey as substances with magical effects in selected genres of folk narratives of Slovak origin — with emphasis on fairy tales and also short genres of narrative folklore, namely proverbs and saying.

This text is based on the available text material of fairy tales of Slovak collectors and editors of folklore material as Pavol Dobšinský (Augustín H. Škultéty), because his work contains many valuable motives and variants of narrative types, it is based on a relatively massive amount of text variants of fairy tales in the folk environment. We worked further on material of the texts written in folk dialects directly in the field — in the regions of Central and Eastern Slovakia, which was edited by Samuel Cambel at the beginning of the 20th century. We finally demonstrated the cultural fixation of the symbolic connotations especially of water and wine (or honey and milk, as well) in the most comprehensive collection of phrasemes from the Slovak environment by Adolf Peter Záturecký *Slovenské prislovia, porekadlá a úslovia* containing approximately 13,000 variants of proverbs and saws (we used a reprint of the older edition with critical comments).

At the same time, with the support of the available text variants, we showed that the functional use of these substances in folklore was connected with life and death as axioms in the context of social coexistence. With the support of specific ethnographic records and ethnolinguistic reconstructions of the substances in the Slavic cultural area (in this context, we referred in particular to the ethnolinguistic dictionaries of the Russian and Polish academic environment of *Славянские древности* and *Słownik stereotypów i symboli ludowych Tom 1 Kosmos — ziemia, woda, podziemie*) we have pointed out the ritual use of these substances in the Slavic cultural communities, in which they might serve to certify the unity of community.

These substances with a magical effect metaphorically expose life and death in folk symbolism in multiple axiomatic presentations: life is given and taken, improved (saved) and worsened, strengthened and weakened. They are connotations of the chthonic sphere, as well. The relations among the named substances were followed by the process from indirect analogies, in which the motives of their magical effect/using resemble, to the direct connections and occurrence of these beverages in the textual structure of narration of selected stories of folklore prose. We suggested that there

are motivic analogies in the performance of these substances, which may gradually lead to their association or interdependence in the text structure of particular narrative types. In folklore of the Slovak cultural area, water with wine are the most intensely connected, and their structurally fixed cultural relationship is clearly pronounced even in preserved and widespread phrasemes — proverbs and saying.

We tried to prove that these substances were perceived as symbols of life and death in the folklore sources of Slovak origin in the context of social coexistence, or as the power of strengthening, improving, but also taking or worsening life.

Key words: life, death, water, wine, milk, honey, folk culture.

Note on the author: Mgr. Ľubomír Gábor, PhD. Research fellow, Jan Stanislav Institute for Slavistics Slovak Academy of Sciences. Email: lubomir.gabor@gmail.com.

(Перевод со словацкого Д. Ващенко)

Петер Женюх (Братислава)

ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ
В ПАРАЛИТУРГИЧЕСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ЦЕРКВИ
ВОСТОЧНОГО ОБРЯДА ПОД КАРПАТАМИ В XVIII В.¹

Религиозное мышление верующего человека и в наши дни пребывает в полной гармонии с его повседневной жизнью. Соединение церковного (сакрального) и светского (профанного) аспектов происходит также в тематическом, смысловом и поэтическом планах духовных песен вне-литургического (нелитургического, паралитургического) характера. Такие песни в народной религиозной среде развивают универсальную мотивику, основанную на традиционных ценностных принципах христианства. Цитаты и парафразы библейских и литургических текстов в духовном паралитургическом песенном творчестве являются доказательством естественной христианской религиозной потребности верующего человека реализовать свои чаяния так, чтобы те были в гармонии с ценностной системой общества. В этой связи паралитургическая песня считается не только неотъемлемой частью личной религиозной идентичности, но и выражением идентичности и религиозного мышления всего локального сообщества как такового (Žeňuch 2002; Žeňuch 2013; Žeňuch 2017: 128–138). Пение духовных песен развивает религиозную идентичность общины верующих и соединяет воедино культурное, языковое и конфессиональное сознание и историческую память сообщества. Соответственно в ориентации на сохранение традиций предков и в соединении духовной сферы с повседневной жизнью человека можно видеть мощный базис для поддержания стабильности культурного и ценностного порядка в сообществе. Благодаря непрерывно-

¹ В статье представлены результаты исследования в рамках работы над проектом „Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World“ / «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», LED-SW; ERA.NET RUS Plus; RUS_ST2017-472.

сти исторической и религиозной памяти сохраняется преемственность, основанная на духовных ценностях многонационального и многоплеменного европейского сообщества.

Данную преемственность поддерживает в том числе пение духовных песен, которые являются важным средством поддержания духовных традиций и обычаев. Духовные песни укрепляют коллективную память сообщества, тем самым создавая предпосылки к развитию коллективного осознания принадлежности к конкретной традиционной среде и выполняя дидактическую функцию в отношении младшего поколения.

Паралитургические песни верующие использовали в различных ситуациях и коллизиях во время общего и одиночного моления. В сборниках песни расположены согласно календарному циклу праздников, который в свою очередь находится в соответствии с традицией местной церкви, поскольку уже сам порядок следования песен в рукописях или песенниках подчинялся практикам, существовавшим в среде конкретного локального сообщества верующих.

В рамках данной статьи мы рассмотрим лишь тексты паралитургической песенной культуры, которая сформировалась в Мукачевской епархии к концу 18 века².

Под термином *паралитургическая песня* мы понимаем религиозную песню молитвенного, просительного или исторического характера

² Мукачевская епархия представляет собой административно-церковную единицу, которая в 18 в. объединяла под своей юрисдикцией прихожан церкви византийско-славянского обряда в восточной Словакии и, шире, во всем Подкарпатье. Территория, которая к ней относилась, попадала также под ведение эгерского епископа и в смешанной обрядовой среде случалось так, что прихожане церкви византийско-славянского и латинского обряда на т. н. великие праздники (Пасха, Рождество Христово и др. в зависимости от обоих церковных календарей) взаимно посещали храмы друг друга, где вместе исполняли в том числе паралитургические песни. В рукописных и печатных песенниках восточнославянского и подкарпатско-русинского происхождения такие тексты духовных и паралитургических песен расположены по тематическому принципу и, как правило, выстроены по календарю церкви византийского обряда, иногда также и по церковному календарю латинского обряда с учетом специфики праздников и святцев церкви византийского обряда. О характере расположения текстов песен в песенниках свидетельствует, к примеру, тот факт, что некоторые песенники открываются текстами песен на праздник Рождества Христова (с рождественского поста перед праздником Рождества Христова начинается церковный год в латинском обряде). Согласно традиции церкви византийско-славянского обряда, церковный календарь открывается началом индикта (1 сентября) и праздником Рождества Богородицы (8 сентября).

с религиозным содержанием, при этом текст не предназначен для канонического, литургического или богослужебного пения и никогда не выполняет соответствующую функцию в восточной обрядовой среде, хотя, как правило, существует в тесном соединении с обрядом, молитвами, псалмами и гимнами, с библейской, теофанической или легендарной традицией.

Паралитургическими песнями мы будем считать все песни, обращенные к Христу, Богородице и святым, песни к праздникам календарного цикла, храмовые песни, песни к чудотворным иконам и различные песни на случай (пост, покаяние, прошение, погребение, свадьба и т.д.). Их первичной задачей является побуждение, поощрение, наставление, объяснение, а также указание на Бога и святых; информирование и разъяснение причин возникновения чудес, происхождения библейских событий, явлений и праздников, песни учат почитать и славить их (Žeňich 2006a).

Паралитургическая песня обычно имеет структуру и форму народной песни, куда также интегрируются элементы, типичные для песен литургического, и соответственно также канонического, догматического, доксологического и мистического характера. В плане содержания паралитургические песни напоминают литургические тексты либо напрямую к ним восходят. В паралитургическом песенном творчестве соединяются воедино церковное учение и христианская народная образная креативность, источником вдохновения для которой иногда могут быть иконографические изображения³.

В паралитургических песнях представление духовного мира простому верующему становится доступным благодаря метафоре и аллегорическим сдвигам от исторического к духовному и вероучительному (то есть от профанного к сакральному) — в содержательно-тематическом плане наиболее простым и доступным способом. В паралитургическом песенном творчестве естественным является именно симбиоз

³ Именно поэтому паралитургическая песня воспринимается как пограничный литературный и песенный жанр, стоящий между народной и авторской песней. Рудо Бртань (Brtáň 1978: 14) касательно взаимоотношений исторической песни и других жанров в первую очередь о народной песне пишет, что исторические песни имеют смешанную и разнородную природу, знаки иных духовных и светских жанров. В эпоху, когда гуманизм и ренессанс сменяли барокко, духовная песня не могла обойти проблемы земной жизни, так возникли песни религиозного характера, содержащие медитации и молитвы о беспокойных временах и безутешной душе человека, об упадке общества и т.п. (Minárik 1982: 11, 22).

культурных, социальных и религиозных (библейских, апокрифических, легендарных) планов, чтобы на основании определенным способом представленных событий простые верующие смогли отрефлексировать свое поведение в актуально переживаемых повседневных ситуациях.

При этом изолированное, чисто историко-литературное / чисто лингвистическое / чисто фольклористическое, рассмотрение песенного паралитургического творчества делает невозможным понимание роли такой духовной песенной культуры в формировании религиозности и поддержании духовных ценностей сообщества (Hamada 1995: 195).

Существенную роль в формировании правильного ценностного образа мира играет **воздержание (пост)** в первую очередь как способ формирования собственного отношения к жизни. Пост является выражением *раскаяния*, он может быть *проявлением благодарности*, и при этом он также служит *выражением стойкости перед соблазнами повседневной жизни*, поскольку является эффективным средством, нацеленным на *тренировку твердости в решениях*. **Пост** свидетельствует о *силе духа*, о *бессмертии души* и о *ее тоске по жизни в Боге*. Божье присутствие, однако, можно почувствовать всегда, когда краеугольным камнем жизни человека и его телесности становится *умеренность, справедливость, искренность и покорность* по отношению к людям и самому себе. Она проявляется в *самоограничении*, а также в *готовности прийти на помощь* и в *разного рода умеренности* (в еде, питье, телесных потребностях и т. д.). Именно сознательное **самоограничение** и **умеренность** питают духовный рост и оказывают влияние на смысловую интерпретацию человеком повседневных событий, которые можно адекватно понять главным образом в контексте познания традиционных ценностей и принципов. В том числе поэтому многие духовно развитые и опытные люди в своих наставлениях и проповедях говорят, что лучше и милее Богу набожно петь песни, поскольку их пение не позволит Дьяволу войти в сердце человека. В том числе поэтому те, кто набожно поет и истово декламирует духовные песни, подобны серафимам и херувимам. Каждая песня, идущая от сердца, есть творение Духа Божьего. Когда верующие исполняют паралитургические песни, они, равно как и во время богослужения, становятся похожими на членов небесного хора, на небесных существ и ангелов, непрестанно славящих Бога. При исполнении духовных песен также следует обратить свои уста, очи и голос к небу и пением этих духовных песен поучать себя и остальных Божьей правде.

Тем самым паралитургические песни являются эффективным средством познания религиозности простых верующих. В актах пения таких верующих они звучат как молитва, посредством которой можно естественным и непосредственным способом славить Бога как любовь.

В контексте исследования паралитургического песенного творчества, в котором отображены образы поста и покаяния, ценным источником для нас послужили песни, которые верующие люди чаще всего исполняют во время поста.

В рукописных сборниках паралитургических песен 18 и 19 вв., а также в позднейших, уже печатных, молитвенниках и песенниках для верующих грекокатолической и православной церквей в Словакии, такие песни формируют особый фрагмент, который, в свою очередь, подразделяется на несколько меньших тематических областей. В актуально используемых сборниках, а именно в молитвеннике для грекокатоликов под названием *Hore srdcia* «Ввысь сердца» (Prešov: Vydavateľstvo Petra, 2002), также в издании молитвенника для православных верующих *Chlieb duši* «Хлеб души» (Prešov: Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku, 2016), равно как в печатном издании паралитургических песен Штефана Паппа *Grékokatolíckí duchovní písní / Grékokatolícke duchovné piesne* «Грекокатолические духовные песни» (Prešov: Greko-Katolíckij ordinariát, 1969) или в более раннем печатном сборнике Уриила Метеора с названием *Пъсенникъ или собраніе Пъсней поемыхъ во дни праздниковъ, и нарочитыхъ святыхъ, равно пъсней покаанныхъ и надгробныхъ* (Унгарь: Книгопечатна акціонернаго общества «УНІО», 1913), а также в целом ряде других печатных песенных сборников для грекокатоликов постные и покаянные песни разделены на следующие тематические группы: 1) песни периода, предшествующего посту; 2) постные песни и песни о страстях и мучениях Христовых; надгробные песни (это песни, которые верующие пели после положения плащаницы во гроб на Великую пятницу, а также во время бдения при Гробе Христовом до воскресения); 3) песни о страдающей Матери-Богородице; 4) покаянные песни.

Тематическую структуру по отдельным неделям Четырехдесятницы сохраняет первый печатный сборник для грекокатоликов *Počajevský Bohohlasník* «Почаевский Богогласник» 1790(1) года издания. Факсимильное издание со вступительной статьей и комментариями подготовил Ханс Роте в соавторстве с Юраём Медведиком, оно увидело свет в 2016 г. В связи с этим следует, однако, отдельно отметить тот факт, что даже кириллический рукописный песенник восточнословацкого про-

исхождения, известный как *Kamiensky Bohohlasnik* «Каменский Богогласник» 1734 г., содержит паралитургические песни, выстроенные по воскресным и праздничным дням церковного года так, чтобы простые верующие могли их использовать в качестве справочника или пособия для укрепления и развития своего религиозного сознания при наступлении конкретных воскресных и праздничных дней церковного года. Надпись на титульной стороне рукописи позволяет предполагать, что речь идет о третьей части более обширного песенного сборника. Данная часть сборника содержит только песни периода Четыредесятницы и Пятидесятницы (т. е. от Недели о мытаре и фарисее до праздника Сошествия Святого Духа), а также песни к святым и иконам (**ПѢСНИ ТРЕТЬЕ ЧЕТЫРЕДЕСЯТНИЦЫ И П-НИЦЫ Ѡ НЛѢ Мытаревѡ даже до патрѡкъ: списанный Рокъ Ѡѡлд.** «Каменский Богогласник» исходно принадлежал храму св. Деметра Солунского в деревне Каменка на Спише. Каменка относилась к бывшему попрадскому деканату. В связи с датировкой сборника следует также обратить внимание на то, что хотя рукопись и датируется периодом примерно 1734 г., однако песни, представленные в ней, были созданы намного раньше. Речь здесь идет о списках с ранних, в первую очередь рукописных, оригиналов, вместе с тем рукопись содержит также более новые песни, входившие в репертуар местных верующих. Об этом свидетельствует, к примеру, песня (на листе 16v — 18r), созданная в 1711 г. и посвященная чудотворным иконам в лемковской и венгерской среде (**ПѢСНИ Ѡ ПРТОЙ БЦИ: Ѡ соложенѧ в рокъ Ѡѡгѧ** (1711)⁴).

⁴ «Каменский Богогласник» 1734 г. первый раз упоминает А. С. Петрушевич (Петрушевич 1886: 190) в конце 80-х гг. 19 в., когда он обнаружил его в попрадском деканате Прешовского епископата в храме с. Мали Липник среди богослужебных книг. Собрание рукописных песенников при этом имело заглавие: Богогласникъ. Содержать в себѣ ц[ерковни]а пѣнїа на праздники г[о]с[подь]скїа и б[о]г[о]родичнїа и прочїих с[ва]тъихъ. Здѣ списасѧ въ Камїонцѣ при храмѣ с[ва]ѡта великаго м[оу]ченика Димитріа 1734-го, м[ѣса]ца маа, дна 9-го. По А. С. Петрушевичу, «Каменский богогласник» состоял из нескольких частей и *Pieseň o obraze Klokočovskom* «Песня о картине Клокочовской» относилась к одной из теперь уже утраченных частей более обширной рукописи. Часть песенника, в которой находилась в том числе песня о клокочовской иконе Богородицы, по мнению А. С. Петрушевича, содержала 85 прошитых листов конца 17 — начала 18 в. К большому сожалению, А. С. Петрушевич не приводит ни список, ни хотя бы число песен в данном собрании, он не описывает даже рукопись. Мы предполагаем, что речь здесь идет о двух неизвестных, вернее, утраченных двух первых частях рукописного «Каменского богогласника». Соответственно третья, заключительная, часть рукописи хранится в отделении рукописей Института Литературы Национальной академии наук Украины в Киеве в фонде Ивана Франко под шифром X-3/4784 и содержит песни на период Четыредесятницы и Пятидесятницы.

Дискуссионным остается вопрос, была ли при составлении паралитургических сборников рубрикация песен основана на тематическом принципе, либо же она проводилась на основании церковного календаря и отдельных воскресных или праздничных дней.

Целостную картину тематического членения предпостных, постных и покаянных песен предоставляет также сводный каталог паралитургических песен 18–19 вв., данные песни использовались в различных сообществах верующих на территории бывшей Мукачевской епархии (Žeňuch 2006a). Песенный репертуар, представленный в упомянутом каталоге, возник в результате системного исследования 21 кириллического рукописного сборника Земплинского, Шаришского и Ужского комитатов, при этом здесь приводятся отсылки также к вариантам текстов в других 51 русских, украинских и сербских рукописях. Особую группу образуют паралитургические тексты песен, находящихся в сборниках южных грекокатоликов из Бачки и Срема, которые являются потомками переселенцев в первую очередь из Восточной Словакии и Закарпатской Украины.

К песням, относящимся к периоду, предшествующему посту, относятся те, для которых характерно прежде всего соответствие между тематикой песни и евангельской перикопой, которую читают в соответствующую неделю, предшествующую посту. Таким образом, это песни, в основу которых положен библейский сюжет о мытаре и фарисее, о расточительном или блудном сыне, о страшном, или последнем суде и об изгнании Адама и Евы из рая.

В песнях, где происходит рефлексия над библейскими сюжетами, описывающими грех **гордыни** и важность **смирения**, это наиболее рельефно проявляет себя в песнях о мытаре и фарисее (евангельская перикопа Lk 18, 10–14; песни на эту неделю находятся в «Каменском Богогласнике», текст с зачином *Вмиленой млтѣѣ смиреной а Различіе разсмѣй дшїе вѣрнаа*). В них основной акцент делается на осознании морального падения человека и чаяние грешника вновь обрести Божью милость. В текстах песен данного круга сюжет выстроен так, чтобы привести человека к осознанному решению распрощаться с прежней грешной жизнью и не дать душе погибнуть во грехах роскоши и удобства. В песнях данного типа описывается состояние души человека, который в своей жизни не послушался Бога, но при этом может осуждать своего брата за грехопадение, невзирая на стереотипы своей собственной жизни. На передний план в таких текстах выходит чувство недовольства тем, что одного исполнения приказов и наставлений

недостаточно. Описание беспокойного состояния души можно постичь лишь посредством сложных душевных процессов, которые продемонстрированы на примере „послушного сына“ в знаменитой перикопе о расточительном (блудном) сыне (Lk 15, 11–32), который возвращается с поля, полный неуверенности, когда, несмотря на то что он постоянно исполняет приказы и до изнеможения трудится у отца на поле, в нем остается **чувство неудовлетворенности** и он не в силах принять радость брата. **Сомнения** такого рода влекут за собой **огромную опасность утраты вечного блаженства**. Данная сложная, но столь характерная для повседневности данность служит предметом интенсивной рефлексии в песнях с зачином Превзыйдѣ мѣра солми ѿ мой Бѣѣ, Нѣсмѣ достоинѣ нарециса сѣѣ твоимѣ, также песня Сѣ горе мнѣ грѣшникѣ сѣѣ. В песне с зачином На рѣкахѣ сидѣце, горка вавилона также по-своему говорится о нищете духом тех, кто потерял уверенность, своего рода непрочного духовного стереотипа. Песня по сути является переложением 136 псалма, который поют вместо величания после полиелей⁵ на утрени предпостной Недели о расточительном сыне. В песне мы находим аллегорическое изображение такого состояния человеческой мысли в виде вавилонского пленения, напр.: *Како въ землі чуждей / плѣни комѣ намѣ сѣѣимѣ / принѣждають пѣти бѣ / ѡрганѣ неймѣщимѣ*. Кроме указанной аллегории, когда вавилонский плен сопоставляется с христианским постом, в песне можно увидеть также сравнение сорокадневного поста христиан и сорокадневного пути еврейского народа из египетского плена в землю обетованную, а также сравнение с сорокадневным постом Христа в пустыне, когда тот подвергся искушению дьявола.

Важность духовной подготовленности к сорокадневному посту имеет еще один аспект, который аллегорически отображен в стихе *принѣждають пѣти бѣ / ѡрганѣ неймѣщимѣ*, где мы находим своего рода взаимосвязь с невозможностью петь песни без сопровождения музыкальных инструментов. Обычно данная метафора интерпретируется как запрет организации или участия в шумных развлечениях, связанных с весельем и музыкальным сопровождением. Сама аллегория при этом также может знаменовать изображение человека, терзаемого сомнениями.

⁵ Полиелей в православной традиции — литургическое пение, которое включает в себя избранные стихи 134 и 135 псалмов. Исполняется на утрени на праздники, посвященные Иисусу, Богородице, и на великие (т. н. полиелейные) праздники, а также в период с 22 сентября до 19 декабря и от 14 января до Сырной седмицы, за исключением Недели мытаря и фарисея (Durica 2015: 731).

В песнях, основой которых служит евангельская перикопа на Масленичную неделю (Мт 25, 31–46), описывается последний (страшный) суд над родом человеческим, причем слово *страшный* в качестве наименования Христова суда заимствовано из церковнославянского языка (*Недѣла въ страшномъ судѣ*). Слово «страшный» (в церковнославянском языке *страшный*) здесь следует понимать в плане **боязни**, которую ощущает каждый человек, стоящий перед судом. Среди паралитургических песен, посвященных этой неделе, мы находим в первую очередь такие тексты песен, в которых транслируются цитаты из литургических текстов, напр., песня с зачином *Во домѣ давидовѣ страшная совершаѣтъ сѧ*, которая возникла как результат рефлексии над покаянием человека, ее первоисточником является антифональное пение ирмология Масленичной недели. Это подтверждает тот факт, что впервые песня была найдена записанной на маргиналиях ирмология 1729 г., который находится в варшавской библиотеке, кроме того, стоит приписка: *пѣснь о покаяніи чловѣка зложена з антифона оу кїевской академіи* (Stern 2000: 506).

Некоторые паралитургические песни о последнем суде восходят к эсхатологическим объяснениям, мотивированным притчей о мытаре. Ср., напр., паралитургическую песню *Ѣгда дша ѡ тѣла ѣ разл҃чатъ сѧ*. Песня, как указано в ее заглавии («Каменский Богогласник»: *Ѣ С҃БОТѢ МАСЛОП҃СТНЮ. Пѣснь ѧ. Ѡ разл҃ченіи дши ѡ тѣла*), должна исполняться в субботу перед Масленичной неделей, то есть в день первой заупокойной литургии по усопшим верующим. Православная церковная традиция основана на учении о предварительном суде над душой человека, который следует сразу после его смерти, т. е. после перехода души из времени в вечность. Согласно этому учению, все люди после скончания веков, воскресения мертвых и второго прихода Иисуса Христа также предстанут перед последним (Страшным) судом. Представление о предварительном суде можно сформировать также исходя из церковной традиции. Она гласит, что душа умершего первые два дня после телесной кончины пребывает вместе с близкими на земле, но на третий день отлетает, дабы впервые поклониться своему Создателю. Согласно этой же традиции, на девятый день после расставания с телом душа отправляется в рай, после наступает час второго поклона перед Создателем. После этого следует тридцать дней мучительного путешествия души по небесным мытарям, затем наступает час предварительного суда, на котором Бог определяет душе место, где она будет пребывать до последнего (Страшного) суда. Во время путешествия

по мытарям душу сопровождают небесные силы и силы тьмы в лице главенствующих в небесных мытарствах, представляющих грехи человека⁶. Именно на третий, девятый и сороковой день после смерти человека православная церковь предписывает служение заупокойной святой литургии (службы). Тем самым подчеркивается предварительный характер вознаграждения либо наказания сразу после телесной смерти человека в противопоставлении итоговому суду после скончания веков после воскресения всех мертвых.

Церковь во время литургического года предписывает служить пять родительских суббот, когда служат заупокойные литургии за всех усопших в данном приходе; заупокойную литургию служат в субботу перед Мясопустной неделей, в субботу перед второй, третьей и четвертой постными неделями и в субботу перед праздником Пятидесятницы (Схождением Святого Духа). В это время зачитываются списки, содержащие все усопшие отдельные семьи и роды храмового сообщества, служитя панихида или парастас (молитва за умерших, называемая также великая панихида). При упоминании умерших в православных храмах мы также встречаемся с обрядом освящения кутьи или колива (цсл. *кѹтїа*, *коливо*), т. е. вареной пшеницы с медом, украшенной свежими либо сушеными ягодами⁷. Значение у этого следующее: пшеница

⁶ Душа до сорокового дня после смерти тела проходит двадцать мытарств. Все небесные мытарства управляются злыми духами, которые во время земной жизни искушали человека и вводили его во грех. Так, на первом мытарстве находятся злые духи, которые в земной жизни склоняли человека к празднословию или злословию, на втором — злые духи лжи и обмана, на третьей духи осуждения и уничтожения. На четвертом мытарстве правят духи чревоугодия и пьянства, на пятом — духи лениности, на шестом — духи воровства. На седьмом мытарстве обитают темные духи сребролюбия и скупости, на восьмом — демоны лихоимства и присвоения чужого, на девятом находятся духи неправд всякого рода. На десятом мытарстве находятся злые духи зависти, на одиннадцатом духи тщеславия и самомнения, а на двенадцатом собрались духи гнева и жестокосердия. На тринадцатом мытарстве обитают духи ненависти, на четырнадцатом злые духи убийства, на пятнадцатом духи чародейства. Шестнадцатое мытарство принадлежит духам блуда, семнадцатая — духам прелюбодеяния и несоблюдения телесных обетов, на восемнадцатом мытарстве правят духи кровосмещения и содомии. На девятнадцатом мытарстве находятся демоны ереси и отступничества от веры, а на двадцатом обитают духи бесчувствия, немилосердия и жестокосердия (ср.: Антоний1996).

⁷ По легенде о св. Феодоре Тироне († около 306 г.; память совершается 17 февраля и в первую субботу Великого поста) коливо стало использоваться сперва как постная пища в эпоху великих гонений на христиан. Тогда св. Феодор явился константинопольскому патриарху Евдоксию и повелел ему созвать всех христиан и запретить им покупать продукты на рынках. Те по приказу императора

символизирует мертвого, который вновь восстанет из могилы подобно пшенице, посеянной в землю, которая сперва словно бы рассыпалась прахом, истлела, чтобы потом вновь прорасти и принести большой урожай. Данную мотивацию церковь основывает на словах Христа: «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Иоанна 12, 24). Мед, используемый для приготовления колива, символизирует сладкую, блаженную жизнь в царстве небесном, которая начинается после того, как человек восстанет из мертвых. И сам человек как плод земли вновь возвращается в землю и, как пшеничное зерно, восстанет и оживет с новым пришествием Христа.

Церковный обряд освящения колива описан в т. н. Могиловом требнике 1646 г. (Horbatsch 1988: 747–770). Данный обряд на территории бывшей Мукачевской епархии (т. е. в восточной Словакии и на Закарпатской Украине) имел хождение вплоть до 20-х гг. 20 в., когда его запретил мукачевский епископ П. Гебей. В циркуляре о данном событии говорится, что, помимо обряда поминок на могилах, также запрету подлежал обычай умыкания невесты перед свадьбой. Новейшие полевые исследования, которые проводились в 1996–1997 гг., показали, однако, что в деревне Сторожница на Закарпатской Украине, в которой проживали в т. ч. представители словацкого этнического меньшинства, поминальные трапезы на могилах имеют распространение до сих пор: «Те, кто не хочет проводить поминки дома, относят угощение на кладбище. В воротах кладбища льют людям на руки воду, подают полотенце, чтобы ее отереть, предлагают стакан воды или вина, а также хлеб» (Benža 2005: 76).

Принесение колива связано с обычаем первых христиан, которые на могилы своих усопших приносили хлеб, мясо и вино. Обычай освящать коливо тем самым является отголоском того, древнего, ритуала. В православной церкви он расценивается не как языческий договор с Богом, т. е. не как жертвоприношение и не как кормление души умершего в том смысле, в каком это трактовалось манихейством, но как вознаграждение и угощение во имя любви (в смысле т. н. агапэ) предназначенная для тех, кто служил, помогал служить (священникам, певчим)

Юлиана Отступника были окроплены идоложертвенной кровью животных. Когда патриарх спросил Феодора, чем должны питаться христиане, святой ответил ему, чтобы те ели коливо — вареную пшеницу с медом. Так св. Феодор спас христиан от осквернения (Čížek 1998: 183).

и тем, кто в целом участвовал в молитвах за усопших и в проведении погребальных обрядов (Veniamin 1992: 437–438).

Текстом погребального канона мотивирована, к примеру, песня с зачином *Плач҃ъ ѿ оуб҃жасаю*, в отношении которой Дитер Штерн (2000: 456) полагает, что она могла возникнуть на основе текстов «Помянника» 1631 г. в монастыре Супрасли. Исходным мотивом для песни стала стихира погребального канона, которая поется на похоронах перед тем, как гроб с телом покойника вынесут со двора. К той же сфере относится также широко известный перевод латинского гимна *Dies irae* в кириллических рукописных песенниках с зачином *Днѣ гниѡх днѣ лютѣ вѣдѣ*, которая, судя по заглавию в «Каменском Богогласнике» пелась главным образом в качестве просьбы за мертвых (*Прошениѣ за мѣтвыѡ*). Подобный характер имеет также песня *Йдѣтъ лѣта всегѡ свѣта*, которая имеет сходство с латинским стихотворением *Vitae vanitas et ventura aeternitas*, представленным в известном латинском сборнике поэзии 1711 г. под названием *Poesis docens et delectans* (Minárik 2003: 510–516), что в конечном счете рельефно демонстрирует переплетение латинской, протестантской и византийско-славянской духовной и обрядовой традиции в пространстве восточной Словакии.

При описании Страшного, или Последнего, суда многие авторы песен черпают вдохновение не только в евангельской перикопе, но также в иконографии. Икона Страшного (Последнего) суда в православных храмах расположена в виде фрески на западной стене храмового здания, т. е. над выходом из храма, что должно напоминать верующим, которые выходят из храма, чтобы те в своей земной жизни не забывали о страхе перед Богом (интерпретацию иконы см. в Onasch 1993: 132–134). Таковыми являются, к примеру, песни с зачином *Сѡхъ ѡакъ страшнѣ сѣдъ твоѣ пане; Помысли члѣвче презгоркѣи чѡ смѣртѣ; Гдѣ приходитъ грѣшныѡ мѡчити; Плачъ дѣше ѿ рыдай горе; Прѣиде часъ гдѣ Господь на вблацихъ славне; Сѡ горе мнѣ грѣшникѡ во юдолю плачѣвнѡх прѣстати; Йдѣтъ лѣта всегѡ свѣта, Гдѣ гдѣ аще бы ѡ вышолъ на горѡ высокѡхю*). Тематическую группу песен с мотивикой Страшного (Последнего) суда, которые исполнялись верующими во время Мясопустной недели (Недели о Страшном Суде), дополняет также песня с зачином *Оуб҃сѡхѡющѣхъ с прагниѣна*, в которой, наряду с описанием страшного суда по следам иконографического его изображения, представлена также молитва к Богородице как к заступнице и помощнице верующих с горячей просьбой смилостивиться за грехи. В песне с зачином *Слѡхай цѡ живо гласѡхъ страшливогѡ*

Страшный Христов суд истолковывается как ответ на дурные людские поступки, поскольку, как приводится в песне, во время земной жизни следует вести себя так, чтобы человеку не было стыдно предстать перед судом. Отдельно подчеркивается тот факт, что благополучная жизнь является пропуском в вечную жизнь лишь тогда, когда она прожита в покорности и непрестанном осознании и укрощении своих слабостей. Ведь человек, как это объясняется в другой паралитургической песне с зачином *З волестію сѣца въпню до Б҃га*, искуплен самой Божьей любовью, потому человек должен научиться все дары (богатство, средства для жизни и работы в повседневной жизни, а также в духовной сфере) не только принимать и применять, но главным образом понять, как эти средства употребить на благо.

В связи с Сырной неделей в рукописных песенниках восточнославянского происхождения встречается только шесть песен. Сырную неделю называют также неделей об Адаме и Еве и о первом грехе. В текстах песен, представленных в том корпусе, который был привлечен нами к исследованию, описывается библейское событие: впадение человека во грех и изгнание Адама и Евы из рая (Gn 3, 8–21). В смысловом и формально-языковом отношении наиболее интересной является песня с зачином *Пожеиже ево выдло* (Žejuch 2002: 172–173), отдельные строки в которой образуют диалог участников первого грехопадения, при этом они взаимно обвиняют друг друга в подстрекательстве к грехопадению. Другие паралитургические песни, такие, как *Ходи адамъ по райю*, *Размышлавъ свѣѣ Адамъ*, *Адам пред раем стоачи*, *Гди во адама изътворилъ рѣкома*, *Плакалъ ста адамъ прѣ раемъ* также описывают это известное ветхозаветное событие, актуализируя его последствия в контексте других человеческих слабостей, страстей и искушений, которым человек очень легко подвергается, особенно когда на своем жизненном пути он отдалается от Бога.

Далее, репертуар рукописных песенников также содержит тексты песен, главным лейтмотивом в которых становится подробное описание страстей Христовых. Их цель, точно так же, как и при служении крестного хода, состоит в том, чтобы мотивировать верующего к переживанию мучительного распятия Христа и его кончины. К данному тематическому кругу относятся песни *Исѣ Хсѣ всегѡ свѣта црѣ на црми ѡ вѣчны лѣта*, *Оче Бже всемогущий, звавлѣна грѣшныи прагнущий*, *О Исѣ Хрте Црю*; *страсти твоа благодарю*, *О сродній плачѣ сѣце проражаешъ*, *Юже декретъ пописзетъ пила вырокѡ сказзетъ*, *Исѣ Хе пане милаы агнѣе долготерпеливыи*,

Оўжъ са жыдї йзобраї, О Боже мой милостивый спасителю справедливый, Егда на страсть готовїлса Ісе. Тексты песен полностью соотносятся с евангельским описанием событий: последняя вечеря, предательство и передача Христа иудейским первосвященникам, диалог Христа и Пилата, бичевание, осмеяние, полный страдания путь Христа с крестом на Голгофу, распятие и смерть Христа на кресте, его погребение в пещере; данные песни исполняют на Великий (Зеленый) Четверг.

Сюда же относятся песни, которые известны также по католическим песенникам и используются в драматических играх, напр.: Оўмгчїна нашего Пана Ісѣ Хсѣта сі Подажѣймѣ панѣ Бгѣ. Речь идет о текстах из католического песенника Cantus Catholici. Даже песня Царю Хрѣте пїе мїлї тїз баранкѣ неловївї заимствована из польской культурной среды. Речь, собственно, идет об известной великопостной песне *Jezu Chryste*, которая также имела хождение в среде протестантов. К типичным страстным песням относятся также т. н. надгробные песни, которые верующие исполняли после положения плащаницы во гроб, напр., песня: Цю ти на добрѣ нѣ: Ісе оўсплѣжнѣ, в которой представлены размышления над людскими бедами и над мечтой человека о спасении.

Многие песни представляют собой главным образом описание либо пересказ библейских событий, напр.: Повѣчѣ же мѣк соловѣ правдѣ, Родѣ жидѣвскїй затворенїй нї Послушайте цю зробїла проклатѣхѣ ѣвреевѣ сила, и тем самым по форме и содержанию они соотносятся с документальными (историческими) песнями. Подобно текстам песен, исполняемых в драматических играх, они заключают в себе своеобразное натурализованное описание страданий Христовых. Подобно документальным или историческим песням, они также имеют при этом дидактический подтекст, т. е. поучают и призывают верующих глубже задуматься над собственным поступками, в результате которых люди, движимые гордыней или даже завистью, отделились друг от друга, и соответственно, от самого Бога. Данное свойство человека иллюстрируют многочисленные аллегории и образы, которые призваны быть укором для тех, кто предал Христа своими поступками, подобно тому как Иуда это сделал своим поцелуем. В этих простых в смысловом отношении паралитургических песнях можно, однако, обнаружить вечный конфликт добра с грехами **подозрительности, клеветы, фарисейства или бездумного превозношения себя** над остальными. Описание человеческого одиночества также является здесь довольно угнетающим, особенно если такой человек, как его описывают песни, часто не находит опоры под

тяжестью своего креста. В данном случае представлена отсылка к Симону Кириянину, который часть крестного пути нес крест для распятия Иисуса. Это указывает на тот факт, что именно **равнодушие окружающих к унижениям и греху**, как это было во время крестного пути и мучений Христа, побуждают к мысли о том, что боль и страдание человека должны служить не умножению духовных страданий, но к помощи извне, чтобы человек в конце земного пути смог осознать важность поста и покаяния как пути к прощению и познанию настоящей и вечной добродетели. Это настроение прекрасно передается в двух паралитургических песнях с зачинами **Ѓ дїѡ всѧка набожна а Ѓ ѧкъ ѡкрѣтна ѡ срѣдѣ моѡмѣ рана**, в которых представлены печальное созерцание Христовых мук и растерянность из-за смерти, причиной которой стали греховные предательство и ложь. Ср. также песню с зачином **Ѓ кто вы мнѣ то даль ѧбымѣ былѣ ѡратомѣ**, в которой, помимо описания нищеты человеческой природы и человеческого духа, автор / исполнитель взывает к деревьям, чтобы те перестали цвести, поскольку Иисус умирает; к птицам, чтобы те перестали петь, чтобы вся природа скорбела, чтобы увяли цветы и высохли поля. При этом, однако, в своей смерти Христос нисходит к умершим и разрывает вериги вечной смерти во грехе. Смерть Христова тем самым является в интерпретации данной паралитургической песни одновременно путем к новой жизни и воскресению.

О текстах песен из рукописных сборников, где речь идет о страдающей Матери, стоявшей под крестом во время Христовых мук, мы уже писали в предыдущих статьях (об этом см., напр., новейшие исследования мотива страдающей Богородицы в контексте словацкой духовной и песенной культуры: Žeňuch, Zubko 2014), в этой связи здесь мы приведем лишь краткие итоги наших обстоятельных штудий.

Мотив страдающей Богородицы рисует Марию как страдающую Мать, которая, видя муки своего Сына, хочет умереть вместе с ним, чтобы быть вместе с ним похороненной. Песня с данным мотивом и с зачином **Марїѧ по крижѣ жалосне плакала** размещена в Шаришском песеннике (fol. 149r — 150r) начала 18 в. (описание песенника ср. в Žeňuch 2006b: 136–169). Это в данном случае текст народного средневекового плача, который использовался в словацкой католической среде и запись которого кириллицей свидетельствует о его популярности в том числе среди грекокатоликов. Данный факт подтверждает не только запись в Шаришском песеннике, но также другие варианты песни (Žeňuch

2006а: 645) в песенниках воеводинских грекокатоликов⁸. Песня с мотивом страдающей Богородицы представлена также в рукописном песеннике Яноша Тота 1828 г., который хранится в Земплинском музее в Михаловцах. В данном случае песня с зачином *Яхъ кресцане вернии, серце болайме* — это текст, созданный конкретным автором на шариишко-земплинском культурном койне. Данная песня возникла в связи с почитанием страдающей Богородицы, о чем свидетельствуют вводные и заключительные строки текста, в которых, помимо эксплицитного обращения к страдающей Матери (напр.: *Маткѡ сватѡ болеснѡ верне поздравѡйме; вѡдешъ поздравена, Матко свата болесна*), мы находим картины тяжелой общественно-политической ситуации. Все эти аллегории и образы при этом содержат просьбу, адресованную к страдающей Богородице, эта просьба одновременно служит способом избавления от каждодневных человеческих горестей и страданий через страдание той, которая под крестом прочувствовала и поняла эту боль в муках одиночества и утраты своего Сына.

Данный образ страдающих вместе с Христом в полной мере проявляется и в других паралитургических песнях, где наличествует мотивика страдающей Богородицы. Такова, например, песня из «Каменского Богогласника» 1734 г. с зачином *Стала мѣти волѣюча, пѡ крѣтомъ ревне плачѣча inšpirovaná latinským planktom Stabat mater dolorosa iuxta crucem lachrymosa*, напечатанная в левочском издании песенника *Cantus Catholici* (1655) в словацком переводе *Stála Matka Lytugýci*⁹. В со-

⁸ В песне можно найти фонетические, морфологические и лексические знаки, указывающие на словацкий языковой контекст, в котором песня имела хождение. Таковыми являются, к примеру, лексемы *kríž* (пѡ крижѣ жалосне плакала) и *зкрижова* (ср. ссл. *крѣсть* ‚крест‘ и *распѣтѣ* ‚распятие‘), которые, наряду со словосочетанием *варѡка велконочного* (ср. *velkonočný baránok*), не только указывают на словацкий языковой контекст, но также служат подтверждением взаимного межконфессионального переплетения православной и католической традиций. Тот факт, что кириллические паралитургические песни с мотивом страдающей Богородицы возникли в ситуации тесных контактов с православно-славянской обрядовой средой, подтверждает также песня словацкого происхождения с зачином *Яхъ та матка зармѡцена чо мѡ очинити*, представленная в Шариишском песеннике. Песня носит народный характер; уже в начале 17 в. она была расширена, о чем свидетельствует текст песни с данным зачином, который Франтишек Витязослав Сасинец издал в католическом песеннике в 1614 г. Франтишек Тихий в связи с упомянутой песней пишет, что ее поздние кириллические варианты известны только по песенникам воеводинских грекокатоликов из Бачки, где «живут словаки русской веры, колонисты времен Марии Терезии» (Tichý 1931: 39).

⁹ Известно, что латинский плач *Stabat mater dolorosa* восходит к 13 в., его приписывают св. Бонавентуре. В песне описывается плач Марии под крестом. В центре

ем заглавии песни содержит обозначение **ЛѦМѦНТЬ Ъ Прѣдѣ дѣвы** (Плач Пречистой Девы). В «Каменском Богогласнике» 1734 г. размещен еще один плач страдающей Богородицы с зачином **Южѣ тѦ жегнавь мой наймилшій Снѣ Хрѣтсе**, который в церкви православного обряда, как это указано в названии песни, должен исполняться на десятую пятницу после Воскресения Христова (**ЪЪ ПАТЮНЪЪ Т ПО ВОСКРЕСЕНІЙ ЛѦМѦНТЬ БОЛЕЮЧОЙ БЦИ**, опубликован в: Žeňuch 2006a: 655–658.). П. Зубко указывает, что в Польше с 1765 г., т. е. после буллы папы Климента XII на десятую пятницу после Воскресения Христова в качестве *duplex major* выпадает праздник Святейшего Сердца Иисуса. Наличие данного праздника в католической церкви в Кошицком диоцезе в 18–19 вв. П. Зубко (2013: 177) считает следствием влияния польской среды. Тот факт, что на десятую пятницу после Воскресения Христова в «Каменском Богогласнике» приводится песня, связанная с почитанием страдающей Богородицы, позволяет предположить, что данный праздник в православной церкви на территории Словакии был известен, т. е. что он имел распространение не только в римскокатолической среде. На десятую пятницу после Пасхи при этом выпадает праздник Сладчайшего Господина, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, любящего людей (в народе этот праздник известен под названием *Božské srdce Ježišovo* «Божественное сердце Иисуса»), поэтому праздник Пресвятой Богородицы отмечается в субботу.

Последнюю группу представляют различные песни о тщете мирского, а также покаянные песни. Обычно в них говорится о мимолетности земной жизни, указывается на греховность различных требований

внимания автора находятся страдания Богородицы, и вместе с тем автор осознает свою долю вины в Христовых страданиях, поэтому он просит ее позволить ему разделить с ней ее боль и печаль, чтобы быть также причастным к воскресению Христову. «Не удивляйтесь, братья, когда мы говорим, что Мария была мученицей духа. Пусть удивляется тот, кто забыл, что Павел к числу величайших языческих грехов относит бесчувственность язычников. Что было далеко от сердца Марии, пусть будет далеко и от тех, кто ее почитает. Кто-то может сказать: “Разве она не знала наперед, что он должен умереть?” Несомненно, знала. “Разве она не надеялась, что он вскоре воскреснет?” Надеялась, свято верила. “И несмотря на это, плакала над Распятым?” Да, очень. Иначе, кто же ты, брат мой, и откуда у тебя мудрость, если ты более удивляешься Марии, страдающей вместе с Сыном, чем ее страдающему Сыну? Он мог умереть телесно, а она не могла умереть вместе с ним в своем сердце? Первое сотворила Христова любовь, большей не было в мире ни у кого, второе сотворила любовь Марии, после которой уже не было ничего подобного» (Sermo in dom. infra oct. Assumptionis, 14–15: Opera omnia, Edit. Cisterc. 5 [1968], 273–274, скопировано с интернет-портала http://breviar.kbs.sk/include/pc_sv_sep.htm 15 сентября 2014 г.).

общества, на распутство, гордыню, прелюбодеяние, извращенную натуру людей. Песни выполняют главным образом дидактическую (поучающую, морализаторскую) функцию.

Тема покаяния в паралитургической песенной культуре не только рисует картину бедственного состояния человека, но в первую очередь является *средством, позволяющим человеку глубже познать значимость самоограничения и поста* во имя постижения ценностей, таких, как **смирение, любовь и милосердие к ближнему**. Именно эти ценности в паралитургических песнях выступают источником познания своей идентичности и перспективы общины. Сознательное движение прочь от боли является важнейшим шагом к **надежде** обрести путь познания **подлинной правды**, которая открыто принимает любого заблудшего человека (блудного сына) в свои любящие объятия.

ЛИТЕРАТУРА

- Антоний 1996 — *Антоний, игум.* О мытарствах преподобной Феодоры и других видениях преподобнаго Василия Новаго. (Займствовано из разных душеполезных книг, а также рукописей, хранящихся в библиотеке свят. Афонской горы). Составлено игуменом Антонием. Десятое издание Афонскаго Русскаго Пантелеймонова монастыря в Москве в 1907 году. Репринт: Житомир: 1996.
- Вениамин 1992 — *Вениамин, архиеп.* Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных в четырех томах. Изданные у двох томах. Том другой. М., 1992.
- Петрушевич 1886 — *Петрушевич А. С.* Историческая пѣснь. Пѣснь карпаторуссовъ изъ 1683 года. // Литературный Сборникъ Галицкой Матицы, 1886.
- Benža 2005 — *Eudová kultúra Slovákov na Ukrajine.* — Народна культура словаків в Україні. / Ed. M. Benža. Užhorod, 2005.
- Brtáň 1978 — *Brtáň R.* Historické spevy a piesne. Bratislava, 1978.
- Čížek 1998 — *Čížek, A.* Synaxár. Životy svätých. Prešov, 1998.
- Ďurica 2015 — *Stručný katolícky teologický slovník* / Ed. J. Ďurica. Trnava, 2015.
- Namada 1995 — *Namada M.* Zrod novodobej slovenskej kultúry. Bratislava, 1995.
- Horbatsch 1988 — *Euchologion seu Rituale a Metropolitana Petro Mohyla curatum. Kioviae 1646. Facsimile Olexa Horbatsch curavit* // Opera Facultatis Theologicae. Tomus LXVI. Romae, 1988.

- Minárik 1982 — *Minárik J.* Slovenská renesančná lutna. Antológia zo slovenskej renesančnej poézie. Bratislava, 1982.
- Minárik 2003 — *Minárik J.* Žeňuch, Peter: Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava: Veda, 2002. 288 s. Medzi recenziou a ... medzi štúdiou // Slovenská literatúra, 2003. 50/6.
- Onasch 1993 — *Onasch K.* Lexikon. Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Berlin — München, 1993.
- Rothe — Medvedyk 2016 — Bogoglasnik. Pěsni blagovějnyja (1790/1791). Eine Sammlung geistlicher Lieder aus der Ukraine. *Herausgegeben von Hans Rothe in Zusammenarbeit mit Jurij Medvedyk.* Band 1: Facsimile — Band 2: Darsstellung. Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe B: Editionen. Band 30,2. Köln — Weimar — Wien, 2016.
- Stern 2000 — *Stern D.* Liederhandschrift F 19 233 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen, Neue Folge. Band 16. Köln — Weimar — Wien, 2000.
- Tichý 1931 — *Tichý F.* Československé písně v Moskevském zpěvníku. Praha a Bratislava, 1931.
- Zubko 2013 — *Zubko, P.* Relikty poloník z čias rekatolizácie na východe Slovenska // Slavica Slovaca, 2013. 48/2.
- Žeňuch, Zubko 2014 — Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. / Eds. P. Žeňuch — P. Zubko. Bratislava, 2014.
- Žeňuch 2002 — *Žeňuch P.* Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava, 2002.
- Žeňuch 2006a — *Žeňuch P.* Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukachevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. II. Köln — Weimar — Wien, 2006.
- Žeňuch 2006b — *Žeňuch P.* Znovuobjavený Šarišský spevník zo začiatku 18. storočia vo svetle etnicko-konfesionálnych pomerov v karpatskom priestore. // Slavica Slovaca, 2006. 41/2.
- Žeňuch 2013 — Dedičstvo duchovnej piesňovej kultúry medzi Východom a Západom / Ed. P. Žeňuch. Bratislava, 2013.
- Žeňuch 2017 — *Žeňuch P.* Duchovná piesňová tradícia v období baroka v kontexte cirkvi byzantského obradu na Slovensku // Pamäť literárnej vedy: Gizela Gáfríková. Bratislava, 2017.

Peter Žeňuch (Bratislava)

Reflection of ethnocultural processes in paraliturgical spiritual culture of the Eastern Church under the Carpathians in the 18th century

Abstract: Texts written in Cyrillic represent a unique part of literature of the Slovak milieu. Numerous Cyrillic texts were transcribed, copied, or they were created as compilations of multiple sources. The language of these texts reflects thinking of users, which is mirrored in the cultural thinking and education of adherents of the Byzantine rite. The life of the individual and the community as a whole arise from the interconnection of sacral and profane planes, which is managed to be expressed in paraliturgical songs.

A paraliturgical song brings together biblical and historical events with the mystery of faith. It becomes some singing icon, which also offers a kerygmatic (annunciative) and catechetical (educational) dimensions, beside a celebrated function in particular historical, social, and spiritual areas. As the Church tradition is constantly revived, renewed, and retrieved in liturgical chants or on icons, in Scriptural interpretations, and liturgical chants, as well the awareness of adherence to the local (domestic) cultural-historical, confessional, social, and language areas is reflected and amplified in paraliturgical songs. The Church approaches the village, a community of believers participating together in liturgical celebrations by this means. Up to the present day, the religious thinking of a believer is in full harmony with everyday life of man and society. The combination of religious (sacral) and secular (profane) dimensions is fulfilled in the thematic, contentual, and poetic dimension of spiritual songs of non-liturgical (paraliturgical) character. Such chants in a folk religious milieu develop universal motives based on traditional principles and values of Christianity.

Therefore, a paraliturgical song is considered to be not only a stable part of personal religious identity, but it is an expression of the identity and religious thinking of the entire local community as well. We particularly deal with the expressions of religiosity, which represents not only an active religious participation in the liturgical celebration of Church, but it is also a manifestation of traditional values influencing the faith in the context of folk religiosity. We especially focus on the relationship of man and his fidelity to the rite, tradition, and cultural memory. Paraliturgical songs as a special singing system are firmly connected with folk religiosity as an important source of knowledge of intercultural and interconfessional communication.

Paraliturgical songs, therefore, are influenced by several factors that are important in terms of exploring the communication and sustainability of traditional Christian values, in which under the influence of vernacular language and culture, a paraliturgical spiritual song tradition was developed and applied.

Key words: ethnolinguistics, paraliturgical songs, Church Slavonic, cultural and spiritual values.

Note on the author: Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc, Leading Research Fellow of the Jan Stanislav Institute of Slavistics of Slovak Academy of Sciences. Email: peter.zenuch@savba.sk.

(Перевод со словацкого Д. Ващенко)

Катарина Женюхова (Братислава)

НАЗВАНИЯ БОЛЕЗНЕЙ
В КИРИЛЛИЧЕСКОМ РУКОПИСНОМ ЛЕЧЕБНИКЕ XVIII ВЕКА
В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ¹

Языковая картина мира как схема видения и понимания действительности имеет свою специфику в каждой национальной культуре и в каждом национальном языке. Мы можем исследовать ее на материале различных функциональных и территориальных вариантов национального языка. Содержательное наполнение понятия *языковая картина мира* в рамках этнолингвистики не ограничивается коммуникацией и исследованием фольклорных текстов, но распространяется и на коммуникационные сферы отдельных уровней письменного языка с синхронной и диахронной точек зрения, она также включает, с одной стороны, материал территориальных диалектов, а с другой — функциональные языковые варианты².

Интересно проследить особенности вербализации избранных ментальных объектов, а также специфику выражения аксиологических аспектов ряда ментальных категорий, характерных для некоторых групп носителей языка. В культурных, языковых и конфессиональных условиях Словакии такое особое положение занимает кириллическая письменность. Специфика кириллической письменности в Словакии заключается в алфавите (кириллическом), а также в языке памятников: использование кириллицы и церковнославянского литургического языка принадлежат к сфере деятельности церкви византийско-славянского

¹ В статье представлены результаты исследования в рамках работы над проектом „Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World“ / «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», LED-SW; ERA.NET RUS Plus; RUS_ST2017-472

² Bartmiński, J.: Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolingvistiky. Preklad Irena Vaňková. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2016, s. 33.

обряда. В зависимости от типа и функционального варианта кириллической письменности язык этой письменности более или менее соотносится с церковнославянским, но также и с народным языком (диалектом) верующих, на котором они говорили при ежедневном общении³.

Предметом нашего исследования является описание аксиологической шкалы концепта «болезнь, заболевание» на основании написанного кириллицей рукописного лечебника XVIII в. Рукопись состоит из двух частей. Первая часть, *Крътъ домашный*, датирована 1790 г., это перевод с венгерского языка, автором которого является грекокатолический духовник Микулаш Теодорович. Вторая часть рукописи под названием *Помощникъ оу домашьтвѣ, газдѣтвѣ и между лѣдьми* возникла, согласно данным на титульном листе, в 1791 г. и является оригинальным сочинением Микулаша Теодоровича. Обе книги сейчас сшиты одним переплетом с цельнотканевой обложкой. Микулаш Теодорович считал свои работы двумя самостоятельными произведениями.

Исследуемый лечебник Микулаша Теодоровича принадлежит к группе рукописных лечебников, которые содержат перечисление болезней и приводит действенные и проверенные практикой способы их лечения. В славянском рукописном творчестве медицинского характера помимо лечебников известны и так называемые травники, в которых внимание сосредоточено на описании лекарственных растений, для того чтобы их можно было надежно распознать, а также способ их заготовки и лечебное воздействие. Первая часть рукописи Теодоровича содержит 269 рецептов приготовления лекарственных средств — мазей, растворов, масел и различных способов их применения для лечения человеческих болезней. Вторая часть, *Помощникъ оу домашьтвѣ, газдѣтвѣ...*, содержит 195 рецептов и инструкции по лечению людей, скота, овец, а также различные советы и рекомендации для крестьян, касающиеся разведения пчел, полевых работ, заболеваний растений, фруктовых деревьев, овощных культур или защиты от нападения на них вредителей. Все советы, собранные во второй части, М. Теодорович собрал среди простого сельского люда, среди крестьян и ремесленников, живущих в районе г. Михаловце, где он в то время служил как грекокатолический священник.

³ Подробнее о влиянии народного языка на литургический вариант церковнославянского см. в: *Žeňuch P. Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku* Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2002. 288 s.

В предисловии к первой рукописи врач домашний Микулаш Теодорович подчеркивает прагматическую потребность такого рода рекомендаций; их цель — помочь тем, кто живет далеко от городов и докторов (фельдшеров). Характер исследованного рукописного памятника показывает, что он нацелен на применение в народной среде византийско-славянского обряда на Карпатах и в восточной Словакии. Из предисловия М. Теодоровича явствует, что здоровье составляет одну из основных и наиболее важных ценностей; автор указывает и на то, что Создатель ничего не создал без причины, что каждое растение, каждый корешок или цветок получил от Создателя особую лечебную силу: *створитъся лѣкарный ничтоже крѣмъ дѣлшой причини створилъ: такъ кѣмъ дѣлъ пожитка ѿ порокована лѣвой нѣтры чѣвкѣй дѣкъ моц ѿ вѣчкѣнъ гѣлѣ каждомъ корѣнкѣ, квѣтѣ, выли и лѣткѣ; лѣвы вѣкѣ вѣкомъ розумѣмъ подѣ чѣкъ потребы, оу оупадкоу рѣговати мѣгѣ...*⁴. Этот факт подтверждают и вербализованные стереотипные высказывания из традиционного словацкого репертуара, собранного Адольфом Петером Затурецким в сборнике «Словацкие пословицы, поговорки и приговоры»: *Nieto žiadnej zelinky, ktorá by nemala svoje účinky* [Нет ни одной травки, которая бы не имела полезных свойств]. *Ani jednej zelinky v svete nieto nadarmo, lenže nevedia ľudia, od čoho je ktorá* [Ни одна травка в мире не создана напрасно, но не знают люди, какая из них от чего]⁵.

Здоровье — одна из основных ценностей в аксиологической системе общества, она считается естественным состоянием человеческого организма, представляет норму сбалансированной жизни (как витальная ценность), но представляет и норму общественной жизни (как социальная ценность). Одновременно это такая аксиологическая категория, которая выразительно вступает в антонимические отношения с противоположными понятиями. Таким образом, она представляет одну часть оппозиции дуального концепта «здоровье — болезнь». В том же духе выражается и М. Теодорович, автор исследуемых лечебников, в предисловии к рукописи: *Дондеже чѣвкѣ вѣчжѣ худѣтъ, ровѣтъ вѣи повиннѣтъ, чѣтъ, пѣтъ, шѣтъ може; здравый ѿмѣнетъ, аѣ ѣкъ вѣкѣй дѣшѣо прѣтъвѣо*

⁴ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 13.

⁵ Záturcký, A. P.: Slovenské príslovia, porekadlá, úslovía a hádanky. Bratislava: Slovenský Tatran, 2005, 813 s. (Dostupné na https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturcky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovie-Ludske-telo-jehoB-potreby-choroba-a-smrt/18; [cit: 2018–12–18].)

нѣ имѣнїтѣхъ, чакѣмѣ прїлѣдѣчїа, хѣрѣта бѣла илї мѣнша по чїнѣ прїгѣдѣнїа; называѣа⁶.

В народной культуре, в фольклоре и письменных источниках можно найти множество доказательств того, что носители языка воспринимают определенную сущность как ценность. В устойчивых языковых выражениях и в словацких поговорках как ценность осознается здоровье: *Čo nás po bohatstve, keď zdravia nemáme* [Что нам до богатства, если нет здоровья]; *Čo nič nebudeme mať, len aby sme boli zdraví* [Хоть бы и не имели ничего, лишь бы здоровыми были]; *Keď je len človek zdravý, všetko ostatné ujde* [Лишь бы здоровым был, а все остальное придет]; *Keď sme len zdraví a na nás neprší!* [Когда мы здоровы, и дождь на нас не капает]; *Kto má zdravie, má všetko* [Кто здоров, тот имеет все]; *Nič si z toho nerob, keď si zdravý!* [Лишь бы было здоровье!]; *Nie bohatému, ale zdravému je sveta žiť* [Не богатому, а здоровому на свете жить]; *Priateľov a zdravie nikdy nemáme dost'* [Друзей и здоровья всегда не хватает]; *Radšej krčmárovi ako doktorovi* [Лучше корчмарю, чем доктору]; *Zdravie, to najlepšie* [Здоровье — это самое лучшее]; *Zdravie nadovšetko* [Здоровье прежде всего]; *Zdravie od Boha* [Здоровье от Бога]⁷. Из приведенных фразеологизмов ясно, что: 1) здоровье — это одна из основных ценностей, 2) которая своей значимостью отодвигает на периферию богатство и другие материальные ценности. Также и система магических практик, календарная и родинная обрядность в словацкой культуре свидетельствуют о ключевом положении здоровья в аксиологической иерархии человеческого бытия: в Сочельник (Щедрый вечер) гадали о здоровье по пламени свечи — на чью сторону отклонялось, тому суждено было в текущем году умереть; здоровье косточки яблока или ядра разбитого ореха означали здоровье; употребление чеснока; обряд *хождение со сталью* (предрождественский или рождественский обход «виншовников», маленьких мальчиков, с куском железа или с камнем, которые символизировали крепость, здоровье и силу; топор под рождественским столом должен был обеспечить крепкое (как железо) здоровье; пасхальные обычаи — обливание и стегание, а также обычаи и

⁶ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 13.

⁷ Záturecký, A. P.: Slovenské príslovia, porekadlá, úslovie a hádanky. Bratislava: Slovenský Tatran, 2005, 813 s. (Dostupné na https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovie-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/2; [cit: 2018–12–18].)

магические обряды на свадьбе или родинах призваны были обеспечить крепкое здоровье и спокойную жизнь.

Здоровье в словесных выражениях вступает не только в оппозиционные отношения с *болезнью*, но и с окказиональными коррелятами — в качестве предпосылки для достижения других жизненных потребностей и благ, становится условием успеха, счастья, удовлетворенности: *Všetko pánboh pomôže, len aby sme boli zdraví* [Бог во всем поможет, только бы было здоровье]; *Kde zdravie chýba, všetko chýba* [Где не хватает здоровья, не хватает всего]; *Kto má zdravie, má všetko* [У кого есть здоровье, у того есть все]⁸. То, какую ценность для человека представляет здоровье, доказывают и объекты, с которыми оно сравнивается: *Zdravý ako buk* [Здоров, как бук]; *Zdravý ako chren* [Здоров, как хрен]⁹; *Zdravý ako lipa* [Здоров, как липа]; *Zdravý ako orech* [Здоров, как орех]¹⁰; *Zdravý ako ryba* [Здоров, как рыба]; *Zdravý ako Rus* [Здоров, как русский]; *Zdravý ako Turek* [Здоров, как турок]; *Zdravý ako zrubec* [Здоровый, как зарубка]¹¹.

С другой стороны, болезнь (*nemoc, chorost', neduh*) оказывает преимущественно негативное влияние на человеческую жизнь, она представляет слабость, ведет к потере важных ценностей — физической силы и социального статуса. О том, что болезнь часто угрожала жизни человека, убивала, приводила к смерти, свидетельствуют следующие фразеологизмы: *Čo sa moc kýva, len sa vykýva* [Что слишком качается,

⁸ Záturecký, A. P.: Slovenské príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky. Bratislava: Slovenský Tatran, 2005, 813 s. (Dostupné na https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/2; [cit: 2018–12–18].)

⁹ Хрен в традиционной культуре Словакии занимает особое положение, ему приписывали магические качества, например, на Рождество умывались водой, в которую клали монету или хрен — символ здоровья, богатства и силы. На Пасху также было распространено употребление хрена, его также освящали на Пасху в храме (Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/bozie-narodenie/>; [cit: 2018–12–18].)

¹⁰ Орехи — важная составляющая многих обрядовых действий. Во время рождественского ужина орехи бросали в углы комнаты для духов и предков, в колодец, вешали на рождественское деревце. По ядрам орехов гадали о здоровье членов семьи. В поверьях орехи были символом процветания, здоровья и жертвенным даром предкам (Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/orech/>; [cit: 2018–12–18].)

¹¹ Záturecký, A. P.: Slovenské príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky. Bratislava: Slovenský Tatran, 2005. (https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/3; [cit: 2018–12–18].)

подводит]; *Dobrý pes sa vyliže* [Добрый пес вылижется]; *Dlhá choroba — hotová smrť* [Долгая болезнь — готовая смерть]; *Choroba nikoho nepopraví* [Болезнь никого не поправит]; *Choroba, zlá nemoc* [Болезнь, злой недуг]; *Jedno zdravie a chorôb sto* [Здоровье одно, а болезней сотня]; *Čhto sa duho kuruje, k smrci sa hotuje* [Кто долго лечится, готовится к смерти]¹². В заключении к рукописи Микушал Теодорович подтверждает, что болезнь часто ведет к смерти, которой никто не избежит: *Повыше въѣхъ ѿ мене собраныхъ, заложенныхъ, и ѡписанныхъ, ко продолженію жычота члѣкаго, и кочегого здравіа належачихъ средствѣи, чтого любимыи читателѣ добръ оубажаи, и знаи: же ѡкъ каждѣи ричи евои члѣкъ прїиде и ѣхъ хочаи противъ волѣ, достигне; Нѣтъ чтой на свѣтѣ кертї; Абы можъ ѿ смертї спертї*¹³.

Исходя из отношения к здоровью как к ценности и философской категории человек обязан беречь его и не допускать ничего, что могло бы ему вредить. М. Теодорович приводит в своем лечебнике и рекомендации того, как защититься от разных болезней: *Лѣкъ ѿ хворотъ, проты лѣде члѣкъ чинатъ, же бы порядка ко и домъ выпитишл: поѡберѣзѣ^m, и оушы^m къ члѣди оу домъ, и³ рѣкъ, и нѣгъ ви нохты, и до члѣктїи пица, где оге^m горѣ замацѣ^m. А подъ члѣкъ порядкїи глѣшковой ѡкъ выше реченю, и³ цивѣлѡ^e, и червене гѣкно повыше двѣи прибѣка^m: члѣнокъ грызѣчъ¹⁴.*

Рукописные лечебники Теодоровича предоставляют богатый материал для исследования лексических полей специальной медицинской, ботанической и фармацевтической номенклатуры. Специальные названия из области медицинской терминологии в современных литературных языках имеют преимущественно латинское или греческое происхождение. В тексте лечебника Теодоровича XVIII в. все названия болезней имеют народные названия, латинские и греческие наименования автор приводит лишь в отдельных случаях и лишь как эквивалент к народному названию: „канкѣла“ / *Morbus Gnoraiicus*¹⁵; „ѡгнень, и оуѣгъ гнилицъ“ / *Scorbutus*¹⁶; „ѣдла нѡжождѣиоѣчъ“ / *Nausea* (из лат. *nausea*,

¹² Zátуреcký, A. P.: Slovenské príslovia, porekadlá, úslovía a hádanky. Bratislava: Slovenský Tatran, 2005, 813 s. (Dostupné na https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovie-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/18; [cit: 2018–12–18].)

¹³ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 146.

¹⁴ Ibid. S. 112.

¹⁵ Ibid. S. 21.

¹⁶ Ibid. S. 59.

gr. *vavsíα*, rsp. *vavtía*)¹⁷; „Дѣйствє малѣ оу гантѣ“ / *Gangrena cancer*¹⁸. На основании приведенных примеров можно сказать, что в традиционной культуре было хорошо известно и широко употреблялось народное название, однако автор с целью более простой идентификации болезни приводит и ее заимствованный эквивалент.

Общеупотребительные названия болезней в славянских языках обычно образованы от общеславянского корня *бол-* (у Теодоровича: *болѣ* / *бѣлѣ*, *болѣ*, *болѣкѣ*, *болѣтѣ*, *болѣщѣ*); *хвор-* (М. Теодорович: *хворѣтѣ*). Кроме того, некоторые наименования в лечебнике Теодоровича образованы на основе противопоставления: *мочѣ* — *немочѣ* / *немощѣ*; *дѣг* — *недѣг* — *недѣжны*. С точки зрения аксиологии интересно, что при номинации *немощѣ* у Теодоровича часто употребляется словосочетание, образованное по модели „Зла *немощѣ*“¹⁹, „чашка *немощѣ*“²⁰, „чашкѣ *недѣги*“²¹, что акцентирует понимание болезни как антиценности и подкрепляет ее негативное значение, а также свидетельствует о серьезности названной болезни.

Поскольку народная номенклатура болезней отражает ненаучное, профанное понимание физических дефектов человеческого организма и нарушения какой-либо жизненной функции, часто народные названия болезней имеют более высокий уровень абстракции и таким образом покрывают широкое семантическое поле для презентации общего понятия «болезнь вообще». К этой семантической группе общеупотребительных названий болезней принадлежат и названия болезненных состояний, производных от их симптомов, когда номинация указывает на внешние проявления (симптомы) болезненных состояний. Симптоматика различных болезней в языке выражена устойчивыми синтаксическими схемами, в которых один из компонентов называет орган или место, где сосредоточена болезнь: *зѣбѣ болѣтѣ*²², *глава болѣтѣ*²³, *Главы болѣтѣ*²⁴, *пѣсок болѣтѣ*²⁵, *Чреда болѣтѣ*²⁶. Множество наименований болезней в сбор-

¹⁷ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 25.

¹⁸ Ibid. S. 27.

¹⁹ Ibid. S. 47.

²⁰ Ibid. S. 87, 144.

²¹ Ibid. S. 76.

²² Ibid. S. 29.

²³ Ibid. S. 30.

²⁴ Ibid. S. 104.

²⁵ Ibid. S. 33.

²⁶ Ibid. S. 16.

нике Теодоровича мотивировано внешними проявлениями на коже, такими как зуд (*квѣбѣчки*²⁷), цвет или изменение цвета кожи (*жовѣтки*²⁸, *квѣрѣнка*²⁹). Часто болезненный признак в исследуемом лечебнике описывается безличными конструкциями с помощью глагольных форм, выражающих физическую деятельность: *Тѣмнѣ главы комѣ колѣ*, *Сердцѣ комѣтъ*, *Трѣмнѣ, мѣтѣнѣ*; *Сердцѣ похопѣнѣ*, *ковѣнѣ*, *лѣмнѣ*, *лѣманѣ*, *Трѣмнѣ*, *Трѣмнѣ*, *мѣтѣнѣ*, *ковѣнѣ*. Безличные конструкции, как, например, *Тѣмнѣ главы комѣ колѣ*, *Сердцѣ комѣтъ* — указывают на неизвестную причину болезненного состояния.

Аксиологические аспекты концепта *болезнь* лучше всего можно наблюдать на примере таких номинационных структур болезней, которые связаны с демонологической сферой и архаическими магическими практиками, но сохранили свою стабильность и в современных диалектах. Речь идет о системе названий болезней, которые номинационно не имеют прозрачной семантики и хорошо отражают народные представления о болезни. Они отсылают к причине и возбудителю болезни в народном понимании, наряду с этим указывают на прагматичность и естественность языка, а также отражают традиционную веру в магическую силу слова. Все упомянутые аспекты в целом корреспондируют с негативным восприятием болезни в аксиологической системе человека и с опасениями перед возникновением болезни.

Представления о причинах болезни за время развития традиционной медицины колебались. Некоторые болезни могли быть вызваны нарушением определенного магического запрета или предписания для охраны здоровья, например, *вред* мог развиваться в результате переедания, наведения порчи или нарушения запрета сидеть на столе. Нарушение запрета шить в воскресенье или в праздничный день могло вызвать у женщин искривление пальцев — ревматизм. Причиной болезни мог стать и злой дух, напавший на человека. С демонами у славян были связаны такие болезни, как: *мадра*, *гостец*, *лишай*, *язва*, *сглаз*. Эти болезни получают в народной культуре персонифицированный облик или имя, им приписывается демоническое происхождение. Исследование Уте Дуковой, которая занималась наименованиями демонологических

²⁷ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., с. d., s. 41, 60.

²⁸ Ibid. S. 61.

²⁹ Ibid. S. 72, 96.

персонажей в болгарском языке, показывают, что именно демоны болезней представляют наиболее частотную группу в системе болгарской демонологии³⁰.

В группе архаических наименований болезней, которые вызваны воздействием злого духа или человека со злым умыслом, отражен негативный аксиологический статус. Эти наименования в лечебнике Теодоровича представлены названиями *гостѣцъ*, *младъ*, *жаба*, *флагъ*, *шлакъ*, *гъчъ*, *чмѣръ*, *лиша*, *вѣдъ*. Наименование болезни *гостѣцъ*³¹ происходит от субстантива *гость* как табуизированное задабривающее название в форме деминутива для «гостя» весьма немилого, которым является болезнь³². Словацкие диалектные названия *goštec*, *hoscák*, *hoscec*, *hostec*³³, согласно традиционным представлениям, называют болезнь, связанную с кожными высыпаниями, шелушением, лишаем, колтуном в волосах, который запрещалось отрезать, гноящимися глазами, опухолью лица, лихорадкой. По самым старым представлениям, данные признаки вызывал демон, вселившийся в тело, раздраженный острой пищей или стрижкой волос на новом месяце, или сквозняком. *Gosteц* мог вызвать и сглаз от неумышленно дурного взгляда другого человека.

*Младъ*³⁴ — это вид кишечной колики³⁵. По наиболее старым представлениям причиной болезни было существо, живущее в области пупка или желудка (обычно — жаба). Если хозяин потревожил его тяжелым трудом или острой едой, он вытягивал или стягивал пальцевидные отростки, чем причинял человеку боль. В более новых представлениях *мадра* имела вид жабы, сидящей в желудке, чем вызывала тошноту, или же ее отождествляли с *маткой*³⁶.

³⁰ Дукова, У: Наименования демонов в болгарском языке. Москва: Издательство Индрик, 2015, s. 143.

³¹ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 48, 49, 107.

³² Machek, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1971, s. 178.

³³ Slovník slovenských nářečí. I. A–K. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV, 1994.

³⁴ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 18, 113.

³⁵ Slovník slovenských nářečí. II. L–P. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV, 2006, s. 108.

³⁶ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Dostupné na <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/hostec/>; [cit: 2018–12–18].

ЖАБА КОМЪ ПОД ЇЗЫКОМЪ³⁷ (жаба) — болезнь ротовой полости, ангина, традиционное обозначение ящура, сопровождающегося высыпаниями в виде пузырьков в ротовой полости. Причиной этого заболевания считали жабу. В традиционных представлениях жабы связывались с различными магическими действиями, с предсказанием погоды, здоровья или предвестием смерти, с плодовитостью и урожайностью, эротикой или несчастьем.

Под названием **ФРАСЪ**³⁸ скрывается болезнь эпилепсия, в народной терминологии *zrádnik, padúcnica, zlá choroba, fras, zlý duch, psotník* (падучая, «дурная» болезнь, фрас, злой дух). Речь идет о приступах судороги, вызванных, по народным представлениям, злым духом. *Do frasa* — проклятие, хорошо известное в Восточной Словакии. Этимологический словарь чешского языка В. Махека говорит, что речь идет о венгерском слове (венг. *frász*), которое происходит из немецких диалектов (нем. *Frais(en)*) и обозначает падучую болезнь, псотник и другие подобные болезни, сопровождающиеся судорогами, вызванными демонами³⁹. Эту болезнь в лечебнике Теодоровича можно найти под наименованием **ЗЛА НЕМОЦЬ, ЧАШКА НЕМОЦЬ**. Эта номинационная модель болезни связана с магической верой в силу слова, согласно которой называние имени болезни могло вызвать демона, который ее причиняет. Эпилепсию словацкий народ называл *bodaj spala* [пусть она спит], *rak* — *sčazla bi* [чтоб он исчез] и т.п.). Вера в силу слова связывалась с верой в злой глаз (сглаз). Болезнь понималась также как результат умышленной (порча) или неумышленной (сглаз) вредоносной деятельности определенного человека; по христианским воззрениям болезнь — это следствие гнева или наказания сверхъестественных существ (*мор, холера* как Божье наказание).

ШЛАКЪ / ГЪЧМЪ⁴⁰ (апоплексический удар) принадлежит к группе названий болезней, которые посредством девербативных форм выражают представление о том, что демонические существа неожиданно поражают ударами своих жертв, в тело которых попадают посторонние предметы. В. Махек указывает на происхождение наименования из не-

³⁷ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 19.

³⁸ Ibid. S. 47, 107, 112, 119.

³⁹ Machek, V.: Etymologický slovník jazyka českého, c. d., s. 146; o tom pozri aj Strejček, F.: Frás, frasně. In: Naše řeč, 1942, roč. 26, č. 3, s. 93–95.

⁴⁰ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., c. d., s. 111, 146.

мецкого (нем. *Schlag*) с первоначальным значением ‘удар’. В словацком языке сохранились и устойчивые выражения: *Do šľaka! Chod' do šľaka* [К черту! Иди к черту!]. Славянские параллели этого типа наименований болезней приводит в своей работе Уте Дукова и относит их к таким названиям болезней, которые имеют ясную этимологию и праславянское происхождение: *u-sovъ, *u-strěľъ⁴¹.

Следующей болезнью в лечебнике Теодоровича, связанной с древними демоническими представлениями, является чѣмѣръ⁴² (диалектные варианты *čemer, šemer, ochvat*⁴³). По традиционным представлениям, речь идет о болезни, вызванной испорченной, в чрезмерном количестве или с жадностью употребленной пищей. В восточнословацких диалектах в устойчивых языковых структурах сохранились представления о происхождении этой болезни от злых сил, злого духа: *Dze ce čemer ňeše; Bodaj ce čemer ulapil* [Куда тебя чемер несет; Чтоб тебя чемер взял], которые употребляются в гневе и в проклятиях, где *čemer* обозначает неопределенную злую силу⁴⁴. Мотивацию, которая стала основой этого старого наименования, мы можем реконструировать именно с помощью этнографических данных или устойчивых языковых конструкций, и особенно в том случае, когда современное значение отдалилось от первоначальной мотивации.

Лишай⁴⁵ — болезнь кожи, проявляющаяся красными жгучими или шелушащимися свербящими пятнами. Лишай связывали с представлениями о демоне, живущем в теле. Вопросом семантического развития наименования болезни из праславянского слова *lichъ — ‘плохой, негодный, слабый’ → ‘злой дух’ → ‘кожная болезнь, вызванная злым духом’ занимались У. Дукова и В. Махек.

Заболевание кожи — *vred* — збѣраніе вредное, Гды зоднѣ оу перохѣ вредѣ вѣтъ, вреды, ѿ вредока пѣхунни⁴⁶ в словацкой народной медицинской терминологии обозначено как *vred*, но также и как *nežit*⁴⁷. Исходя из

⁴¹ Дукова, У: Наименования демонов в болгарском языке, с. d., s. 143.

⁴² Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., с. d., s. 22.

⁴³ Slovník slovenských nářečí. I. A–K. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV, 1994, s. 245.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Žeňuch, P. — Žeňuchová, K.: Dva cyrilské liečiteľské rukopisy z Michaloviec..., с. d., s. 141.

⁴⁶ Ibid. S. 21, 25, 45, 57, 69, 76.

⁴⁷ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Dostupné na <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/vred/>; [cit: 2018–12–18].

исследования Уте Дуковой в болгарских диалектах, *нежит* является наименованием заболевания десен или болезни зубов, а также обозначает растение, которое лечит это заболевание, наконец, и невидимое существо, которое блуждает с места на место. Слово *нежит* указывает на связь с церковнославянским *нежит* в значении ‘болезнь’; сербское и хорватское слово *nežit, nežid* имеет значение ‘злой дух’; укр. ‘лихорадка’, в чешском — ‘язва’, в польском — ‘катар’, ‘лихорадка’⁴⁸. Словарь словацких диалектов фиксирует варианты *nežik, niažik, ňežik, ňežit* в значении ‘лихорадка’⁴⁹. Все славянские параллели показывают, что речь идет о семантическом развитии слова *nežit* ‘болезнь от злого духа’.

Анализ номинаций болезней в исследуемом кириллическом рукописном памятнике показывает, что народные термины основаны прежде всего на симптоматике, на субъективных ощущениях человека, пораженного болезнью. Часть наименований болезней, однако, отражает и культурный код, отсылает к представлениям о болезни, причине и происхождению болезни, указывает на прагматику и естественность языка, а также отражает веру в магическую силу слова. Все упомянутые аспекты соотносятся с негативным восприятием болезни в аксиологической системе человека и со стремлением предотвратить болезнь. Понятийное наполнение концепта *здоровье* — *болезнь* составляют такие оппозиции, как *функциональность организма* — *нарушение функций, сила человека* — *слабость человека, добро, любовь* — *зло, вкус* — *отсутствие вкуса* и др. Образные аспекты концепта *болезнь* как негативной ценности представлены ассоциациями болезни с природными явлениями или демонами: *демон, злой дух, враг*. Аксиологическая характеристика концепта *здоровье* — *болезнь* основана на аксиоме, что только в случае оптимального физиологического и психологического здоровья человек может достичь других жизненных ценностей, что, однако, в значительной мере зависит от его поведения. Необходимо соблюдать иррациональные (магические запреты) и рациональные правила поведения — здоровый образ жизни, гигиену и эффективную профилактику.

⁴⁸ Дукова, У: Наименования демонов в болгарском языке, с. d., s. 121–123.

⁴⁹ Slovník slovenských nářečí. II. L–P. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV, 2006, s. 433.

Katarina Žeňuchová (Bratislava)

Disease naming in the Cyrillic healing books from the 18th century

Abstract. Health is one of the fundamental values in the axiological system and is considered to be the natural state of human life. Health is a norm of balanced personal (vital value), but also of social life (social value). In relation to this basic value of life, the disease, maladies act as a second member of the axiological opposition that is recorded in folk (oral and written) culture. Diseases often get a personified form or name in the people's environment, they could have demonic origin. In the culture, there was a system of preventive and healing practices developed against diseases, which has been controlled only by selected "expert" healers. Folk medicine had extensive knowledge of diseases, their symptoms, and the ways in which they have been treated, which has also been distributed to the wider traditional community through the spread of handwriting books and literacy.

In this article, we will present two Cyrillic healing books from the 18th century, containing prescriptions and procedures for the treatment of human diseases, farming and crop cultivation, guidelines for the treatment of domestic animals, especially cattle, horses, sheep and pigs. In the cultural, linguistic and confessional conditions of Slovakia, Cyrillic written culture has a specific status. Peculiarity of the Cyrillic writings in Slovakia resides in their written form (Cyrillic alphabet), but also in their language (Church Slavonic language): using of this graphical system (Cyrillic) and the liturgical language belongs to the sphere of the Byzantine-Slavic Church. In the paper we will focus on the description of the axiological scale of the concept of "disease, illness" expressed in the mentioned Cyrillic handwriting healing books. The first part named *Врачъ домашныйи* (Home Doctor) was dated 1790 and it was translated from a Hungarian document by Mikuláš Teodorovič. The second part of the manuscript entitled *Помощникъ оу домашствѣ, газдствѣ и между людьми* (Household and Farm Keeping Manual among Folk) was created according to the data on the title in 1791 and it was originally written by Mikuláš Teodorovič.

From the point of view of the axiology of the concept of health — illness, it is interesting to observe the names of the diseases in the studied manuscripts, their nominative principles, motivation for naming, and their origin (vernacular base, borrowing from other languages) reflecting traditional folk ideas of the disease. The terminology of naming human diseases, especially folk terminology, describes the disease as an anthropomorphic or zoomor-

phic being; descriptive nomination models that refer to external symptoms and manifestations of disease are common there. Axiological constants of the linguistic world image of “disease” explain nominal models reflecting illness as a consequence of evil spirits, demon, unclean power, witch, or bad-looking person.

The axiological constants of the concept of health — disease represent not only a linguistic world image of these two opposing and at the same time complementary entities, but they also determine other important human values such as warmth, weal, love or strength. Only in the case of the optimal physiological-psychological state people can achieve other values of life, but according to traditional folk thought it also depends on human behaviour — adherence to irrational (magical interdicts) and rational rules.

Key words: Cyrillic written culture, concept of health-disease, ethnolinguistic analysis, disease naming, axiological aspect.

Note on the author: Doc. Mgr. Katarína Žeňuchová, PhD, Senior Researcher, Ján Stanislav Institute of Slavistics, Slovak Academy of Sciences. Email: katarina.zenuchova@savba.sk.

(Перевод со словацкого М.Валенцовой)

Любомира Вильшинска (Братислава)

МОНАШЕСКАЯ ЖИЗНЬ
НА РУБЕЖЕ ЛАТИНСКОГО И ВИЗАНТИЙСКОГО СЛАВЯНСТВА
В ПЕРСПЕКТИВЕ ЕГО ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ
НА ПРИМЕРЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА
ЮРАЯ ИОАННИКИЯ БАЗИЛОВИЧА
(ОРДЕН СВЯТОГО ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО) (1742–1821)¹

В истории церкви монашество стало средоточием духовной жизни и оказало существенное влияние на литургию, теологию, а также на повседневную духовную жизнь человека. В среде грекокатоликов чрезвычайно большим влиянием пользовались монахи-базилиане. Именно они сыграли основополагающую роль в том числе как авторы выдающихся произведений духовной литературы.

Одним из таких базилианских монахов был протоигумен Иоанникий Юрай Базилевич OSBM (Орден Святого Василия Великого) (1742–1821), годы его деятельности в Мукачевской епархии были ознаменованы духовным расцветом в среде базилианского монашеского сообщества. Базилевич был выдающимся деятелем и автором литературных произведений византийско-славянской традиции, широкий кругозор позволял ему осуществлять множество научных исследований. В области исследования монашеской традиции византийского обряда малоизученным остается круг соответствующих латинских памятников. Речь идет об очень важной части письменных культурных источников, где взаимное переплетение двух культурных сфер проявляет себя в том числе в употреблении латинского и церковнославянского языков. К памятникам письменности византийско-славянской традиции Подкарпатья относятся в

¹ В статье представлены результаты исследования в рамках работы над проектом „Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World“ / «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», LED-SW; ERA.NET RUS Plus; RUS_ST2017-472.

первую очередь рукописные кириллические и латинские тексты, а также памятники письменности на народном койне. Свидетельством континуального развития и формирования византийской культуры и традиции в Словакии являются кириллические письменные источники².

Базилевич проявил себя как литературный деятель во многих областях, но в первую очередь он создавал произведения, посвященные аскетической жизни монашества. Его тексты, где он занимается данной проблематикой, написаны на церковнославянском и латинском языках. Он провел значительные изыскания по истории формирования монашеского сообщества. Несмотря на то, что данная область его творчества представляет большую ценность, до сих пор она остается крайне малоисследованной и многие выдающиеся сочинения автора остаются лишь в архивных рукописях. В первую очередь Базилевича интересовала духовная жизнь монахов, которую он стремился сделать более возвышенной. При этом он не был в данном отношении сугубо теоретиком, но также проявил себя как реформатор монашеского устава³. В указанной связи мы рассматриваем два ключевых сочинения автора. Первым является написанное по-латински⁴ произведение *Imago vitae monasticae* (Картина монашеской жизни), которое мы считаем наиболее выдающимся систематическим трудом в области монашеской аскетики⁵. Оно было издано в Кошице в 1802 г.⁶ и осталось единственной книжной публикацией Базилевича. Содержание труда и конкретные темы в зна-

² Žeňuch, Peter: K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2015, 176 s.

³ В качестве протоигумена Базилевич в то время курировал в Мукачевской епархии семь монастырей: в Мукачево, в Великой Березном и в Имстичово на украинском Закарпатье, в Красном Броде и Буковой Горке в восточной Словакии, в Мариапоче в Венгрии и в Бихаде в Румынии.

⁴ Таким образом автор, по всей вероятности, хотел выступить в защиту восточного монашества и познакомить с ним как можно более широкий круг людей, не только из среды духовенства, что было возможно и наиболее естественно осуществить на латинском языке. Тем самым сочинения на латинском языке стали органичной частью творчества Базилевича, что должно было способствовать большей доступности данных текстов широкой общественности.

⁵ Об этом см. *Wilšinská, Lubomíra*: La testimonianza della tradizione bizantino-slava in Slovacchia tratta dall'opera ascetica *Imago Vitae Monasticae* (Cassoviae, 1802) di Juraj Joannikij Bazilovič OSBM. In *Slovak Studies. Rivista dell'Istituto Storico Slovacco di Roma*, 2016, roč. 2, č. 1–2, s. 39–47.

⁶ О значении „Картины монашеской жизни“ говорит не только тот факт, что только это произведение увидело свет в качестве печатного издания; это подтверждают сама его композиция, обсуждаемые темы, общее содержание.

чительной степени согласуются с тематикой монашеского устава Базилевича, написанного им в 1797 г.⁷, *Правила и оустановленїа монашескаа* (далее — *Правила*) были созданы Базилевичем для монахов за пять лет до появления книги, они были написаны на церковнославянском языке и предназначались для применения в условиях повседневной жизни в монастырях⁸. Правила остались в рукописной форме, в 2010 г. Милан Лах опубликовал значительную часть прежде малоизвестных рукописных Правил Базилевича в рамках своей диссертационной работы⁹.

В нашей работе на материале сочинений Базилевича в области аскезы мы постараемся рассмотреть отдельные аспекты идеальной монашеской жизни в проекции ее традиционных ценностей. Мы остановимся на таких ценностях в контексте монашеской жизни, как община, призвание, верность, а также немаловажных аксиологических аспектах жизни в монашеской среде, каковыми во времена Базилевича являлись монашеское послушание и чистота. Кроме того, неотъемлемой частью жизни была также молитва в соединении с постоянным постом и трудом.

ОБЩИНА

Община для монаха предоставляет прибежище в любви и спокойствии. В своих монашеских *Правилах* Базилевич подчеркивает, что преимуществом монашеской жизни в мужском сообществе является взаим-

⁷ Одним из многочисленных интересных аспектов труда *Imago vitae monasticae* является переплетение восточной и западной теологии. Сочинение по аскетике является свидетельством грекославянской монашеской духовной и книжной традиции на территории, где доминировали латинская традиция и книжность. Именно это, наряду с исторической и лингвистической значимостью произведения, открывает дальнейшие перспективы исследования труда именно в области терминологии. Взаимоотношения двух культурных сфер, Востока и Запада, можно наблюдать в произведении на многочисленных теологических и языковых примерах, посредством которых Базилевич сравнивает обе эти традиции. При интерпретации культурных особенностей, а также конкретных примеров и понятий автор пользуется западной теологической терминологией. В то же время иногда он параллельно приводит также термины восточной церкви. Кроме того, автор труда постоянно апеллирует к письменным памятникам, ссылаясь на латинских и греческих Отцов Церкви, которые в своих произведениях занимались именно аскетической тематикой.

⁸ Стоит также упомянуть, пусть даже напрямую с монашеской жизнью не связанное, сочинение *Specimen recti cursus theologici Ruthenici*, которое включает в себе основы курса теологии для семинаристов путем постановки вопросов.

⁹ Об этом см. Milan Lach: *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*. Košice: Dobrá kniha, 2010, 269 s.

ная поддержка в любви и доброте, которую монах непрестанно находит в мужской общине¹⁰. Монах в духовной жизни никогда не надеется исключительно на самого себя. Так он не собьется с верного пути, не потеряется, поскольку его ведет более опытный духовный наставник, причем Базилович акцентирует, что жизнь в сообществе является своего рода формой смирения и покаяния.

Во введении к труду *Imago vitae monasticae* (далее — *Imago*) Базилович объясняет этимологию слова *монах*, отсылая к св. Касьяну, который говорит, что монахи получили самоназвание по образу простой жизни в одиночестве. Как следует из дальнейшего изложения, Базилович считает приоритетной ценность киновитской жизни, то есть жизни в общине, и констатирует, что хотя святые Отцы восхваляют значимость анахоретской жизни для приближения к совершенству, но все же, на его взгляд, для монаха гораздо лучше жить вместе с братьями в святой общине¹¹. Далее он ссылается на Священное писание и напоминает, Бог-творец установил, что мы нуждаемся в помощи друг друга, и там же написано, что мы должны быть товарищами друг другу¹². Базилович цитирует св. Иоанна Златоуста, который говорит, что зачинателем монашеской жизни был Иоанн Креститель. Его последователем был св. Антон, который посвятил себя добродетели и вел на земле небесную жизнь. Эти первые представители аскетического образа жизни явили миру собственный пример послушания, бедности, умеренности в еде и облачении, а также строгости в физической работе. Также Базилович цитирует св. Августина, который пишет: «Как хорошо и мило, когда братья живут вместе»¹³. Данное одобрительное утверждение привело к возникновению монастырей. Именно к этому стремились братья, желавшие жить в

¹⁰ Монахъ ѡбщавый Бг҃ъ Нищетѣ, к томѹ, акї мїръ о҃мершїй ничтоже можетъ свое имѣти, но точїю вещей о҃потребаенїе емѹ дан[н]о есть, а невладѣнїе, ѡ свойство. Подоваетъ Монахѹ /:рече Васїлїи Ст҃ый:/ ѡ всакагѹ земныхъ вещей, стажанїа чуждѹ бытїи, Крадѣжѹ во естѣ, ѡ аще что свое дерзнетъ имѣти ꙗѹдѣ подовенъ естъ предавшему О҃чителю. [...] M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 242.

¹¹ *Laudant quidem sancti Patres vitam Anachoreticam propter altitudinem perfectionis; ast longe melius est homini Religioso in sancta Societate cum Fratribus, quam segregatum cum bestiis vivere. Vae! soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se, & si quispiam prevaluerit [contra unum duo] resistent ei, funiculus triplex difficile rumpitur.* J. Bazilovič: *Imago vitae monasticae*. Cassoviae: Ex Typographia Ellingiana, 1802, s. 14.

¹² Ср. Sir 13, 20.

¹³ Ž 133, 1.

общине. В своих утверждениях автор вновь апеллирует к Отцам Церкви, на этот раз к *Каноническим правилам* св. Василия Великого¹⁴, согласно которому, жизнь в сообществе многих братьев гораздо полезнее¹⁵. Сочинение Базилевича в первую очередь содержит отсылки к латинским и греческим Отцам, однако чаще других Базилевич ссылается на труды св. Василия и не просто выделяет его личность, но в первую очередь декларирует возвращение к исходной идее киновитского монашества.

Базилевич отстаивает ценность совместной монашеской жизни в противопоставлении к отшельническому образу жизни. Он объясняет, что в монашеской жизни следует различать активную и пассивную форму. О тех, кто в общине под руководством прелата усердно работает над укрощением грехов, над смирением неодолимых страстей, над возвращением добродетелей, говорилось, что они ведут активную жизнь. Те, кто в этом достиг наивысшей ступени совершенства, впоследствии часто покидали монастыри и в одиночестве жили вдали от совместной жизни, чтобы более полно предаваться божественному созерцанию, жили настоящей созерцательной жизнью. Так между монахами возникло разделение, одни стали называться киновиты, согласно их совместной, активной жизни. Другие, предпочитавшие одиночество и уединенную, созерцательную жизнь, получили название анахореты или еремиты. Базилевич, однако, подчеркивает, что созерцательная жизнь необязательно предполагает удаление из монастыря в другое, уединенное место, поскольку в самом монастыре, как правило, есть кельи, где можно созерцать Бога, все зависит от воли конкретного монаха¹⁶. Он пишет, что наивысшего совершенства достигает монах, который во время повседневных дел своими мыслями непрестанно возносится к Богу.

Не меньшее внимание Базилевич уделяет понятию монашеской бедности. Он требовал, чтобы в послушнике, воине Христовом, угасли все мысли о прежнем имуществе. Автор напоминает об обязанности не

¹⁴ Ср. Basilii Magni: *Regulae fusiis tractatae*, PG 31:889-1052.

¹⁵ Киновитский способ жизни (от греч. κοινός βίος „совместная жизнь“) есть форма христианского аскетизма, для которой характерна жизнь в общине. Существовала наряду с пустынничеством как формой, ориентированной на самостоятельную жизнь в изоляции.

¹⁶ Ранние авторы (напр., Клемент Александрийский и Ориген) подчеркивали исключительную важность созерцания. Они полагают, что речь здесь идет о полном подчинении аскетической деятельности поиску созерцательности, которая является целью духовной жизни. Несмотря на это, нельзя отрицать, что созерцательная жизнь требует неустанного стремления к освобождению от мирского давления и чуткости к ценностям внутренней жизни.

владеть ничем, что служило бы личному благу монаха. Наоборот, монах должен избавиться от владения земными вещами. У монахов все должно быть совместным. Здесь мы вновь возвращаемся к идее определенного единства. Монах, который обещает Богу быть бедным одним тем, что он умер для мира, не имеет права ничем обладать. Предметы он лишь использует, они не являются его имуществом, он не имеет над ними никакой власти. Даже св. Василий говорит, необходимо, чтобы монах очень осторожно относился к обладанию всем земным, поскольку это равносильно грабежу. Именно поэтому инок не имеет право принимать в дар либо предлагать в дар что бы то ни было. Он даже не должен произносить слова «мое», «твое», «наше», поскольку у всех верующих одно сердце и одна душа. Никто из них не говорит, что нечто из того, чем он располагает, принадлежит лично ему¹⁷. Автор отдельно пишет о грехе собственности и о т. н. нарушителях бедности.

Далее в *Правилах* Базилевич пишет, что те, кто отправлен собирать милостыню, которую им как людям, посвятившим себя Богу, подают благодетели, обязаны внимательно подсчитывать ее и целиком отдавать настоятелю. Никто ничего не должен присваивать себе, поскольку это есть кощунство и нарушение обета. Когда те, кого отправили просить милостыню, приходят в какое-либо место, сперва они обязаны явиться к местному священнику и могут начать собирать лишь в случае, если этот священник даст на то свое согласие и изволение. Монахи в свою очередь должны послушно исполнять приказ и выказывать священнику свое почтение. Они должны стремиться ни с кем не ссориться, даже минимально вести разговоры, но всеми своими поступками выказывать покорность и уважение. Относительно всего, что монах слышит или видит, пока он собирает милостыню, он должен сохранять молчание, поскольку клевета и наговоры подлежат осуждению. Вместо этого монах должен наполнить свое сердце горячей любовью и жить со всеми в мире.

ПРИЗВАНИЕ И ВЕРНОСТЬ

Призвание и верность монашескому призванию, а также связанная с этим скромность как основа монашеского призвания предполагают отречение ото всех и вся. В труде *Imago* в связи с этим мы можем найти упоминание о монастырях, в которых следует избегать любого украшения и максимально сохранять простоту. Старые монастыри являют

¹⁷ Ср. Sk 4, 32.

свидетельство того, что для наших предков не была чем-то странным простота жилища. Столь же скромно была устроена и маленькая монашеская келья, где стояли лишь постель, стол, стул и светильник¹⁸. При этом многие монахи жили уединенно на скалах и в пещерах и могли запереться от внешнего мира так основательно, что иногда к ним не проникал даже луч солнца.

Монахи в самом деле не зависели от своих жилищ либо от прочих нужных или ненужных вещей, противоречащих монашескому обету¹⁹. Описывая монашеское облачение, Базилович указывает, что необходима не только умеренность в еде, но в самом облачении необходимо придерживаться простоты. Повседневность и скромность монахи должны сохранять и относительно своей обуви. В данной связи Базилович приводит слова св. Августина: «Ваша одежда не должна выделяться, вы не должны горячо стремиться понравиться кому-то одеждой или нравом»²⁰. В монашеском призвании Базилович также подчеркивает мысль, что монахи и их отцы были в церкви всегда в большом почете, а те, кто презирал монахов, ненавидел и преследовал их, всегда воспринимались как люди с дурным прошлым.

Далее автор объясняет, что те, кто хочет отречься от мира и посвятить себя монашеской жизни, должны иметь к такой жизни настоящее призвание, чтобы уже во взрослом возрасте критически и здраво распознали в сознании собственную мотивацию. Кандидаты в монахи должны достичь определенного возраста (в *Правилах* Базилович не называет конкретный возраст), должны быть физически и ментально здоровыми, не состоять в браке, быть хорошего нрава, достаточно образованными, владеть основами ручного труда и освоить какое-нибудь полезное ремесло²¹. Если после всех необходимых испытаний монах придержива-

¹⁸ Ср. 2 Kr 4, 8–10.

¹⁹ *In constructione Monasteriorum vitandus est omnis splendor; & limes paupertatis servandus. Antiqua Monasteria testantur, quam nihil solliciti fuerint, majores nostri desplendore habitationum suarum. Si aëris injuriæ excluderentur, id porro satis erat. Patres nostri studuerunt potius dilatare corda, quam habitacula, memores antiqui testamenti prædecessores suos habitasse in speluncis & cavernis terræ. Hinc multi ex Monachis in solis petris, & cavernis habitaverunt, & tam arcte se incluserunt, ut neque radius solis ad ipsos unquam penetraverit.* J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 25.

²⁰ J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 103.

²¹ [...] При возрастѣ доволнымъ долженъ выти во состоѣніи свободномъ, здравій тѣломъ, и разумомъ, Блгій нравомъ, доволное во наоскажѣ уснованіе имѣай, или по нехудожество нѣкое, и ржкоудѣліе поле[з]ное вѣдай. [...] M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 262.

ется своего призвания, он вступает в ряды послушников и одевает монашескую рясу. Послушников наставляет в духовной аскезе специальный духовный руководитель, в обязанности которого входит досконально изучить монашеский устав св. Василия и объяснить им, что означают такие понятия, как бедность, послушание, чистота, и т.д.²². Он увлеченно учит их предаваться духовным беседам, указывает им верный путь, ведущий к вечной жизни, учит их добродетелям и подвигает их к трудностям и аскезе. Наставник направляет их в чтении, церковном хоре и в молитвах. Он учит их писать и углубленно постигать прочие науки. Он обязан учить их хорошему поведению, порядку за столом, тому, как прислуживать, есть, сидеть, разговаривать, кому и как выказывать почтение и т.д. Наконец, он должен часто повторять им восемь из обширных правил Василия о непрестанном отречении от самого себя.

ПОСЛУШАНИЕ

Основной добродетелью монаха является терпение. Здесь мы должны отметить, что автор отходит от стандартного порядка обетов — бедность, чистота, послушание — и приводит другую их последовательность, начиная именно с послушания, и тем самым отводит ему особую роль. Базилевич говорит о послушании как о первой и вместе с тем наивысшей добродетели. Послушание должно быть постоянным, безотлагательным, незыблемым, стойким, оно не знает послаблений. Автор считает монастыри настоящими школами терпения, рисует монаха как мученика, который терпит любое противодействие со стороны своих собратьев²³. Далее он приводит конкретные примеры подобных унижений,

²² Аскезу мы понимаем широко, как совокупность усилий, при помощи которых люди стремятся достичь развития в моральной и религиозной жизни. В исходном значении, однако, слово обозначало любое упражнение (телесное, умственное или моральное), которое осуществлялось при помощи определенной методики, направленной на развитие. Так солдат упражняется в военном искусстве, а философ — в медитации.

²³ *Monasteria Scholae sunt patientiae, in quibus a mane usque ad vesperam Religiosus nihil expectare debet aliud, quam vexationes, ac molestias: quas bonus Athleta patienter suffert: „Beatus, qui propter Deum quotidie maledictis, & convitiis lacessitus vim sibi fecerit, ait sanctus Climacus, hic enim cum Martyribus tripudiat, & Angelis parem consentiantiam, & gloriam merebitur.“ Beatus Monachus, qui se ipsum omni ignominis, omnique abjectione dignum horis singulis existimat; Beatus, qui voluntatem suam ad finem usque mortificat, Vere enim deletis pristinis peccatis, ac pœnis æque in professione, ac Baptismo in filios Dei adoptamur.* J. Bazilović, *Imago vitae monasticæ*, s. 118.

которые в определенных моментах поразительны, и читатель не может избежать подробного их описания. Одним из них является пример св. Дорофея, которого день ото дня другой брат многократно оговаривал, унижал и хулил, однако никогда не услышал от него ни слова в ответ. Даже тогда, когда настоятель узнал об этом и решил наказать обидчика, св. Дорофей сам бросился к его ногам, призывая именем Иисуса Христа не делать этого, поскольку то был его грех, а не брата. Никогда никому он не сказал, чтобы они так не делали, и не спросил, отчего они так делают. И сам никогда никому не сказал горького или нелюбезного слова. Базилович повторяет, что в непослушании таится корень многих зол, поскольку противоречить и сопротивляться приказам настоятеля есть показатель слабой веры и надежды, знак гордыни и дурного нрава.

Особое внимание в *Правилах* Базилович уделяет полному послушанию по отношению к настоятелям, поскольку монах своим послушанием выказывает силу своего обета. Перед глазами у него непрерывно должен быть образ Христа, его Учителя. Как он пишет далее, сам Христос подчинялся своим родителям и жил в покорности и послушании им до самой своей смерти. Монах, соблюдающий послушание, более уже не решает сам за себя²⁴. Кроме того, Базилович приводит примеры из Священного Писания, а также цитирует св. Василия. Давая обет послушания, монах посвящает себя Богу и становится драгоценным Божиим сокровищем. Святой Василий говорит, что монах принимает крест и умирает для мира, покидает своих родственников, знакомых, оставляет все свои светские интересы, в т. ч. в этом состоит его крест. Он должен следовать за Христом, который запрещает своим ученикам возвращаться домой, дабы навредить родителям. Монах не должен совершать что бы то ни было без согласия настоятеля. Кто не избавится от всего, чем обладает, и от всех своих желаний, не может быть учеником Христовым. Послушание он должен соблюдать до самой смерти. Так же, как овцы следуют за своим пастухом и идут туда, куда он их ведет, так и монахи должны следовать за своими настоятелями, исполняя все приказы²⁵. Если инок будет перечить своему настоятелю, он будет осужден

²⁴ Совершенно Послушаніе Крѣпостію Свѣта Своегѡ Монахъ показати хотѣи: Свѣразъ Оучителя Своегѡ Хрта, всегда прѣ вчима своимъ имѣти долженъ. Самъ же Хртосъ Родителемъ своимъ повинѣа сѧ вѣ. Смирї себе, Послушаніевъ вывѣ даже до Смерті. [...] M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Basilovic OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 240.

²⁵ [...] Послушаніе даже до Смерті гранити должѣнъ непрекословнѡ: Повинѣйте сѧ рече: Наставникомъ вашѣмъ, и покарѣтеса, тїи бо вѣдѣтъ ѡ Дшахъ вашѣхъ, ѡкъ слово

как бунтовщик и Господь пошлет к нему карающего ангела. Базилович подчеркивает, что бунтовщик сопротивляется не человеку, но самому Господу: «Кто вас слышит, меня слышит, а кто вами пренебрегает, мной пренебрегает»²⁶. В заключение Базилович напоминает, полезно осознать, что необходимо подчиняться даже строгим настоятелям, не только добрым или умеренным.

МОЛИТВА

В третьей части произведения *Imago*, наиболее обширной по сравнению с общим объемом произведения, автор занимается практически всеми вопросами монашеской жизни. Главу по вопросам питания монахов, монашеского облачения и обряда пострижения в монахи он начинает именно с рассмотрения молитвенной жизни, подчеркивая ее исключительную роль. Весь образ жизни монаха Базилович характеризует как время для молитвы. Он апеллирует к сочинениям св. Яна Климака, который говорит, что молиться надо до последнего вздоха, словно пребывающая в непрестанной битве. Молиться надо страстно и воодушевленно. Тот, кто молится без страсти, у того молитва напрасна и бессильна. Далее следуют примеры действенной молитвы.

Интересно в данном контексте повествование о том, как пожилой мужчина навестил другого старца. Когда перед трапезой собравшиеся стали твердить обычные молитвы, они так вознеслись духом, что забыли съесть приготовленные блюда, они страстно пели псалмы и прочитали двух пророков. Тем временем минул не только день, но и ночь. И один мужчина как пришел голодным, так голодным и ушел, а другой и в тот час вспоминал про горшок, в котором варилась чечевица²⁷.

Важность молитвы Базилович удачно демонстрирует на примере следующего отрывка из аскетического сочинения: «Ведь с таким запалом сидели они дни и ночи над чтением Священного Писания, за молитвой и физическим трудом, что им не мешал вкус блюд или мысли о

во[з]дати хоташе, да со радостію сѣа творать, а невоздѣхающе, нѣсть во полезнѣ вамъ сіе /:Ко Еврее[м] гї:зі / ѡкоже Свѣцы повиню[т] са Пастірю Своему градѣще понемъ, како ведете ѡ, тако настоятелямъ своимъ послѣдовати должны Подвѣгѣи Повелѣваемѣа исполняюще. [...] М. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 240, 242.

²⁶ Lk 10, 16.

²⁷ J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 82.

них. Лишь на другой или третий день голодающее тело вмешалось в их действия, и они наелись и напились не по прихоти, но по необходимости. И это не перед заходом солнца, поскольку день они посвящали усиленным духовным упражнениям, а ночь — заботе о теле»²⁸. Также он приводит в качестве примера случай с братьями, которые спросили св. отца Агафона: «Отче, какая добродетель в жизни требует наивысших усилий?» Тот им ответил: «Простите меня, ибо я сомневаюсь, что нет иных таких усилий, подобных молитве, обращенной к Богу, а вредоносные и злые духи всегда стараются эту молитву нарушить».

Восточные монахи стремились жить, претворяя ценность неустанной молитвы в самых разных сферах, они были уверены, что такая молитва естественна и необходима. Всегда в молитве пребывает тот, кто сочетает молитву с непрестанным трудом, а труд с молитвой. Это учение получило распространение, его мы находим в известном девизе бенедиктинцев: *Ora et labora*. В *Правилах* Базилович предписывает каждому из братьев ходить в церковь на совместную молитву, причем никто не должен уклоняться от этого и пропускать лишь в случае крайней необходимости. Те, кто исполняет какую-либо службу либо не может присутствовать по иным причинам, должны сами произносить совместные молитвы. Братья, собравшиеся в церкви, которые разговаривают с Богом, должны читать и петь молитвы с полной самоотдачей, не быстро, не высоким и не низким голосом, умеренно и ясно. Другой хор не должен петь или читать ранее, чем первый хор закончит свою строфу. Ни один из братьев, если это не является необходимым, не должен покидать церковь ранее завершения молитвы. После выхода из церкви каждый должен в молчании войти в свою келью.

Распорядок совместной молитвы был следующим: полуночная молитва, связанная с утреней и первым часом. В воскресенье или по праздникам, если не было vigилии, молитва начиналась в 2:30 утра; в остальные дни в 4:00 утра. Совместная служба, т. е. святая божественная литургия, начиналась в 09:00 утра с третьим и четвертым часом. Девятый час был связан с вечерней службой и вечерней молитвой; со дня Святого Воскресения Христова до 1 октября она начиналась в 16:00, с 1 октября до

²⁸ *Eo enim fervore scripturarum divinarum lectionibus, orationique, & operi manuum diebus, ac noctibus incubabant, ut nec escarum quidem appetitus vel memoria, nisi altero, tertiove die corporis interpellaret inediam, cibumque ac potum non tam desideratum, quam necessarium sumerent; & ne tum quidem ante solis occasum, ut tempus lucis cum spiritualium meditationum studiis, curam vero corporis cum nocte sociarent.* J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 6.

дня Святого Воскресения Христова (за исключением времени поста) в 15:00. Если во время поста совмещали вечерню с метаниями²⁹ и часами и если следовала литургия прежде освящения даров, она начиналась в 11:00. Богослужение на Рождество и Пасху начиналось в полночь. Во время остальных праздников оно начиналась в 01:00 ночи.

Монах должен был начинать любую работу вместе с Богом и с ним ее заканчивать; это означает, что прежде, чем приступить к какой-либо повседневной деятельности, он должен был утром найти время для духовной молитвы, поскольку не было гарантии, что он доживет до вечера. При этом и вечером все работы, сделанные за день, завершались молитвой на сон грядущий, где подводился итог хорошим и плохим событиям. Монахи благодарили Бога за все хорошее и приносили покаяние за все содеянное зло. В этой связи Базилович различает термины «богомыслие» и «моление». «Богомыслие» есть вознесение мысли к Богу. Это одно из наиболее важных определений молитвы, которое представляет личную молитву монаха в форме медитации³⁰. В свою очередь, «моление» Базилович понимает как совместную молитву монахов в храме.

ЧИСТОТА

Во второй части сочинения Базиловича *Imago* в рамках рассмотрения послушничества описываются три монашеских обета — послушание, бедность и чистота. Здесь Базилович излагает все условия, которые должен выполнить кандидат, дабы иметь возможность вступить в монас-

²⁹ Метания представляют собой большие поклоны, при которых встают на колени и касаются головой земли. Слово «метания» греческого происхождения, обычно оно переводится как «сожаление» (позднее осознание), однако его глубинным значением является «смена мышления». Тем самым поклоны выражают наше покаяние и покорность перед лицом Господа. Символика метаний очень близка символике креста. Метания тем самым являются отображением нашей духовной перемены. В восточных духовных учениях неотъемлемую часть такой внутренней перемены составляют два понятия: *kenosis* и *theosis*.

³⁰ [...] Всакоє дѣлаѡ, въ Бѣѣ начати, ѿ въ Бѣѣ кончати должєнь Монахъ; то єсть: прѣ начинаніємъ дѣлаѡ ѿвѣчныхъ, ранѡ, дшевноє Бѣгомьслиє занѣкоє время да имать, ѡакѡ вечерѡ оуже достигнути немощий: Во вечерь же вса Мѣмошѣаго дне дѣаніа Пржеде Сна Бѣгоговѣннимъ такожде Бѣгомьслиємъ заключити, ра[з]суждающе что Бѣгоє? ѿ что Слѡє содѣлалъ єсть, ѿ Бѣгѣхъ содѣланныхъ да благодаритъ Бѣгу, ѿ Слѡухъ же да кѣтѣ сѡ. M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 248.

тырское сообщество, при этом он основывается на церковных канонах. Базилович констатирует, что попасть в монастырь нелегкая задача. Само решение он сравнивает с кратким военным сражением³¹. Более того, Святые Отцы запрещают монахам иметь общение даже с юношами, поскольку для монахов это может спровоцировать весьма опасный грех, который греки называют «педерастией»³². Многие монахи впали в этот грех, поэтому Базилович напоминает братьям, чтобы те не теряли бдительность, если им придется иметь общение с симпатичными молодыми людьми³³, и побуждает монахов избегать подобной дружбы и бесед, приравнивая такие отношения к дружбе с дьяволом.

Обет держать в чистоте души и тело Базилович считает наивысшим проявлением монашеской жизни, когда монах становится подобен ангелам. Необходимо, чтобы монах бережно заботился о своей чистоте, словно о лилии в терновнике, пребывая в постоянной аскезе, умеренности и ущемлении тела, избегая грехов обжорства, неумеренности в пище, похоти, излишнего употребления вина, в котором таится корень распутства, а также общения с женщинами, поскольку вино и женщины даже самых разумных могут вывести на дурную дорогу³⁴. Для того, чтобы сопротивляться необузданному противнику, который стремится разжечь плотские инстинкты, Базилович, отсылая к св. Григорию, предписывает различные лекарства: богобоязненность, бдения, молитвы,

³¹ *Monasterium ingredi non est leve negotium, Bellum militum breve, ait sanctus Ephraim sermone ad pietatem exercendam: sed Monachi pugna quousque migrat ad Dominum, durat.* J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 30.

³² Падерастія (из греч. παῖς „мальчик“ а εραστής «приятель, возлюбленный») в античные времена обозначала в целом любовь зрелого мужчины к мальчику.

³³ *Communiter sancti Patres liberio rem cum pueris conversationem prohibent ob vitium, quod Graeci Paederastiam nominant, etiam Monachis infestum. Multi eo ceciderunt, Horrendum dictu, quid frater quidam cum certo Adolescentulo fecerit sub oculis sancti Macarii referente Joanne Subdiacono. Non immerito igitur hortatur Monachus sanctus Ephraim, ut se custodiat, si contingat loqui cum formosis Adolescentulis. Sanctus Dorotheus jubet amicitiam, & colloquia Adolescentulorum fugere, ut amicitiam Diaboli.* J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 29-30.

³⁴ Чистота души, и тела вѣщанна, есть высочайшій степенъ монашескаго житія, ѿмже оуподобле[т]са Ангеломъ монахъ, сию ѿкъже крикъ посреде тернѣмъ ѿпаснѣмъ хранити должень. ѿ. Непрестанными подвигами, воздержаніемъ, оумерченіемъ, поравненіемъ тела, еже есть вѣгати вѣжирство, брашенъ различіа, сладостлюбія, без[в]мѣрнаго вѣнопитія, во не[м]же блуда, жеискаго содржес[т]ва, вѣно во ѿ жены, и разумныхъ дѣлають вѣстпники, ѿ сяду положити завѣтъ ѿчима своимъ еже не помышлати на дѣвцѣ. [...] M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 244.

слезы, сон на голой земле. Монахи должны избегать безделья и лени, от которой проистекает зло и рождаются дурные мысли, напротив, они должны заботиться о чистоте и отгонять недостойные мысли в страстных и непрестанных молитвах, а также в духовном чтении. Им следует держаться подальше от книг, разговоров и картин, которые лишь разжигают похоть. Надо постоянно думать о том, что никто не сможет узреть Господа, за исключением тех, у кого чистое сердце.

Пост

Настоящие аскеты питались лишь твердой едой, всего один раз в день. Базилович предъявлял к своим монахам большие требования и придавал посту большое значение. Он сам был в этом отношении настоящим образцом для подражания и примерным исполнителем. В *Imago* на примере Отцов Церкви он описывает питание монахов и различные виды постов. Монахи утоляли голод хлебом, а жажду водой. Были рекомендованы также бобовые, которые поддерживали в человеке силы для необходимой жизнедеятельности³⁵. Чаще всего, однако, монахи соблюдали «ксерофагию»³⁶. Данная разновидность поста разрешает твердую пищу, такую, как хлеб, овощи и фрукты, а из напитков — только воду. Св. Василий позволял себе питаться лишь кореньями, пищей для самых бедных. Мясо и вино монахи отвергали как непомерную страсть, которая для них недопустима. Тот факт, что Базилович данные мысли в своем сочинении постоянно повторяет и подчеркивает, является подтверждением того, что во времена, когда Базилович в качестве протоигумена курировал монастыри, монахи, согласно общим предписаниям, не ели мяса. Данную мысль прекрасно дополняет также интеграция в текст сочинения одной из гомилий св. Василия о посте, которая является приложением к пособию по аскезе. Базилович воздаст должное св. Василию и посвящает ему целую четверть труда. Он рисует его как основателя и вдохновителя киновитского способа жизни в Понте и Каппадокии, как страстного защитника интересов церкви.

³⁵ *Veri, inquit, Ascetæ alimento siccissimo utuntur, & comedunt semel per totam diem. In cibo panis explebit necessitatem, aqua sedabit sitim recte valenti: quibus accedent quaecunque ex leguminibus pulmenta corpori vires ad necessarios usus conservare possunt.* J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 91.

³⁶ Ξηροφαγία (из греч. ξηρός а φάγος «тот, кто ест сухую пищу») является самой строгой формой поста. Об этом см.: Adam Friedrich Kirsch: *Abundantissimum Cornu Copiae Linguae Latinae et Germanicae Selectum*, Leipzig, 1774, s. 3018.

Базилевич вновь подчеркивает ценность отречения, аскезы, которая для монахов и для всех христиан представляет одну из главнейших добродетелей. Пост также связан с другими традиционными формами христианской аскезы. Ввиду самого их характера практики телесной аскезы являются незаменимыми. Пост, добровольное воздержание от еды и питья, наряду с чистотой принадлежит к наиболее важным аспектам одной из самых типичных и обширных практик всего православного монашества под названием «энкратия», т. е. «самоконтроль» в смысле духовной силы, при помощи которой человек берет власть над движениями своей души и так становится господином над самим собой и над ситуацией, которой он противостоит. Монахи были обязаны питаться так, чтобы удовлетворять свои потребности самым простым способом. В качестве примера Базилевич приводит Макария Александрийского, у которого в различных местах пустыни было три кельи без окон. Одна была тесна настолько, что в ней нельзя было даже протянуть ноги, однако он все же сидел в этих темных помещениях. Так он обычно проводил сорокадневный пост, во время которого питался одними сырыми капустными листьями, и то лишь в воскресенье. Испокон веков монахи привыкли воздерживаться от мясной пищи.

В *Правилах* указано, что еда для монахов православного обряда в ту эпоху готовилась из молока, яиц, масла, рыбы, овощей и фруктов. Во время поста еду готовили на растительном масле, а иногда монахи питались только сырой пищей, не подвергавшейся термической обработке. Воздержание от мяса было давним обычаем, который со временем приобрел обязательный характер³⁷. Рефекторий (общая трапезная монахов) открывался дважды в день, за исключением периода поста. Приготовленных блюд было четыре на обед, три на ужин. Если вокруг не царил голод, пили также вино в ограниченном количестве. Обед был обычно в 11:00, ужин, совмещенный с духовным чтением, в 18:00. Обед, равно как и ужин, продолжался один час. Тот, кто не появлялся в трапезной к началу напутствия, оставался без пищи весь день. Никто из братьев не смел ничего выносить из трапезной, кухни или кладовой без

³⁷ [...] Брашна, ѿ Снѣдѣй, на нынѣшнихъ восточныхъ Монахо[в], сѣтъ варенѣа ѿ млека, ѿйць, Масла, рыбы, ѿ Зелѣй, ѿ Сѣвоцей, во Постѣ же варенѣа со ѣлеемъ, иногдаже ѿ Самое Суходенѣе. [...] Во[з]держанѣе же ѿ Маса долгимъ ѿбычаемъ во[з]веде[н]но ѣсть, силѣ Закона ѿмѣще. [...] M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Basilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 250.

должного на то основания. В воле настоятеля было дать нечто от стола бедным, которые нуждались в еде. Во время приема пищи в трапезной двери монастыря были заперты, ключ находился у игумена. Если за столом присутствовали гости и требовалось продлить час трапезы, только игумен либо кто-то иной из братьев, назначенный ответственным, оставались с гостями, в то время как остальные после молитвы обычно покидали трапезную. Если было установлено, что кто-то из братьев напился и стал причиной ссоры, следующие три дня он не смел ничего пить и принужден был сохранять молчание. За более серьезные проступки полагалось более строгое наказание. Если во время трапезы в присутствии гостей не читали, инициировалась оживленная беседа на тему евангелия. Монах должен был воздерживаться от дружбы с женщинами, согласно данным строкам: „Разве может человек носить огонь за пазухой и при этом не сжечь себе одежду?“³⁸ Невозможно, чтобы тот, кто водит дружбу с женщинами, сохранил свою душу незапятнанной, чистой и здоровой. Именно поэтому, если в монастыре присутствовали в качестве гостей и мужчины, и женщины, женщинам было запрещено входить в кельи. Даже сами кельи, где проживали такие гости, были отделены от остальных, и один из братьев был приставлен в услужение, при этом остальные братья с ним не должны были встречаться. Женщинам было строго запрещено спать в монастырях. По этой причине вблизи монастыря, за его стенами, было построено соответствующее помещение для их проживания.

Многие свидетельства Отцов церкви Базилович приводит для того, чтобы они придали сил монахам его эпохи, которые в своей жизни соблюдали данные предписания не без труда. После смерти Базиловича базилианцы попросили местного епископа, чтобы тот разрешил им есть мясо, которое до тех пор, естественно, было им запрещено по причинам аскезы. Это свидетельствует об упадке стремления поддерживать монашескую аскезу.

Труд

В своем произведении *Imago* Базилович пишет, что у монаха должно быть отдельное время для необходимых работ, питания и сна. «Никакой хлеб мы не должны есть просто так, но нам следует непрестанно трудиться днем и ночью до полного изнеможения и пусть никто из нас

³⁸ Prís 6, 27.

не смеет жаловаться»³⁹. Помимо того, что в обязанности монахов входило читать, писать, петь псалмы и совершенствоваться в учении, они должны были также работать физически.

В монашеском облачении Базилевич отдельно подчеркивает символическое ношение пояса и спрашивает: «У нас есть пояс. Но отчего мы его носим?» Он последовательно объясняет, что пояс являет собой первый знак того, что монахи готовы к работе⁴⁰. Если кто-то хочет работать, пускай прежде подпояшет себя и потом начнет работать: „Ваши бедра пусть будут препоясаны“⁴¹. Интересно, что Базилевич в *Правилах* не эксплицирует конкретную работу, которую выполняют монахи, он приводит примеры от противоположного и пишет о грехе лени в разделе, посвященном чистоте⁴².

Свой огромный интерес к проблематике монашества и обширный кругозор Иоанникий Юрай Базилевич подтвердил своим трудом, в котором он создал достоверный образ монашества во всех деталях, именно поэтому его сочинение применимо в практической жизни монаха. Написанное им на латинском языке пособие по аскезе и монашеский устав служат доказательством того, что в ту эпоху существовала практика монашеской жизни согласно православной традиции, которая функционировала строго в контексте ее традиционных ценностей.

³⁹ J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 76.

⁴⁰ *Habemus autem & Zonam. Sed cur illam gestamus? Zona, quam gerimus primum quidem signum est, nos ad opus esse paratos.* “ [...] „*Nam & ad laborandum, & manducandum, & dormiendum egemus tempore, neque gratis panem manducamus ab aliquo, id aut Apostolus, sed in labore, & in fatigatione nocte, & die operantes, nequem vestrum gravavimus.* J. Bazilovič, *Imago vitae monasticae*, s. 75-76.

⁴¹ Lk 12, 35.

⁴² [...] Бѣгаті празность, Лѣно[стѣ], ѿ неаже многá слá, ѿ Пагубнаа помішленіа радають са. [...] M. Lach, *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo (1789–1821)*, s. 244.

Ľubomíra Wilšínská (Bratislava)

**Monastic life at the interface of Latin and Byzantine Slavic
in the context of its traditional values: An example of literature
written by Joannicius Georgius Basilovits OSBM (1742–1821)**

The paper deals with the Basilian monastic tradition at the turn of the 18th and 19th centuries in the milieu of the historical Eparchy of Mukachevo. Latin was applied as another language, which was essential for the formation of theological literature inspired by Latin (Western) doctrine, beside educational and imaginative literature within the scholarly milieu of the Byzantine Church of the Eparchy of Mukachevo.

The application of Latin and Church Slavic languages in the milieu of the Byzantine-Slavic rite can be observed in various literary monuments, written by Joannicius Georgius Basilovits OSBM (1742–1821), Basilian monk and protoigumen (monastic superior). Within the Greek Catholic Church in Slovakia and today's Transcarpathian region of Ukraine at the turn of the 18th and 19th centuries, Basilovits is considered to be not only the first historian, apologist, and liturgist, but above all a highly spiritual person, who played an important role in an expansion of Basilian monks in the historical Eparchy of Mukachevo. Basilovits demonstrated an intense interest in different fields of literature, especially in ascetical literature written in Latin and Church Slavic. However, Basilovits was not only a theorist, but he also reformed the monastic rules. In the paper, we focus on specific aspects of the ideal monastic life according to Byzantine tradition in the context of its traditional values, discussing two primary works in the field of ascetical literature in Latin and Church Slavic. We will draw attention to the value of the community in the context of the monastic life, which Basilovits supports as a contrary to the anchoritic way of life. The essence of monastic life represents vocation and fidelity to monastic life associated with modesty that determines to renounce everything and everyone. Monastic obedience and chastity were the other important axiological aspects of life in the community of monks during the period of Basilovits, who emphasizes the obedience to superiors. A monk demonstrates the power of his vow through perfect obedience. The vow of chastity of soul and body is considered to be the highest level of monastic life, which is similar to angels. An integral part was represented by prayer along with constant fasting and work. The Eastern monks aimed to live and understand the value of incessant prayer in many aspects and they were certain that such a prayer was necessary and authentic. The one that

always prays, brings together prayer with the needful work and the work with prayer. Basilovits was very demanding towards his monks, emphasizing the importance of fasting. Author draws attention to the value of self-renunciation, asceticism, which is one of primal virtues for both monks and all Christians. Our paper indicates that the Eastern monasticism was always an integral part of the richness of the Byzantine tradition that actually existed in the context of its traditional values in the historical Eparchy of Mukachevo.

Key words: values, monastic life, Joannicius Georgius Basilovits, Byzantine-Slavic rite, Transcarpathian Ukraine, Slovakia.

Note on the author: Mgr. Lubomíra Wilšínská, PhD, Research Fellow of the Jan Stanislav Institute of Slavistics, Slovak Academy of Sciences. Email: lubomira.wilsinska@savba.sk.

(Перевод со словацкого Д. Ващенко)

Светлана Вашичкова (Братислава)

ТРАДИЦИОННЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ
И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ГОМИЛЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ
МУКАЧЕВСКОЙ ЕПАРХИИ В XVII–XVIII ВВ.¹

Гомилетическая традиция, а именно толкования и поучения на евангелия, которые читали во время литургии, носит явный дидактический характер. Учительные евангелия возникали для подготовки, обучения основам вероучения как простых верующих, так и священников. Толкования помогали понять учение церкви; поучения и толкования на евангельские перикопы воскресений и праздников церковного года являются, по сути, пособием по повседневной праведной христианской жизни. Они учат человека жить, следуя заповедям в системе тех ценностей, которые формируют основу для познания самого себя и своего места в жизни общества. Церковь учит верующих жить в соответствии с основами вероучения, объясняет, какие ценности формируют и представляют духовный образ мира, поэтому и проповеди, и толкования текстов Священного Писания отражают церковную традицию в местной среде и систему ценностей простых людей.

Свое исследование мы строим на материале Угрянского учительного евангелия, кириллического рукописного памятника письменности рубежа XVII–XVIII вв. Рукопись содержит евангельские перикопы, переведенные на местный вариант культурного языка, и их толкование с поучением. Угрянское учительное евангелие представляет собой типичное учительное евангелие, хотя следует отметить, что по составу памятник не совпадает ни с одним известным до настоящего времени учительным евангелием и является особой редакцией текста данного жанра. (Под-

¹ В статье представлены результаты исследования в рамках работы над проектом „Linguistic and Ethnocultural Dynamics of Traditional and Non-traditional Values in the Slavic World“ / «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», LED-SW; ERA.NET RUS Plus; RUS_ST2017-472.

робнее об Углянском учительном евангелии см. Vašíčková 2016b, 155–164; Вашичкова 2016а, 41–50; Вашичкова 2015, 165–185.)

Рукопись была найдена в селе Сокирнице Юлианом Яворским в 1929 году в ходе экспедиции, организованной Отделением по изучению Словакии и Подкарпатской Руси Славянского института в Праге. В настоящее время книга хранится в Отделении рукописей и старых книг Национального музея Чешской республики в Праге под сигнатурой IX.C.19. Свое название она получила от Углянского монастыря, в котором хранилась и использовалась, об этом говорится в заметке на полях рукописи: «Из Угли монастыря книга». Углянский монастырь в XVII в. известен как последний оплот православия в условиях наступающей реформации и связанным с ней введением церковной унии. С 1664 года в монастыре находилась кафедра последних мараморошских православных епископов Иоанникия Зейкана, Мефодия Раковецкого, Иосифа Стойки и Досифея Феодоровича. В 1722 году Мараморошская православная епархия с резиденцией епископа в Углянском монастыре была упразднена, а территория присоединена к Мукачевской грекокатолической епархии; так закончился процесс объединения православной и католической церкви в Венгерском королевстве. Однако даже несмотря на отставку и запрет деятельности, исходящий от грекокатолического епископа Геннадия Бизанция, епископ Феодорович продолжал тайно рукополагать священников и издавать разного рода диспенсации до самой своей смерти в 1733 году.

Категорические антиунийные настроения, царящие в монастыре, проявились и в текстах толкований на евангельские перикопы. Полемические нападки на сторонников унии в тексте Углянского учительного евангелия подтверждают сложную ситуацию в церкви:

и были латиньници весполох и зъ греки. при єдном Уставѣ. У лѣтѣ и и и ѣ лѣтѣ. и на вшитѣком єдноѣ была. проскѣрѣю сажжили. мѣльженъки славемлѣи мѣли. церемонѣи єдногѣтайный бѣли цѣрковный. тако что нѣтѣ грекобѣ и рѣжѣ. дрѣжѣмо за мѣскою много бѣ. и нетрѣва єа ѿципѣти ѿ оуставѣи апѣлѣской. которѣа что Уставѣла єтѣла єзѣорѣна апѣлѣскаѣ цѣркѣѣ. до єконѣченѣ євѣтѣ не бѣде зѣниѣєна. кѣ грецѣяком и к рѣжком законѣ мѣло^а.

Латиняне [представители латинского обряда] были с греками [представителями византийского обряда] едины, и во всем было единство в течение 485 лет. [Литургию] служили просфорами, заключали браки, проводили одинаковые церковные церемонии, как

сейчас русы и греки. Не следует отделяться от апостольского устава, установленного святой соборной апостольской церковью, которая до окончания веков не будет разрушена в греческом и русском законе².

Другое поучение содержит критику лютеран как непослушных святой церкви предателей, своевольно отступающих от ее законов в сторону ложного учения Лютера.

*неверныи людий. которий непослушни цркви сгои. и выгнужюит и законъ.
на своблзвствко. слжучни науки фальшинкой лютерьской.*

В других текстах карпатского происхождения, возникших на рубеже XVII–XVIII вв., критика иноверцев проявлялась намного более интенсивно. В этом контексте известна, например, Сокирницкая рукопись, в которой нападки на представителей унии принимают форму ругательства и проклятий (см. Вашичкова 2017).

*тын свлценници, которые пригаша сатанинскю вѣрѣ през ѹнѣю,
за попадѣ, за чада свога двокакага, за покои и за славу сеговѣтнѣю
краткѣю, продашага римляномъ ко всепгубное беззѣмие нхъ.*

Священники, которые приняли сатанинскую веру через унию, за своих жен и детей, за покой и кратковременную славу на этом свете, продались Римлянам [представителям латинского обряда] в их пагубное безумие.

В рукописных текстах гомилетического характера отражается видение человека, который еще не забыл средневековый способ восприятия жизни и окружающего мира, его духовной и материальной составляющих, но и не совсем реализовался в формирующейся культуре нового времени и цивилизации, на которую влияли различные аспекты, связанные с реформацией, контрреформацией, изобретением книгопечатания и другими открытиями.

В то время как проф. Т. И. Вендина (Вендина 2002: 275) в своем описании аксиологической системы сосредоточилась на описании человека и его мира и на установлении места Бога в жизни общины, и отметила, что единственной подлинной ценностью является сам Бог, в гомилетическом творчестве карпатского региона второй половины XVII века уже можно проследить иное, более развитое понимание проблематики духовности и духовных культурных ценностей. В настоящей

² Здесь и далее перевод автора.

статье мы рассмотрим систему ценностей, связанную с храмом и церковью и духовной жизнью простого верующего византийского обряда. Речь идет прежде всего о следующем наборе: вера, сообщество верующих (церковь), дух и наполнение человека Святым Духом, особенно в контексте с потребностью и необходимостью участия в совместной молитве в храме, эсхатология и пришествие Христа как воплощенной Божественной любви, молитва и пост.

В соответствии с Литургическим словарем Руперта Бергера (Berger 2008) церковь — это собрание верящих, основанное Христом. Церковь зародилась при искупительной жертве Христа на кресте и Его воскресении, перед людьми была установлена сошествием Святого Духа на апостолов, а конец ее предполагается при скончании времен как небесное сообщество всех искупленных. Тексты литургических молитв говорят о церкви образно как о божьих людях, как о Христовом теле. В цикле молитв при крещении о церкви говорится как о Христовой невесте и матери верящих: крещение воспринимается как второе рождение, как выражение перерождения человека в христианина. В Углянском учительном евангелии в рамках воскресного толкования и поучения встречается упоминание об этом:

Любѣмо ѿ матѣрѣ своѣи то ѣ црковѣ свѣтѣю. котрѣмъ нѣ породила дхѣвнѣ прѣ Крщѣніе свѣтѣе.

Да любим же и мать свою, то есть святую Церковь, которая породила нас духовно через Святое крещение.

Если человек должен стать частью церковной общины, он должен переродиться новым человеком. Церковь учит о рождении нового человека в сообществе верующих из воды и духа. Человек становится частью церкви тогда, когда принимает ценности общины. Признавая эти ценности, человек связывается с церковью как с матерью, которая его учит, воспитывает и ведет к спасению, так как земная жизнь является Вавилоном в прямом и переносном смысле слова. Разделенные языками и культурами, все люди могут объединиться и найти спасение именно в вере в Христа.

Вавѣлономъ называѣтѣся свѣтъ, вѣ Вавѣлѣмъ значѣтъ замѣшаніе. ѿ свѣтъъ называѣтѣся замѣшаніе; вѣ нѣ свѣтъѣ кшелѣкѣи рѣчи мѣшajúтѣся.

Вавилоном называется мир, потому что Вавилон значит замешательство, хаос, и свет называется так же, так как в мире смешиваются различные вещи.

О людях, населяющих земной мир, говорится следующее:

Вѣтръ мѣтѣ чакѣю влѣнѣ, кѣ вѣчнѣ ѡлѣчѣтѣ полѣвѣ ѡ дѣбрѣ
наскѣнѣ ѡ пшеницѣ. Полѣвою называючѣсѣ грѣшнѣи ѣ злѣи ѣ люде,
пшеницею ѣ дѣбрѣи наскѣнем сѣтѣ дѣбрѣи ѣ повѣнѣи люде.

Ветер имеет свойство отделять плевел от зерен, от пшеницы. Плевелом называются грешные люди, пшеницей и зерном — добрые богожестивые люди.

Ветром аллегорически называется Святой Дух, третья божественная ипостась, которая своим присутствием делает общину верующих Церковью, телом Христовым. Его присутствие позволяет служение литургии, без Него невозможно ни благоговение, ни молитва, ни евхаристия. Речь идет о ценностях, которые создают неповторимый пример самосознания человека, принимающего истину веры как образ своего собственного мышления. Коллективные представления об истории, обществе и культуре, мышление на одном языке, использование одинаковых символов и слов является выражением культурного единства. И такое единство создает образ церкви, объединяющей всех без различия по языку и национальности.

Наполнение христианина Святым Духом позволяет верующим называть Бога своим Отцом и Господом. Считается, что присутствие Святого Духа приносит семь даров, а именно:

Сѣмѣ Дарѣвѣ Дѣа Сѣтѣго. Дѣа прѣмѣрѣстѣи ѣ смѣсла. Дѣа Сѣвѣчѣтѣ ѣ
крѣпѣстѣи. Дѣа видѣнѣи ѣ блѣгѣчѣтѣи. Дѣа Сѣтрѣаха Бѣжѣи.

Дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, дух страха Божия.

Этот отрывок из пророка Исаяи читают на вечерне перед праздником Рождества Христова и перед крещением, т. е. перед рождением нового христианина. Именно в страхе перед Богом соединяется любовь и уважение человека к человеку, в нем состоит смысл взаимопонимания и уважения. Эти ценности образуют церковь как сообщество, их выражает и само строение храма как места для совместной молитвы.

Церковь, храм — это и сама по себе христианская община, ecclesia, и место коллективного общения с Богом. Вначале верующие собирались на богослужение в своих домах, с начала III века стали строиться дома, принадлежащие целой общине, где обустроивалось отдельное помещение для совершения таинства причастия. Базилика как отдельное архитектурное сооружение возникла в начале IV века, и с тех пор к

строительству храма предъявляются определенные требования. Христиане не считают храм домом Бога, это понятие относится к античности, когда считалось, что языческие божества живут в храме, а людям не позволялось войти в храм, жертвоприношение совершалось в установленных местах, но не в храме. «Но Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк: Небо — престол Мой, и земля — подножие ног Моих» (Деян. 7:48–49). Даже иерусалимский храм со времен Иисуса не был местом пребывания Бога. «И Слово стало плотью» (Иоанн 1:14): в теле воскресшего, преображенного Святым Духом Христа открывается дорога идущим к Богу, идущим в храм, идущим услышать евангелие и принять участие в таинствах Церкви. Углянское учительное евангелие содержит следующее объяснение необходимости посещения храма:

И сажухана словѣ бж҃его, кто его пилю сажухаѣѣ, великій пожиткоѣ имѣѣ. и добродѣйство сѣмъ совѣтѣ чиниѣ, и тѣмъ дѣшнъ своеѣ. бж҃деѣ знати которю дорогою бж҃деѣ ходити по рѣказанію бж҃ію іакъ маѣмъ быти тѣбѣмъ въ законѣ. и стѣлы" оу вѣрѣ іакъ бы сѣмъ мѣлѣ заховати прочіиѣ бж҃е, и влинемъ своему. и каждому члѣку. тѣмъ оубоному іакъ и богатому тѣмъ бы маѣмъ въ всеѣмъ памѣтати. на ѡбнѣи пришлии часы ѡстаѣннѣ. то ѣ стѣрашнѣ днѣ сж҃дны".

Тот, кто внимательно слушает Слово Божие, получает большую пользу и совершает доброе дело сам для себя и для своей души. Такой человек будет знать, как нужно следовать заповедям, как следует выполнять закон и иметь крепкую веру. Как следует вести себя по отношению к Богу и своему ближнему, и ко всем людям, и к бедным, и к богатым. Как следует все время помнить на последние времена, т. е. на день страшного суда.

Основой жизни простого верующего Мукачевской епархии в XVII веке была вера в Бога. Вера в Бога — это прежде всего личное отношение, привязанность человека к Богу, она проявляется свободным согласием с целой правдой, которую явил Бог. Это дар Божий, сверхъестественная добродетель, исходящая от Бога и направленная на Него. Чтобы такая вера могла пробудиться в человеке, необходима предшествующая и помогающая Божественная милость и внутренняя помощь Святого Духа, который может смягчить сердце и обратить его к Господу, очистить мысль и дать ощущение счастья от согласия с правдой и от веры в правду. Вера и ее ежедневное проявление в виде добрых поступков преподносится как путь к спасению и вечной жизни.

И бы ктокобъкъ ималъ вѣрѣ и крѣтѣса ипѣнъ бѣде. а которыи не имаетъ вѣрѣ, и не крѣтѣса, то ѡсужденъ бѣде.

Если какой угодно человек верует и примет крещение, он будет спасен. А тот, кто веры не имеет и крещение не примет, будет осужден.

Угличское учительное евангелие содержит поучение о вере, в котором описываются три ее столпа: вера, надежда и любовь. Человек в ожидании вечной жизни, воздаяния на Божием Суде, не просто имеет веру, но и стремится вести свою земную жизнь в соответствии с заповедями. В этой связи Т. И. Вендина отмечает, что так вера из религиозного понятия превращается в понятие этическое, на базе которого строятся отношения между людьми (Вендина 2002, 281–282). Человек, имеющий веру, обладает и моральной силой, добродетелью, способностью отличать добро от зла и противостоять ему.

Прѣтѣла Дѣа мѣла к ѣрцѣ своеѣ цнѣты кѣскѣн. котрыи стѣпнѣми называюѣса. Першій стѣпень ѣтъ до нѣа. Вѣра ѣнакѣ мѣемо вѣдѣти, жѣ вѣрою самѣю не мѣжеѣ чѣкѣ зѣаклѣна достѣпнѣти. трѣба до вѣры добрыѣ оучнѣкѣ [Д]рѣгѣи стѣпенъ ѣ до нѣа, надѣа. бѣ надѣн не мѣжеѣ чѣкѣ оугодѣти Бѣгу, анѣ зѣаклѣнѣ достѣпнѣти надѣкою ѣмо зѣаклѣнѣ. Трѣтѣи стѣпень ѣ до нѣа Любѣ. во ктѣ любѣкѣ мѣетѣ. тоѣ к Бѣзѣ мѣшкаеѣ. и Бѣ к неѣ мѣшкаеѣ.

Пречистая Дева имела в своем сердце разные добродетели, которые называются ступенями. Первая ступень на небо — это вера. Нужно знать, что только верой человек не спасется, вере необходимы и добрые дела. Вторая ступень в небо — это надежда. Без надежды человек не может угодить Богу, надеждой мы спасаемся. Третья ступень в небо — это любовь. Кто имеет любовь, тот живет в Боге и Бог живет в нем.

Отдельный, большой пассаж посвящен любви. Любовь является первой и наибольшей из трех божественных добродетелей. Она исходит от Бога, основывается на вере и предметом ее является Святая Троица. Церковь учит любить прежде всего Бога и своего ближнего больше всего остального, причем ближним считается не только близкий в прямом смысле слова человек, но и чужеземец, и неприятель.

Двоакла ѣ Любѣ злѣа, и добраа. Злѣа любѣ ѣтъ. коли когѣ любимѣ даа богаѣ стѣа. жѣ к негѣ повнѣи шкѣтѣлы, комѣры, ѡборѣ, стѣтковѣ кшѣлакѣи: и спѣкѣаемога цѣ ѡ негѣ вѣдѣти. во

такѡа Любѡ нестатѣчнаа. покѣ члѣкѣ богаты", погы егѡ крѣ любѡѣ. кланяюѣса емѣ. шанюѣ егѡ. милостивы" Пано" называюѣтѣ ѣ слѣжаѣ емѣ. ѡ колѣ члѣкѣ зостѡне оубогым, никто егѡ не любѣѣ: не смѡтраѣ на него ѣ не зѣаюѣ егѡ.

Зѡа ѣ чѡ любѡкѣ, кдѣ когѡ любѣмо же еѣѣ крѡсны". бѡ покѣ члѣкѣ жѣкѣ, Здорѡкѣ, чѡ крѡсный ѣ, ѡ колѣ оумрѣтѣ, чѣло егѡ зопѣѣса, ѣ б гдѣн плюгабы" са ѡвернеѣ. Зѡим ѣ любѡ ѡ него са ѡмѣнитѣ. Зѡа ѣ чѡ любѡкѣ гдѣ когѡ любѣмо бѣдлѣгѣ грѣхѣ, же з ѡмнѣ грѣчѣ чѣнитѣ, ѡлѡ позколѣѣѣ нам грѣшѣтѣ. бѡ гѡкѣ грѣхѣ ненавѣдѣѣ Бѣ, тѡкѣ ѣ чѡгѡ члѣка котры" грѣшѣѣ, карѣѣѣ, ѣ грѣваѣса на него. Дѡбраа Зѡсѣ любѡ ѣѣѣ, гдѣ когѡ любѣмо ѣ шанѣмо длѡ моудрѡстѣ: бѡ ѣ сѡмнѣ можемо ѡ него моудрѡстѣ са ѡлѡчѣтѣ. ѣ бѡ потрѣбѣ ѡшо" можемо ѡ него дѡброуѣ порѡдѣ мѣѣтѣ.

Полагается, что любовь бывает хорошей и плохой. Плохая, недостойная любовь — любовь к человеку из-за его состояния, к его полным сундукам и закромам имущества, если человек лишь хочет за его счет обогатиться. Пока человек богат, все его любят, кланяются ему, уважают его, называют милостивым господином и служат ему. А когда человек становится бедным, его перестают любить и уважать, не смотрят на него и не знают его. Плоха также любовь к красивому человеку, как плоха любовь ко всему временному, земному и грешному. Хорошая, правильная, праведная любовь — любовь и уважение к мудрости, потому что и мы можем научиться мудрости от этого человека или в случае необходимости можем получить от него добрый совет. Хороша также любовь к достойному, любовь по божественным заповедям, к Богу и к церкви, к ближнему и к неприятелю.

Любовь как ценность является одной из основ христианского вероучения, а заповедь о любви к ближнему достигает своего апогея в абсолютном самопожертвовании, которое совершил Иисус, приняв смерть на кресте. Крест в этом контексте — символ мира в разделенном мире, которым управляет ненависть.

Страданиями, которые прожил Христос при распятии, Он искупил грехи человечества и даровал надежду на небесное царство, посмертный покой в лоне Бога. Страдания человека при земной жизни предполагаются как необходимость совершенствования в вере и праведной жизни и следовательно как обещание посмертной награды, принятия в жизнь вечную. Спокойная жизнь, напротив, преподносится как угроза для гибели души.

вшиѣко за грѣхѣнѣ Бѣ кареѣ, то не ѣ правда. кареѣ Бгò Бгѣла млѣть таковыѣ людѣнѣ, котрыхѣ емѣ сдѣнѣ найлѣпшѣнѣ, абы вынѣ еце лѣпшѣнѣ, и доконанѣшнѣнѣ оу вѣрѣкѣ. во котрыхѣ Гдѣ Бѣ наготовлаѣ на погнѣчѣнѣ вѣчнѣю. тоѣ тѣмѣ жѣнонѣ вѣды, ачѣ клопотѣ не маюѣ точѣнѣ людѣ.

То, что Бог карает за грехи, — неправда. Его Святая Милость — Бог — карает таких людей, которых считает лучшими, чтобы они стали еще лучше, стали более совершенными в вере. А те, кому Он уготовал вечную погибель, живут на земле и не знают беды.

колѣнѣ Гдѣ Бѣ навѣдѣнѣ на ѣкоу вѣдоу, не прòто абымо ѣ тѣмѣ погнѣднѣ. ае цовѣнѣ смо са до Бгò сгòнѣ млѣнѣ навѣдѣнѣ зо кѣго бѣца.

Когда Господь Бог посылает нам несчастья, это не для того, чтобы мы погибли, а чтобы мы всем сердцем обратились к Его Святой Милости.

нашѣ злòбчѣнѣ не пѣщѣюѣ на до цѣтѣкѣ нѣнонѣ. во колѣнѣ вѣднѣмо ѣкоу коѣдоша, хотѣнѣ слѣпоу, абыò хромоу, и хотѣнѣ ѣкоукобѣнѣ вѣдоу, и нѣмѣ са ѣсѣжѣемо и тѣмѣ мòбнѣмо, же то Гдѣ Бѣ за грѣхѣнѣ егò на нѣго допѣвчѣнѣ тòе. непòтѣрѣба тѣмѣ совѣтѣ тòе розѣмѣчѣнѣ, таковыѣ то ѣ цѣтѣкѣ нѣнонѣ, котрыхѣнѣ на сеѣмѣ свѣтѣ вѣдѣнѣнѣ тѣмѣнѣ.

Наши плохие поступки не пускают нас в царство небесное. Когда мы видим какого-нибудь вечного, убогого человека, слепого или хромого или иначе страдающего, и осуждаем его, говоря, за какие же грехи Господь его так наказал. Нельзя так говорить, таким людям, которые на этом свете страдают, принадлежит царствие небесное.

дла тòго перепѣщѣеѣ Гдѣ Бѣ кѣсѣкѣю невòлю и кѣрнѣтѣ. абымо са ѣпамѣтѣнѣнѣ кѣ грѣхѣнѣнѣ свòнѣ, и кѣлѣнѣ са ѣхѣ: и ѣдрѣжѣлѣнѣ бымо ѣ Хѣ сѣсѣнѣе дѣшѣнѣ свòнѣ.

Для того Бог допускает на нас разные испытания и кары, чтобы мы осознали свои грехи и раскаялись в них и так бы получили от Христа спасение своим душам.

Эсхатологическое учение церкви исходит из веры в бессмертие души, и эта вера является коллективной ценностью всех христиан, кроме того, стремлением всех верующих является царство небесное, рай. В средневековых представлениях человек не умирал, а засыпал навечно, отсюда, например, и название Успение. Идея о том, что будет с душой христианина после смерти, не разработана в Углянском учительном евангелии,

видимо, этот пункт вероучения не вызывал сложностей у простых верующих. Однако мы находим любопытные сведения, касающиеся душ умерших еще до Христа.

Двоа́кїи бы́ли лю́де на свѣтѣ́ перѣ́ прїсѣче́мъ Хѣ́бы, ѣ́дны погáне, дру́гїи хрѣ́ті́ане, погáне бы́ли вѣ́гїпѣ́цїе, филистї́мове, моавї́те, і́ и́нші́и наро́дове, ко́ ѡ́ни не вѣ́рили ќ Х́а. ко́тры́и мѣ́лз прї́тїи на свѣ́тѣ́. Хрѣ́ті́ане за́сь бы́ли ѡ́ почáткѣ́ свѣ́та. А́дамз, Но́й, Лóтз, Мелхисе́дек: бо́ ѡ́ни вѣ́рили ќ Х́а, ко́тры́и мѣ́лз прї́тїи на свѣ́тѣ́. та́кже і́ и́нші́и хрѣ́ті́ане бы́ли, прѣ́рци, ко́тры́и прѣ́рковáли ѡ́ прї́стїю Х́бо́, чы́и чѣ́ всѣ́ лю́де, прѣ́ наро́жкнѣ́мъ Х́бы́. ко́ли о́умира́ли, и́шли до пѣ́кла, а́ле не на ѣ́дно́мъ бы́ли мѣ́стѣ́. погáне бы́ли ќ ге́енѣ́ ѡ́гнѣ́но́, гдѣ́ тры́пѣ́ли мо́уки: Хрѣ́ті́ане за́ бы́ли на и́ншо́мъ мѣ́стѣ́цѣ́: ко́тро́е называ́етсá ѡ́хлáню пекѣ́ною. перѣ́ чы́мъ то́е мѣ́стѣ́це́ назывáно Лóне́мъ Авраáмовы́мъ. гдѣ́ хрѣ́ті́ане жáно́й мѣ́ки не чѣ́пѣ́ли.

Перед пришествием Христа было два типа людей: одни — язычники, а другие — христиане. Язычниками были египтяне, филистимляне, моавитяне и другие народы, которые не верили в Христа, который должен был придти в мир. Христиане были от сотворения мира: Адам, Ной, Лот, Мелхиседек, потому что они верили в Христа, были и другие христиане, например пророки, которые предвещали Его пришествие, все эти люди жили еще до Рождества Христова. Когда они умирали, их души помещались в ад, но не в одном месте. Язычники отправлялись в геенну огненную, где испытывали муки. Христиане же были на ином месте, которое называется отхлань. Ранее это место называлось еще и Лоном Авраамовым, где христиане никаких мук не испытывали.

Отхлань, или, используя средневековый католический термин, лимб, это состояние или место пребывания не попавших в рай душ, это не ад и не чистилище. Согласно средневековым представлениям, в лимб попадали те, кто не заслужил вечных мук, но не мог попасть в рай по объективным причинам. В лимбе пребывают души некрещеных младенцев, а также души праведных нехристиан, умерших до рождения Иисуса. Так, у Данте лимб — это первый круг ада.

Далее в рукописи следует апокрифическое повествование о сошествии Иисуса Христа в ад и говорится, что в момент рождества Христова все святые отцы, пребывавшие в отхлани, стали веселиться, потому что верили в свое скорое спасение, что Христос придет и освободит их. И старец Симеон, и Иоанн Предтеча, попадая после смерти в отхлань,

сообщали пребывающим там о скором избавлении. После Успения душа Христа спустилась в ад, а через три дня Он вышел оттуда и вывел с собой души святых отцов, Адама, Ноя, Лота, Мелхиседека и других пророков и ветхозаветных патриархов, и поместил их в рай, а египтян, филистимлян и другие народы оставил в аду.

Христиане верят, что перед Страшным Судом все мертвые будут воскрешены, их души соединятся с телами и в таком виде они предстанут перед Господом. Вот так описывается момент Его второго пришествия:

БѸДЕѢ ПЕРѢ ПРИШЕѢМЪ ХЪБЫМЪ КЪ КЪ СВѢТЪ ОГНЕМЪ ЧИСТИТИСЯ. БѸДЕѢ ГОРЕѢТИ НЕБО И ЗЕМЛЯ, И ТЫМЪ ОГНЕМЪ КЪ КЪ СВѢТЪ ПЕРЕЧИСТИТИСЯ И КРАСИВѢШИНЪ БѸДЕѢ. ЗЕМЛЯ ТАКЪ БѸДЕѢ СВѢТЛАЯ ГЛАГОЛА ШКОЛО; ВОДА ГЛАГОЛА КРЫСТАЛЪ. НЕБА БѸДЕѢ ДАЛЕКО КРАСИВѢШИНЪ НЕЖЕЛЪ ТЕПЕРЪ СЪ. СВѢЗДЫ БѸДЕѢ ГЛАСНЫ ГЛАГОЛА МЪЦЪ; МЪЦЪ ГЛАГОЛА СЛНЦЕ, А СЛНЦЕ СЪ РАДО БѸДЕѢ ГЛАСНѢЙШЕЕ ГЛАГОЛА ТЕПЕРЪ БЪТЪ.

Перед пришествием Христа весь свет будет очищаться огнем, будет гореть небо и земля, и весь свет очистится и станет лучше. Земля будет светлая как стекло, вода как кристалл. И небеса будут красивее, чем сейчас. Звезды будут ясными, как месяц, месяц — как солнце, а солнце станет светить в семь раз ярче, чем сейчас.

Небо — это жилище Бога, там находится Его престол и там собирается Его воинство (3 Цар. 22, 19). Место каждого христианина тоже в небесах, откуда ожидается приход Спасителя, Который преобразит уничтоженное тело сообразно славному телу Его (Флп. 3, 20). Чтобы достичь царства небесного, христианину следует придерживаться заповедей и творить добрые дела: держать пост, который вместе с молитвой и милостыней является одним из основных выражений послушания человека перед Богом в надежде на Его любовь.

А ЦРКВЪ НАМЪ ПРИНАЛЕЖИТИ ЧИСТИТИ НАМНАШИНЪ ХРЪТІАНЕ. НИЧЪ НИЧОГО СЪНО ГЛАГОЛА БЛАГОУМНОСТИ. ВО ВСЕМЪ ДЪЛѢ СВОЕМЪ И БЛИЗНЕГО СВОЕГО ГЛАГОЛА САМЪ СЕБѢ. И КАЖДАГО ДНЯ ДО ЦРКВѢ ХОДИТИ. ОУ БОГАТИТЪ СЯ НЕПОВОБЪЖНОМЪ НЕ КОХАТИ. АЛЕ ОУ МЪТЪВЪ И КЪ ПОСТЪ СЯ КОХАТИ. И ОУБОГИМЪ ЛАЗАРѢВЪ НЕ ЗАПОМИНАТИ. ЧОМЪ СЪ И ДОСЫТИ НА СЕМЪ СВѢТѢ. СЛѢПЫ, ХРОМЫ, ГЛАГОЛА, НЕУМЪ. СЖИТИ. НЕДОЛГЪ. МАЛО ИМАЮЩИ, ОУВѢДИ КЪ ДОМЪ. ПРИВЪДЕЗИ, ЗОГРЕТИ. НАКРЪМНИ. НАПОИ. СПОМОЩИ. С КЛОПОТЪ ВЫБАВЪ. З НЕКОЛѢ ВЫСКОБИ. ТЕМЪ ЗА ТАКОВЫМЪ ДОКРОУЩЕВЪ. И НА СЯ БЪЖИМЪ ВЫСКОБИТИ ПЕКЕЛНАГО МЪЧЕНИА. И ДОМЪТИТИ НА ДО ЦРКВѢ НЕБАГО. ГДЕ БѸДЕТИ РАДО И ВЕСЕЛІЕ. НАВЪКЪ АМЪ.

Что же следует делать, милые христиане? Ничто иное, как любить Бога всей душой и любить своего ближнего как самого себя. Каждый день приходите в храм, не радоваться незаслуженному богатству, но поститься и молиться. Не забывать убогих Лазарей, которых на этом свете много. Слепых, хромых, глухих, немых, обездвиженных, нищих приведи в дом свой, одень их, обогрей, накорми, напои, помоги, освободи из несвободы. Вот за такие добрые поступки и нас Сын Божий освободит из адского мучения и поместит в царство небесное, где будет радость и веселье навеки, аминь.

Поскольку человек — это душа и тело, духовный рост предполагает и телесные проявления, поэтому пост всегда сопровождается молитвой. Молитвой является в принципе каждое проявление преклонения перед Богом, это основное действие христиан, направленное на живое общение с Отцом. Наивысшим проявлением христианской молитвы является совершение Евхаристии и остальных таинств. Противоположностью молитвы при общественном богослужении является частная молитва отдельного человека, хотя за каждой совместной молитвой стоит индивид. Молитва как общение с Богом предполагает абсолютное сосредоточение.

іако еѣ маемо мѣнѣти. и поспѣти. чемъ пѣ ѣ бѣрзо поспѣвни. ѡ
рокошнѣи люде, ѡ зблѣца ѡпилиѣ. не сѣтъ такъ прѣжи до мѣтѣвѣ.
іако люде трѣвалѣ. которѣи еѣ поспѣѣѣ. ѡ процо тогдѣ прѣйдеѣ чѣлкъ
перепилин до цѣркѣ на мѣтѣвѣ. а цѣо чиниѣ. ано емѣ бѣ головѣ шѣмнѣ
дѣда бчерѣшнѣи. фрѣжеѣ еѣ цѣо емѣ даль. рахѣтъ. цѣи много пропѣль.
илѣ прогѣль. ѡ мѣтѣвѣ никѣжь нѣ. хоѣ рѣ прѣйти до того. ѡ но не
можеѣѣ.

Как нам следует молиться и поститься, почему пост так необходим? Грешники, особенно пьяницы, не готовы к молитве так, как те, кто постится. Когда пьяный приходит в храм, что он делает? В голове у него шумит, про себя он считает, много ли потратил или проиграл, а молиться у него не получается, он бы и рад, да не может.

Пост сопровождается молитвой и служит выражением послушания перед Богом: человек просит Его с позиции абсолютной приверженности, а Бог милосердно слушает людские просьбы. Вера человека в то, что его молитвы будут услышаны, является условием молитвы: «Кто не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет» (Мк. 11, 23).

шания перед Богом Отцом. Пост Иисуса является примером для всех христиан.

винень ѿсь в нѣ сѣжю в покой быти. ѡвоуемъ тоу днѣхъ постѣнъ хѣ.
взстаніе^м скон^м из мѣртвѣхъ.

а нам не хочеѣса ити на пѣщѣ поститица. ино карѣмо са того
вшиѣкогò. штоколкеѣ та ко зломъ прикоднѣ.

але потреба постити. а слышиши и хѣ не тязко шшѣ на пѣщѣ. але
тѣи и постнѣ. не для тогоу крѣти и постнѣ, ѡбы емѣ потреба. але
абы нам приклѣ ѡбтавля. абы емо тѣи спрѣна слѣдовали.

Христианин обязан соблюдать покой в воскресенье, так как в этот день постился сам Христос своим воскресением из мертвых. Хотя мы и не ходим поститься в пустыню, нам следует остерегаться всего, что ведет к злumu. Поститься необходимо, ведь Христос не только ушел в пустыню, но и постился. Христос постился не потому, что это было нужно Ему, но для того, чтобы оставил нам пример, чтобы мы ему следовали.

Пост — это оружие против искушения. Священное Писание различает понятия “испытание” и “искушение”: *испытывая*, Бог открывает глубину веры человека, а человек подвергается *искушению* доказать свое равенство Богу, однако такие попытки всегда неуспешны (такой была, например, судьба Адама и Евы); *искушает* и Искуситель. Поэтому испытание понимается как дар милости, направленный на жизнь, а искушение ведет к греху, и за ним следует смерть. Пост считается действенным инструментом для прохождения испытаниями и искушениями.

а чтоу рѣ не можеѣ ничимъ изынѣти шѣ чѣла. сѣно прѣ мѣтвѣ и пѣ.
ѡвоуемъ шѣ моуенъ ѣ на шѣ вшиѣкнѣ пригò. и шѣ ѡшелакнѣ фраснѣковѣ
ѡборонѣти. и възволѣти. едно са оумѣи до негоу ѡтѣчи. ѡ правымъ
срѣцем. і и лѣпшею вѣрою. тѣды презъ мѣтвѣ наша и пѣ. нигдѣ
нам шатанъскаа моуа не зацкоднѣ: то ѣ оу на копѣе, стрѣлы, и
мѣчъ. мѣтвѣ и постъ. на сопротѣнника своегоу дѣвола.

А этот род никак не может выйти из человека, только с помощью молитвы и поста, потому что только они могут защитить нас от всяких соблазнов и искушений и спасти нас. Нужно только уметь использовать его с чистым сердцем и в доброй вере. Благодаря нашему посту и молитве сатанинская сила никогда нам не навредит. Молитва и пост для нас как копье, стрелы и меч, направленные на нашего неприятеля — дьявола.

А так как пост, молитва и подаяние — это важнейшие действия христианина в продолжение его земной жизни, они важны и для судьбы его души после смерти.

справы добрыи, чеды с тѣи нашѣи справѣ покажѣтѣ нам дорогѣ. на лѣвѣнци, ѡко на правѣнци: чо ѣ до пекла, ѡко до црѣтва нѣнаго. а богаѣства, скарѣбы, и нныѣ маѣтѣности. чо ѣ советѣ прикласаѣмо, тѣи вшнѣтѣи тѣѣ зостанѣтѣ. тѣзко нам бѣдѣтѣ на свѣдоцѣство. гѣ ѣмо сѣ справковѣан. ѡ такѣ дла гѣ бѣ оужалжѣмо сами себѣ. чем блѣко ѣ днѣи ѣжнѣи, ѡ не далеко ѣ затрачѣна тѣла нѣго. чо днѣи чо годѣна. тѣѣ за нами ходѣтѣ. а правѣ можѣтѣ покн маѣмо чѣ блѣзныи. и грѣцѣ нашѣи. ѣ приврѣжѣмосѣ до гѣ бѣга сѣтворѣтеля своѣго. цнрѣым ѣ правѣым грѣцем. ѣ справедливѣю покѣтѣю. за грѣхѣи своѣи. а колн шбачѣтѣ бѣ покоруѣ нашѣи. продѣлѣжѣтѣ нам мешѣкана наше сеѣо свѣтѣла. а по семѣ домѣстѣтѣ на црѣтва нѣнаго.

Добрые поступки и поведение укажут нам дорогу налево или направо: в ад или в Царство Небесное. Богатство, имущество и дру- гие блага, которые мы насжили, останутся здесь, но будут свиде- тельствовать о том, как мы жили. Поэтому ради Бога сжалимся над собой, потому что судный день близко и смерть нашего тела недалеко, они наступят скоро. Пока у нас есть возможность, вер- немся к Богу, нашему Создателю, со справедливым сердцем и пока- янием за свои грехи. Когда Бог увидит наше послушание, Он про- длит нашу жизнь на этом свете, а после приведет нас в Царство Небесное.

Произведения учительного жанра, сборники проповедей, толкова- ний и поучений на Священное Писание отражают систему ценностей, имевшую распространение в месте их возникновения и использования. Так и Углянское учительное евангелие может приблизить нам повсед- невную жизнь и проблемы жителей православной Мукачевской епар- хии во второй половине XVII–XVIII вв. Мы рассмотрели некоторые явления религиозной жизни, связанные с вероучением, верой как та- ковой, потребностью посещать церковь и надеждой на вечную жизнь. Эти ценности выражают чаяния и опасения человека, например, как реагировать на повседневные проблемы и ситуации. Следует отме- тить, что те ценности, о которых мы говорили как о традиционных для православных жителей Мукачевской епархии, остались неизменными и для других верующих византийского обряда до сих пор. В ситуации кризиса консерватизм духовной традиции византийской церкви может означать прогресс в смысле сохранения традиционных ценностей.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Вашичкова 2015 — *Вашичкова С.* Апокрифические мотивы в Углянском учительном евангелии // *Eudová próza na Slovensku v kontexte dejín slavistiky*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, 2015.
- Вашичкова 2016a — *Вашичкова С.* Углянские рукописи как источник познания карпатской духовной культуры на рубеже XVII–XVIII вв. // *Ján Stanislav a slovenská slavistika*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, VEDA, 2016.
- Вашичкова 2017 — *Вашичкова С.* Реакция на процесс латинизации, отраженная в текстах Углянских рукописей // *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia*. Košice — Bratislava: Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka v Košiciach, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2017.
- Вендина 2002 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М.: Индрик, 2002.
- Berger 2008 — *Berger R.* Liturgický slovník. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1999. Transl. Václav Konzal, Jaroslav Vokoun, Zdeněk Lochovský. Praha: Vyšehrad, 2008.
- Léon-Dufour 1990 — *Léon-Dufour X.*, ed. et al. *Slovník biblickej teológie*. Paris: Les éditions du Cerf, 1969. Transl. Ján Dieška SJ, Emil Krapka SJ, Alojz Litva SJ, Vojtech Mikula SJ. Zahreb: Kršćanska sadašnjost, 1990.
- Vašíčková 2016b — *Vašíčková S.* Dva rukopisy z konca 17. storočia z Marmaroša // *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 2, s. 155–164.
- Uglianske poučné evanjelium. Praha, Národní múzeum České republiky, oddelenie rukopisov a starých tlačí. Sign. IX.C.19.

Svetlana Vašíčková (Bratislava)

**Traditional values of the Carpathians and their reflection
in the homiletic tradition of the Mukachevo Diocese
in the XVII–XVIII centuries**

Abstract: The system of Christian moral guidelines is based on the Ten Commandments and is generally unchanged. Closer look at everyday life aspects and immediate problems of Christians of Subcarpathian origin will help the study of the homiletic creativity of the Mukachevo diocese. During Sundays and festive sermons priest draws attention of audience to events

and incidents that are relevant to community, gives them an assessment and offers parishioners an example to follow. Homilia collections are practically the only reliable historical material documenting attitude of ordinary people to certain social events on a personal and national scale.

The homiletic tradition, namely interpretation of the gospel was read during the liturgy, is clearly didactic. Teaching gospels arose to prepare, teaching the basics of the dogma for ordinary believers and priests. Interpretations helped to understand the teachings of the church, the teachings and interpretations of the Gospel pericopes of Sundays and holy days of the church year are, in fact, a guide to everyday righteous Christian life. They teach a person to live by following the Commandments in the system of those values that form the basis for knowing oneself and one's place in society. The church teaches believers to live in accordance with the fundamentals of religion, explains values forming and representing the spiritual image of the world, therefore, the sermons and interpretations of the texts of the Holy Bible reflect the church tradition in the local environment and the system of values of ordinary people.

Homiletic manuscripts reflect the vision of a person who has not yet forgotten the medieval way of perceiving life and surrounding world, its spiritual and material components, but was not completely realized in the emerging culture of the new time and civilization, which was affected by various aspects related to the Reformation, counter reformation, invention of printing and other discoveries.

The Mukachevo diocese went through a difficult process of accepting the church union (1646). Resistance, manifested in process of introducing the union, served as a stimulus for formation of the national identity of Carpathian inhabitants. In the paper, traditional values are considered on the basis of Cyrillic manuscript named Uglian didactical gospel, which have arisen and spread in the territory of the former diocese of Mukachevo.

The material for this study was the Uglyansky teaching gospel, a Cyrillic handwritten monument of writing, originated and used in the territory of the former Mukachevo diocese.

In this article, we look at the value system associated with the temple and the church. It is primarily about the following district: faith, the community of believers (church, ecclesia), the spirit and filling the person with the Holy Spirit, especially in context with participation in communal prayer in the temple, prayer, fasting, eschatology and the coming of Christ as embodied Divine love.

Key words: Cyrillic manuscript tradition, Transcarpathia, Mukachevo diocese, Uglyan didactical gospel, traditional values.

Note on the author: Mgr. Svetlana Vašíčková, PhD, Research Fellow in Jan Stanislav Institute of Slavistics of Slovak Academy of Sciences. E-mail: svetlana.vasickova@savba.sk.

Мария Китанова (София)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
НЕКОТОРЫХ МОДЕЛЕЙ ЭВФЕМИЗАЦИИ
В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ И ТРАДИЦИОННОЙ
БОЛГАРСКОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Термин «эвфемизм» происходит от греческого *εὐφημος*, что означает «похвальный, благоприятный» и состоит из *εὐ-* (хорошо-, благо-) + *φῆμι* (речь, молва). В современной лингвистике термин эвфемизм служит обозначением смягчающей речевой стратегии, которая позволяет говорящему учитывать правила речевого этикета, адекватно оценивать ситуацию и делать правильный выбор. Некоторые авторы исследуют эвфемизмы вместе с разными фигурами речи. Например, в «Словаре лингвистических терминов» О. С. Ахманова характеризует эвфемизм следующим образом: «троп, состоящий в непрямом прикрытом, вежливом, смягчающем обозначении какого-либо предмета или явления» (Ахманова 1969: 521). Другие авторы подчеркивают, что «с семантической точки зрения процесс эвфемизации основан на различии между позитивной или нейтральной коннотацией вторичного наименования и отрицательной коннотацией исходного понятия» (Тишина 2006: 6). В данном определении оценка, которая характерна для эвфемизации, выводится на передний план; именно этот аспект и будет акцентироваться в нашей статье. Ряд исследователей принимают, что эвфемизмы — вид речевых актов, поскольку имплицитность, которой они располагают, по существу является неформальным выражением прагматической информации, в них содержащейся (Ковшова 2007: 29–37).

Об эвфемизмах и словах-табу еще в 1930 году писал Д. К. Зеленин в своей книге «Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии»;

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED–SW).

позднее этой темой занимался и О. Н. Трубачев в своей монографии 1958 года «Из истории табуистических названий». В Болгарии особое внимание уделяли эвфемистическим обозначениям болезней (Михайлова 1974). Позднее Б. Попов в докторской диссертации «Табуистические названия в болгарском языке (в этнолингвистическом аспекте и в сопоставлении с другими языками)» 2001 года, а также в автореферате диссертации и в ряде других публикаций (Попов 1998: 42–55; Попов 1998: 121–127; Попов 2000: 65–79; Попов 2000а: 65–84; Попов 2004: 5–21; Попов 2005: 273–280) проводит полноценное исследование этих аспектов. В автореферате исследователь дает библиографическое описание болгарских и иностранных публикаций, связанных с языковым табу и эвфемизацией (Попов 2001: 6–7). Он различает собственно табу, табуистические названия и эвфемизмы, а также вводит термины **этнокультурный факт** и **этнокультурный объект**. Под этнокультурным фактом автор понимает причину, по которой возникает имя-заместитель, а сущность, имя которой запрещается называть в народной речевой практике, является этнокультурным объектом (Попов 2001: 8). Кроме того, автор определяет так называемое истинное табу как «явление, которое обладает тремя составными языковыми компонентами: первоначальным названием, которое вследствие каких-либо экстралингвистических причин подлежит запрету, вторичным, замещающим название с другой внутренней или внешней формой, заменяющим запрещенное, и языковым механизмом (способом), который используется для образования вторичного названия» (Попов 2008: 6). К этому автор добавляет еще два компонента экстралингвистического характера — запрет (табу) и причину запрета (Зеленин 1930: 4; Попов 2008: 6). Выделяя слова-табу, запрещенные к произнесению, табуизированные названия и эвфемизмы, являющиеся словами-заместителями, Б. Попов учитывает тот факт, что не все слова-заместители могут считаться эвфемизмами. К эвфемизмам относятся лишь те слова, где идет замещение негативного позитивным. Следовательно, основной механизм эвфемизации — это изменение аксиологического статуса с отрицательного на положительный. Он выражается в моделях разного рода.

В народной культуре запрет на произнесение определенных слов возникает вследствие веры в магическую силу произносимого слова. Это приводит к тому, что имена божеств, демонов, опасных животных и болезней запрещается произносить вслух. Считается, что «непроизнесение» имени (например, смерти) — способ уберечься от обозначае-

мого данным словом явления. Согласно Зеленину, табу относится к этнографическим терминам, он рассматривает их в этой оптике (Зеленин 1929: 6), лингвисты же занимаются эвфемизмами и табуистическими названиями, которые замещают запретные слова. В последнее время интерес к эвфемизации заметно возрос. Ряд авторов рассматривают ее в синхронном и диахроническом плане, в сопоставительном аспекте, а недавние исследования связаны с манипуляциями или двойными стандартами в языке медиа (Ковшова 2007: 24–26; Москвин 1999: 5–10; Кацев 1988: 29–36; Кацев 1991: 65–83; Holder 2003, Meillet 1926).

Мы остановимся на одной модели эвфемизации диких животных, которая прослеживается в названиях медведя и волка, а также на создании личных имен с этими зоонимическими компонентами.

Медведь — это культовое животное, символ плодородия, материнства и женского начала. Согласно народным представлениям, медведь выходит из берлоги на *Благовещение* (25.03)², а возвращается в нее на *Секновене* (болг.), *Усекновение Главы Иоанна Предтечи* (29.08). В Западной Болгарии в честь медведя отмечается *Андреевден* (30.11), именуемый также *Мечкинден* («день медведя»). В этот день варят фасоль и кукурузу, бросают их в дымоход со словами: «*Да си здрава бабо Мецо! На ти Мецо варен кукуруз да не ядеш суровия! На ти мечко за душа!*» («Пусть будет здорова бабушка Медведиха. На тебе, Мецо, вареную кукурузу, чтобы ты не ела сырую! На тебе, медведь, для души»).

Культ медведя считается одним из наиболее архаичных. Согласно одной легенде из Западных Родоп, медведь произошел от девушки, которую мачеха отправила мыть черную пряжу до тех пор, пока она не станет белой (Георгиева 1993: 57–58). Таким образом, сущность медведя антропоморфная; соответственно относятся к нему и как к «своему», и как к «чужому», то есть амбивалентно. Табуирование названия медведя встречается у всех славян. Медведь воспринимается как культурный герой, родоначальник, тотем, дух-целитель, животное — двойник человека, символ плодородия (Попов 2004: 6). Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров объясняют амбивалентную сущность медведя через противопоставление «свой — чужой», «дом — лес», «домашний — дикий» (Иванов, Топоров 1978). Отмеченные оппозиции по своему характеру оценочные. В народном сознании медведь позитивен — он оберегает от болезней и отгоняет злые силы. Не случайно медведя используют для

² В Болгарии церковный календарь использует новый стиль. — *Примеч. пер.*

избавления от некоторых болезней, что отражено и во фразеологизме *мечка да те гази* («пусть медведь тебя потопчет»).

Ряженье в медведя известно в карнавалных кукерских танцах, у сурвакаров и бабугеров, а также и в досвадебном обряде *момино оро* («хоровод девушек»), обл. Монтана (Георгиева 1993: 58; Попов 2004: 8). В последнем невеста, наряженная медведем, рассказывает о происхождении медведя из девушки, за которой гнались или неженатые парни, или турки. В Западной Болгарии среди разнообразных карнавалных персонажей популярны медведь и его поводырь. Ряженье в медведя встречается на свадьбе в регионе Сливена (Георгиева 1993: 58). Хтонический характер медведя, который живет в пещере, сближает его со змеей, у которой также амбивалентная сущность.

В болгарских говорах фиксируются следующие эвфемистические названия медведя: ласкательное *меца* (Самоков), *мецан*, *мецана* (Долновардарско, фольклор); уменьшительные *мецанка*, *мечле* (Долновардарско; Попов 1998: 51); а также *медун* (ЗБ), *медуни* (Копривщица) — ‘тот, кто ест мед’. Данный эвфемизм известен и в других славянских языках, ср. рус. *медведь*. В фольклоре медведь именуется *баба Меца*; это словосочетание с термином родства *баба*, который наиболее частотен при образовании эвфемистических названий животных и болезней. Известны и топонимы, соотносящиеся с медведем: село *Меча поляна*, местности *Меча поляна*, *Меча дупка*, *Меча стъпка* и др.

В болгарской антропонимической системе ряд личных имен (чаще фамилии) включают в себя компонент *мечка* и имеют пожелательный характер — ‘чтобы был сильным и крепким, как медведь’: *Мечкалиев* (Русе), *Мечкански* (Берковица, Пазарджик), *Мечкаров*, *Мечков*, *Мечуков* (Берковица), *Мечковев* (София), *Мечоров* (Монтана), *Колимечков* (Русе), *Плашимечков* (Пазарджик) и др. В романе Ивана Вазова «Под игом» действует герой, отличающийся своей силой и носящий прозвище *Боримечката*.

Волк — хищное млекопитающее из семейства псовых, мифологический символ зимы и смерти. Этимологически слово восходит к и.-е. **lukos*, слав. *vьlkъ*, ст.-слав. *влькъ*. В диалектах встречается также *vьлк* (Западная Болгария), *волк* (Юго-Западная Болгария), *вък* (Пирин), *вольк* (Смолянско), *волек* (Ксантийско), *вук* (Ботевградско) и др.

В народном сознании волк — древнее хтоническое создание, осуществляющее связь между этим, нашим и иным мирами (Иванов 1977: 242). Он ассоциируется с зимой, которую часто называют волчьим вре-

менем, а также со смертью. В дуалистических легендах волка создал дьявол, а собаку — Бог. Поэтому предводитель волчьей стаи *Куцулан* (букв. «хромой») похож на своего создателя — он хромой и злой. В народном календаре ему посвящены три, пять, семь, девять или двенадцать дней, именуемых *Вълчи празници*, *Вучкови празници*, *Вучляци*, *Вълчяци*, *Вълчите дни*, *Волкови дене*, *Вълчешиници*, *Вълче дене*, *Дзверини дни*, *Зверини празници*, *Лихви дни*, *Рангеловине празници*, *Цевурки* и др. В некоторых районах волчьи дни концентрируются вокруг праздника *Архангеловден*, в других же совпадают с днями *Мратинците* (Западная Болгария), *Мръсните дни* (Юго-Западная Болгария) или *Трифонците*. Считается, что св. Трифон обладает властью над волками. Согласно народным поверьям, последний день волчьих праздников посвящен вожаку волчьей стаи, самому страшному волку, называемому *Куцулан*. В районе Белоградчкa последние два дня называются *Разтурняк* и *Кривулан*. Характерный суффикс для терминов *Куцулан* и *Кривулан* в большинстве случаев имеет демонологическую семантику (Китанова 1996: 33). В эти дни соблюдаются строгие запреты для того, чтобы уберечь домашний скот от волков: не производится никакой работы, не касаются острых предметов, а ножницы завязывают, чтобы челюсти у волков были закрыты. Последний день в Сливенской и Старозагорской обл. называется *Вълча Богородица*, а в Ихтиманской — *Вуча Богородица* («Волчья Богородица»). Компонент *Богородица* отсылает к божественному и тоже служит способом эвфемизации. У славянских, балканских и других европейских народов распространены поверья о *волколаке*, с характерной метаморфозой человек — волк. Известны такие болгарские фразеологизмы, как: *Вкарвам в устата на вълка* — ‘причинять вред’, *Влизам в устата на вълка* — ‘подвергаться опасности’, а также пословица *Вълкът кожата си мени, но нрава си — не* ‘Волк шкуру меняет, а нрав — нет’ и проклятье *Вълци да те ядат* — ‘Чтоб тебя волки съели’. Они подтверждают, что носители традиционной культуры воспринимают волка как опасное, нечистое животное, связанное с нечистой силой. Верят, что произнесение его имени вслух может спровоцировать его появление. В оппозиции «свой — чужой», «домашний — дикий», «жизнь — смерть» он занимает правую часть. Самыми распространенными эвфемизмами для волка служат *сивият* («серый»), *сивчо* (то же), *кум*, *кумашин* («кум») (Кюстендильская обл.; Попов 1998: 51), *кум господин* (Брезница, Сандански, Софийско), а в фольклоре — *Кумчо Вълчо*. Известно, что кумовство считается очень близким родством, и то, что оба компонен-

та — диминутивы, также свидетельствует о стремлении умиловить хищную природу волка. Словосочетание *кум господин* передает особое уважение к этому животному. Эвфемизм *кум* применительно к волку известен и другим славянским языкам. Согласно Зеленину, латыши употребляют слово *кум* вместо *вълк* лишь в тех случаях, когда хотят его призвать (Зеленин 1929: 58). Вместо слова *вълци* иногда используется термин родства *братята* («братья»).

Интересно, что в болгарском языке встречается много пожелательных собственных имен с внутренней формой *вълк*: *Вълко, Вълка, Вълчан, Вълкан, Вълкана* и др. В своем исследовании «Имена со значением волк в болгарской антропонимической системе» Зоя Барболова приводит следующие личные имена: *Вълк* (XV в.); *Влък, Вълко* (XV в.); *Вълка* (XV в.); *Вълкя, Вълкна, Вълков, Вълко, Вулко, Волко, Вълка, Волка, Вълкан* (XIII в.); *Вълкана* (XIII в.); *Вълканка, Вълканов, Вукан, Вукана, Вълканко, Вълканчо, Вълкун, Вълкас* (XI–XII вв.); *Вълкасан* (XV в.); *Вълксан* (XIII в.); *Вуксан, Вълкадин* (XVI в.); *Вълкадинчо, Вукади, Вълкодин, Вълкодина, Вълкаш* (XV в.); *Вълкашин* (XV в.); *Вукашин, Вълком, Вълкота* (XV в.); *Вълкуш* (XVI в.); *Вълкуша* (XV в.); *Вълуша, Вълчо* (XIII в.); *Вълча, Вълчев, Вълчко, Вълчко, Вълчка, Вълчкун, Вълчан* (XVI в.); *Вълчана, Вълчанка, Вълчанов, Вълчин* (XII в.); *Вълчина, Вълчинко, Вълчинка, Вълче* (XIV в.); *Вълчей* (XV в.); *Вълчек, Вълчкун, Вько, Вька, Вуко, Вука, Вукица, Вукал, Вукан, Вукана, Вучо, Вучко, Вучков* и *Вълкомир* (XVI в.); *Вълкостлав* (XV в.); *Вукостлав, Вукослава, Вукосав, Вукосава, Вълкострел* (XIV в.) (Барболова 2013). Широко известен рассказ Йордана Йовкова «Волкадин говорит с богом».

В сборнике «Мы родились змеями» Йордана Вылчева есть рассказ «Клетварката». В нем интересен следующий фрагмент: *«На другия ден всичките му зъби цъфнаха на гердан върху нашата порта. Баба бе окачила герб на фамилията Вълчеви, гербът, който ни свързваше направо с хан Кубрат-Вълка, когото тука наричахме дядо Кюрто, според съкратеното му име Курт така, както е известно във всички истории на света»* («На следующий день все его зубы красовались ожерельем на нашей двери. Бабушка повесила герб семьи Вылчевых, герб, который нас связывал с Кубратом-Волком, которого здесь звали дед Кюрто, от сокращенного имени Курт, так, как это известно во всех историях мира» (Вылчева 2002). Здесь мы могли бы попытаться найти влияние праболгарской религии, в которой волк являлся тотемным животным и воспринимался как предводитель. Не случайно собственное имя *Курт*,

Курта и фамилия *Куртеви* часто встречаются в Северо-Западной Болгарии, особенно в Видинской обл. Зеленин утверждает, что в казахском и уйгурском языках обозначением волка служит *qurt* (Зеленин 1929:63). Имя *Курт* вписано в Именослов болгарских ханов на месте хана Кубрата. Это дает основание Б. Симеонову утверждать, что *Курт* является личным именем хана и происходит от гунно-алтайского слова *qurt* ‘волк’ (Симеонов 2008: 146). В житии св. Климента Охридского упоминается, что во времена князя Бориса I правитель области Котокия (в Македонии) носил имя *Курт*. В болгарской антропонимической системе кроме *Курта* встречаются: *Курта*, *Курдо*, *Курто*, *Куртас*, *Куртан*, *Куртъш*, а также фамилии *Куртов*, *Куртев* (Барболова 2013). Имя *Курти* известно и в наши дни в Ямболовской обл. Полное имя болгарского царя *Ивайло* (1277–1280) — Курт Докс Уваш. Как уже говорилось, существует мнение, что на староболгарском *Курт* означало «волк». Ученые предполагают, что, вероятнее всего, личные имена *Въло*, *Въл*, *Иваил*, *Ивайло* — это его более поздние славянские транскрипции. Наличие пожелательных личных имен с внутренней формой ‘волк’ отсылают нас к древнему состоянию, когда волк, по-видимому, был тотемом и вожаком и отношение к нему было амбивалентным: с одной стороны, он являлся опасным для человека существом, а с другой — защитником рода. Легенды о том, что волчица вскормила детей (ср. Ромул и Рем), не случайна. Пожелательные имена в болгарской антропонимической системе всегда оцениваются только положительно.

Выводы

При табуировании животных используются следующие механизмы эвфемизации. Прежде всего, задействуются термины родства — таким образом чужое превращается в свое, становится безопасным и близким. Причем здесь фигурируют термины и кровного, и духовного родства: *баба*, *братя*, *кум*. Используется лексика с уменьшительными суффиксами: *кумчо*, *мечле*, *мецанка*, *сивчо*. Имена собственные с компонентами *вълк* и *мечка* имеют цель пожелательную: «Чтобы был сильным и крепким, как медведь/волк»; акцентируется лишь положительная характеристика животного. Поэтому я считаю, что подобное именование тоже относится к эвфемизации, из амбивалентной оценки берется только хорошее — сила, крепость, величина, победитель и защитник рода. Различные модели эвфемизации демонстрируют амбивалентное отношение традиционного болгарина к медведю и волку, амбивалентность же всегда имплицитно основывается на оценке.

ИСТОЧНИКИ

- Андрейчин и др. 1973 — *Андрейчин Л., Георгиев Л., Илчев Ст., Леков Ив., Стойков Ст., Тодоров Цв.* Български тълковен речник. София: «Наука и изкуство», 1973. 1134 с.
- Георгиев 1986 — *Георгиев Вл.* (редактор). Български етимологичен речник. Т. 3. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1986. 800 с.
- Геров 1904 — *Геров Н.* Речник на българския език, Т. V, Пловдив, 1904. 386 с.
- Младенов 1941 — *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. Книгоиздателство Христо Г. Данов, Пловдив, 1941. 704 с.
- СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н.И.Толстого. Т. 1. Москва: «Международные отношения», 1995.
- СД 4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н.И.Толстого, Т. 4. Москва: «Международные отношения». М., 2012.
- Фасмер 1971 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: «Прогресс», 1971.

ЛИТЕРАТУРА

- Ахманова 1969 — *Ахманова О. С.* Словарь лингвистических терминов. М.: «Советская энциклопедия», 1969.
- Барболова 2013 — *Барболова З.* Имена със значение вълк в българската антропонимна система. Варна, 2013. LiterNet; litenet.bg/publish28/zoia-barbolova/vulk.htm.
- Вълчев 1995 — *Вълчев Й.* Родихме се змейове. София: «Христо Ботев», 1995.
- Георгиева 1993 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София: «Наука и изкуство», 1993.
- Зеленин 1929–1930 — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 8–9. Л., 1929–1930.
- Иванов 1977 — *Иванов Вяч. Вс.* Волк // Мифы народов мира. Т. 1. М.: «Советская энциклопедия», 1977.
- Иванов, Топоров 1978 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Медведь // Мифы народов мира. Т. 1. М.: «Советская энциклопедия», 1978.
- Кацев 1991 — *Кацев А. М.* Эвфемизмы и просторечие. Семантический аспект // Актуальные проблемы семасиологии. СПб.: «Лань», 1991. С. 65–83.

- Кацев 1988 — *Кацев А. М.* Языковое табу и эвфемия. Л.: «Лань», 1988.
- Китанова 1996 — *Китанова М.* Диалектного название Куцулан в миторитуалного ядро на Вълчите празници // Българска реч. София, 1996. № 3. С. 33–36.
- Ковшова 2007 — *Ковшова М. Л.* Семантика и прагматика эвфемизмов. М.: «Гнозис», 2007.
- Михайлова 1974 — *Михайлова Д.* Към въпроса за евфемистичните названия на болести в български език // Български език. София, 1974. № 1.
- Москвин 1999 — *Москвин В. П.* Эвфемизмы в лексической системе современного русского языка. Волгоград: URSS, 1999. С. 262.
- Попов 1998 — *Попов Б.* Табуистични названия на хора и животни в югозападните български говори // Македонски преглед. София, 1998. № 3. С. 41–55.
- Попов 2000 — *Попов Б.* Табуистични названия на болести в югозападните български говори // Македонски преглед. 2000. № 1. С. 67–85.
- Попов 2000а — *Попов Б.* Реконструкция на архаичната номинация при индоевропейските названия за диви животни и ролята на ономаатопеята // Съпоставително езиковедство. 2000. № 2. С. 65–85.
- Попов 2001 — *Попов Б.* Табуистични названия в български език (в етнолингвистичен аспект и в съпоставка с други езици). Автореферат на дисертация за присъждане на научната и образователната степен «доктор», Благоевград, 2001.
- Попов 2004 — *Попов Б.* Типология на назоваването при древните индоевропейски термини за някои опасни хищни животни // Съпоставително езиковедство. София, 2004. № 1. С. 5–23.
- Симеонов 2008 — *Симеонов Б.* Прабългарска ономастика, Пловдив, Фондация, «Българско историческо наследство», 2008.
- Тишина 2006 — *Тишина Н. В.* Национально-культурные особенности эвфемии в современном английском и русском языке. АКД... канд. филол. наук. М., 2006.
- Трубачев 1958 — *Трубачев О. Н.* Из истории табуистических названий // Вопросы славянского языковедения. М., 1958. № 3. С. 120–126.
- Holder 2003 — *Holder W.* How Not to Say What You Mean: A Dictionary of Euphemisms. Oxford, 2003.
- Meillet 1926 — *Meillet A.* Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes // Linguistique historique et linguistique générale. T. VIII. Paris, 1926. P. 205–214.

Maria Kitanova (Sofia)

**Axiological aspects of some models of euphemisation
in Bulgarian language and traditional Bulgarian culture**

Abstract: The study examines the cases when euphemisms are used in place of words that are forbidden (taboos) in the Bulgarian traditional culture: some animal denominations such as: bear end wolf, and also some personal names (anthroponyms). The linguistic process is seen through axiological issues and through the values the concepts are marked with.

Key words: values, axiology, euphemisms; taboos; words-substitutes; tabooistic denominations, bear, wolf.

Note on the author: Mariya Kitanova, PhD, DrSc, Professor, Head of the Department of Ethnolinguistics, Institute for Bulgarian Language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Science. Email: miyak@abv.bg.

(Перевод с болгарского И. Седаковой)

И. А. Седакова (Москва)

ТРАДИЦИОННЫЕ И НЕТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ
РУССКИХ И БОЛГАР:
ПРОБЛЕМЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ¹

В статье обсуждаются основные понятия, которые являются центральными в общей работе российских, болгарских и словацких ученых по проекту «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире». Это необходимо для того, чтобы выявить специфику исследовательской задачи, выработать методiku и решить основную проблему проекта — обозначить границы и провести разделительную черту (насколько возможно) между «старыми» и «новыми», традиционными и нетрадиционными ценностями. Важно также понять причины и способы модификации ценностей, их иерархии в разные периоды в разных слоях общества. Для анализа требуется и сопоставительный подход к языкам, культуре и истории русских, болгар и словаков.

Работ по аксиологии в последние годы немало. В изучаемой области оценка явлений, объектов, субъектов, действий, качеств в языковой картине мира представлена в ряде этнолингвистических публикаций (Эволюция ценностей 2011; Bartmiński 2014; Wartości 2015; Категория оценки и система ценностей в языке и культуре 2015; Березович 2014; Виноградова 2016; Витанова 2012; Китанова 2015; Мичева-Пейчева 2017). Сравнение ценностей по определенной, общей для всех работ методике проводится в рамках международного проекта EURJOS под руководством Е. Бартминьского (Люблин, Польша). Результатом этих исследований стал целый ряд публикаций, в том числе пять томов «Аксиологического лексикона славян и их соседей» (LAS 2015–2019).

¹ Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003\19 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472-LED-SW).

Обратимся к ключевому термину *ценности*, который, согласно нашей гипотезе, претерпевает значительные изменения в историческом развитии языка. Само понятие «ценности» также подвергается серьезной модификации. Его лексическое обозначение в литературном русском и болгарском языках совпадает и коррелирует с тем, что «дорого» как в материальном, так и духовном плане, однако имеются и отличия. Сравним вкратце лексикографические данные в основных словарях русского и болгарского языков, поскольку дефиниции, даже краткие, отчетливо отражают и семантику, и (благодаря примерам) прагматику слова. Согласно одностомному толковому словарю болгарского языка, *Ценност* 1. Ценный дорогой предмет (но не деньги); драгоценность. 2. Ценные качества, свойства, характеристики отдельного человека или общества (БТР 1973: 1091). Словарная статья в одностомном толковом словаре русского языка выделяет больше значений, чем в БТР: *Ценность* 1. См. *ценный*; 2. Цена, стоимость; 3. *Чего* Важность, значение; 4. Обычно мн. Ценный предмет, явление. *Хранение ценностей. Культурные ценности. Духовные ценности. Материальные ценности* (ТСРЯ 2007: 1078). Словари XIX века дают несколько иную картину. Так, у Н. Герова *ценност* отсутствует, фиксируются глаголы *цена, ценя се / ценувам се* ‘торговаться’ и прилагательное *ценен*, причем исключительно в материальном, «стоимостном» значении (Геров 5: 532). У В. И. Даля существительное толкуется через прилагательное и тоже через «цену», «дороговизну»: *Ценность* — свойство от прил. *Ценный* ‘дорогой, стоящий много, что в цене’ (Даль 4: 578).

Таким образом, слова *ценность* и особенно *ценности* как понятие в русском и болгарском языках XIX–XX веков если и использовались, то совсем не в том смысле, в котором используются в современном дискурсе. *Ценности* (подчеркнем, что здесь важно именно множественное число как собирательное обозначение существенных понятий) стали научным термином, обозначающим в каждой сфере знаний свой блок явлений и характеристик, с постепенным развитием философского, религиозного, социологического, психологического изучения предмета аксиологии. В том списке ценностей, которые мы анализируем в рамках проекта, представлены в основном абстрактные, идеальные, природные понятия (жизнь, язык, любовь, семья, храбрость, честь, вода и др.), что соотносится с определением ценностей в философии, социологии, психологии. Но на практике в языке традиционной культуры эти понятия не будут обобщенно именоваться «ценностями». В экспедиции, разговаривая с пожилыми людьми, вряд ли в ответ на вопрос «Какие у

вас ценности?» мы услышим: «Любовь, семья, уважение, честность»². Данный вопрос может быть понят информантом только в материальном смысле, и ответом будет «кольцо от мамы» или, может быть, «дом» (и прочие предметы, доставшиеся в наследство). Поэтому при исследовании традиционных ценностей в полевой работе мы используем другую лексику, иные части речи и обороты: «Что для вас важно, значимо, дорого?». Или: «Что вы цените в жизни?», «Что главное в семье, в воспитании детей?», «За что вы уважаете человека?» и др. Это обстоятельство позволяет увидеть в понятии «ценности» и лексике, его обслуживающей, существенные моменты. Прежде всего лингвистические — для понимания концепта «ценности» (как и любых других понятий) существенно словообразовательное и синонимическое гнездо (Толстая 2010). Так, прилагательное *ценный* во втором значении толкуется как «перен. С большими достоинствами, важный, нужный» (ТСРЯ 2007: 1078). Именно эти определения и являются по смыслу ключевыми в обсуждении ценностей с носителями традиционной культуры.

Итак, «ценности» применительно к народной культуре, традиционным ценностям — искусственный термин, и в нашем проекте мы используем его как рабочее понятие.

Совсем другой статус у понятия «ценности» и соответствующего термина в современном дискурсе, где это уже не искусственный рабочий конструкт. Люди не только вербализуют и называют ценности, но и постулируют свои предпочтения, выстраивая иерархию. Такое явление типично не только для обозначения индивидуальных, персональных ценностей (которые нередко соотносятся с потребностями, ср. пирамиду Маслоу), но и общественных, государственных, а также корпоративных (в языке бизнеса) и др.³

Нередко в современном употреблении термин *ценности* размыт, его семантический и прагматический объем нечёток (см. статью Н. С. Гусева в данном сборнике). Это стало «удобным» словом для обозначения позиции — будь то общественной, идеологической или персональной; пре-

² В последние годы чистоты эксперимента не может быть, так как в села России и Болгарии активно проникло телевидение, радиовещание, нередко и интернет, где информанты наверняка слышат рассуждения о «ценностях» государственно-предпринимательского или личного характера.

³ Значительный поворот в изменении подхода к ценностям произошел в постперестроечные годы. Именно тогда — с отходом от идеологии, возвратом к религиозности, возможностью свободных контактов с Западом и пр. — выстраивается иная по сравнению с периодом социализма иерархия ценностей (Леонтьев 1992, 1998; Лапин 1996; Журавлев 2006; Земрах 2005; Шварц 2012 и др.).

вратилось в слово-«заместитель», которое может быть символом мировоззрения, мироощущения или свода бытовых взглядов на повседневное поведение. Частотность этого слова очень велика. В наши дни в русском языке (и субъективно предполагаю, что и в болгарском) слово-термин «ценности» заменило собой множество смежных лексем, обозначающих близкие по смыслу понятия. В зависимости от контекста «ценности» могут употребляться как «убеждения», «установки» (в политическом, историческом дискурсе), «добродетели», «законы» (в религиозном дискурсе), «правила жизни», «убеждения» и пр. (в личном дискурсе).

Ценности фигурируют в текстах самых разных жанров, в устной речи, шутках, анекдотах и «афоризмах»; ср., например, довольно абстрактный совет девушкам о выстраивании романтических отношений: «Выбирайте людей своего уровня ценностей» (kubliflife.blogspot.com). «Нечеткость» формулировок вообще характерна при обсуждении ценностей, ср.: «Ты как-то сказал, что „ценности мои (что бы вы там ни думали) довольно простые: я со всеми, кто желает русскому моему народу добра“» (из интервью Антона Красовского; m.spletnik.ru, 02.08.2019).

Как видим, «ценности» упоминаются не только в разных жанрах, но и в тематически разных текстах, как авторских, так и «анонимных». О них пишут благотворительные фонды: «Главная ценность нашей страны — это не нефть, не газ, не золото, не лес и даже не бескрайние просторы. Главная ценность нашей страны — это люди» («Такие дела», 28.07.2019). Ценности — обязательная составляющая популярных сегодня психологических блогов. Таких материалов великое множество; приведем один показательный пример — авторская теория синтон-подхода в практической психологии Н. И. Козлова и его коллег (<https://www.psychologos.ru/articles/view/sinton>). Три сферы ценностей, выделяемые авторами, охватывают «Дело, бизнес», «Развитие себя» и «Личную жизнь и отношения». Это типичный пример акцентирования новых ценностей — «самореализации», «комфорта», «карьеры», «развлечений и отдыха» — с отсылкой к базовым ценностям: «дом», «семья», «здоровье». Традиционные ценности даются в сочетании с нетрадиционными: так, «здоровье» увязывается с «красотой»⁴ и «гармоничным развитием», а «дом» — с «комфортом» и «деньгами». Показательно, что в этой теории, как и в общем современном дискурсе, доминирует индивидуаль-

⁴ Очевидно, что здесь речь идет не о красоте в традиционном понятии (естественной, природной), а о полученной в результате успешной работы над собой с применением «волшебных» косметических средств.

ность, персонализация, то есть «Я»⁵. Подобная оптика поддерживается рекламой, и в ней отчетливо прослеживается динамика ценностей и употребления самого термина. Если в первое десятилетие слово *ценности* в самих слоганах не звучало, их надо было определять через другие слова (Седакова 2010а), то сейчас этот термин нередко фигурирует в разного рода рекламных текстах и захватившем маркетинговые сферы сторителлинге.

Обсуждение повседневных навыков в современную эпоху, в частности излишнее использование гаджетов, также привлекает понятие «ценности»: «Мы обнаружили, что участники отключались от своих смартфонов по разным причинам, а для успешного изменения привычек требуется, чтобы стратегия совпадала с личными ценностями и мотивацией (а также ценностями ключевых коллег по работе и других важных людей в жизни)» (m.vedomosti.ru, 24.07.2019. Как избавиться от цифровой зависимости).

«Семейные ценности — это то, что в каждой семье по факту передается из поколения в поколение и определяет поведение семьи. Но редкая семья эти ценности осмыслила и сформулировала. Еще реже имеется стратегия и технология передачи семейных ценностей. Пример: семья американских нефтехимических магнатов Кохов. <...> Чейз вспоминал, как его отец требовал, чтобы его дети каждый день следовали пяти семейным принципам: любовь, смелость, вера, честь и преданность», — размышляет на Фейсбуке юрист Виктор Вяткин, цитируя статью об американских потомственных предпринимателях (www.forbes.ru, 22.07.2019).

Ценности — обязательный компонент описания стратегии бизнеса; ср.: «Моя задача — сделать так, чтобы ценности „Додо Пицца“ разделяли все франчайзи», — пишет HR-менеджер компании Е. Пантелеева (www.huntflow.ru, 17.07.2019). На сайтах и в печатных материалах банков, фирм, школ, колледжей и университетов нередко есть разделы «Ценности и миссия» (Кузеванова 2011). О ценностях говорят на высшем государственном уровне («национальные ценности», «ценностные образцы», «ценностные ориентиры» и т.д.), их прописывают в законах и обсуждают в СМИ и интернете. Нередко традиционные ценности России противопоставляются западным: «Директор Службы внешней разведки Сергей Нарышкин считает, что под предлогом раскрепоще-

⁵ Надо отметить, что на такую иерархию ценностей значительно повлияла западная литература; ср., например: Connors 2017.

ния людей по всему миру идет процесс агрессивного размывания традиционных ценностей» (РБК, 18.06.2019; <https://www.rbc.ru/politics/18/06/2019/5d0890499a79479be37fe45d>).

Примеры могут быть значительно умножены; остановимся на положении, что понятие «ценности» важно для характеристики поколений: «Поколение X — это те, кто родился с 1964 по 1984 год, их ценность — уникальность, им важно быть ни на кого не похожим...» («Православие и мир», 06.08.2019). Во все времена конфликт между поколениями строится на противопоставлении ценностей. Приведем пример из нашего опыта полевой работы в Болгарии в селах старообрядцев: в 1960-е годы молодежь бунтовала против строгих принципов и убеждений людей «старой веры», включая одежду, исполнение церковных и молитвенных правил и др. Конфессиональные и семейные ценности отрицались, молодые старообрядцы принимали современные принципы жизни «как все» (Седакова 2009)⁶. О хронологии ценностей и поколенческом противопоставлении старых и новых ценностных ориентиров пишут многие ученые (Ипанова 2005; Васильев 2016 и др.).

Представляется, что отчасти в употреблении терминологической лексики проходит граница между традиционными и нетрадиционными ценностями. Однако, как и всякая граница, она условна и не имеет четких очертаний — встречается немало ситуаций, когда аксиологические понятия совпадают, то есть инвентарь ценностей отчасти сохраняется. Но наполнение этих понятий (содержание, контент) и контексты будут различаться; ср. изменение представлений о семье, любви и др. в патриархальном и современном обществах.

Так, например, призыв «Не смотрите свысока на такую ценность, как дружба» (Фейсбук, 13.08.2019) в наши дни может стать поводом для размышления о том, что такое *дружба*, *друг* и *френд* в современном мире. Это хороший пример для обсуждения динамики ценностей: как уже говорилось, ценности в российском и болгарском постсоциалистическом обществе артикулируются публично; традиционные ценности в современной «обработке» значительно меняют свое содержание и прагматические свойства, они описываются иной лексикой, информативно подаются совсем в ином ракурсе (ср. рекламные тексты, посты в интер-

⁶ С возрастом, однако, отрицавшие веру, церковь и обряды возвращались к старообрядческим ценностям и становились их ревностными хранителями, вступая в конфликт с очередным молодым поколением (Седакова 2009).

нете). Применительно к *другу* виртуальная форма *френд* обрела свое место в системах русского и болгарского языков; ср. рус. *зафрендить, отфрендить, френдонад, расфренд, френдзона* и др., болг. *френд/френдове, отфренда* и др. Безусловно, реальная и виртуальная дружба имеет совершенно разное содержание, предполагает разные отношения и действия (ср.: «встреча с другом в реале», «поход с подружкой в кино» и «лайк в соцсети в поддержку френда»). Однако и здесь видится определенная преемственность ценностей — просто дружба перенеслась в новое пространство. Можно говорить о том, что нетрадиционные ценности, как мы видели, приносят с собой новую лексику или лексику переосмысленную, нередко заимствованную и нетипичную для словаря традиционной культуры (ср.: *креативность, лидерство, самореализация, карьера* и др.). Однако и ценности, обозначаемые традиционной славянской лексикой, значительно модифицируются в новом мире. В наших предыдущих работах по аксиологии мы останавливались на анализе таких ценностей, как *старость, жизнь, здоровье, семья, честность, свобода* и некоторые другие (Седакова 2010, 2013, 2015). Опубликованные пять–десять лет назад, статьи уже дают материал для изучения динамики ценностей, поскольку за эти годы скорость общественных и технологических изменений увеличилась, что отразилось и на оценке понятий, явлений и качества.

Так, например, очень заметна трансформация традиционной ценности *старость*, которая в наши дни переходит в новое оценочное качество. Старость отодвигается, отрицается, с ней борются разными способами, декларируют о возможностях легендарного долгожительства и т.д., тогда как в традиционной картине мира взросление и старение человека — это естественный процесс, противостоять ему нельзя. Мы исследовали ценности, опираясь в основном на методы этнолингвистики и используя соответствующие материалы — лексику и фразеологию, фольклорные произведения, данные этнографии. В традиционной картине мира старость как ценность соотносится, с одной стороны, с мудростью и опытом, а с другой — с утратой когнитивных способностей, уменьшением физических сил, падением работоспособности. Благодаря таким характеристикам концепт «старость» получает прямо противоположную оценку — от сакрализации старости (в народной картине мира, согласно фольклорным легендам, Господь Бог и святые ходят по земле в облике старцев) до ее демонизации (болезни, персонажи низшей мифологии нередко предстают в образах стариков и старух).

Для оценки *старости* (и других ценностей) на современном этапе изучения материала необходимо привлекать социо- и психолингвистические методы. Как следует из рекламных текстов, СМИ и интернета, повседневных диалогов, в последние годы ценность старости как синонима знаний и мудрости подвергается сомнениям; кроме того, появились удобные источники для получения информации — вследствие быстрого развития технологий. Поисковые системы выдают ответы на вопросы за считанные секунды, глагол *погуглить* прочно вошел в словарь русского языка; ср.: «Сегодня старость перестала быть редкостной драгоценностью... Когда-то, столкнувшись с трудным вопросом, мы обращались к старикам, но сегодня обращаемся к GOOGLE, а если у нас какая-то проблема с компьютером, мы скорее попросим подростка, а не старейшину» (Гаванде 2019: 21)⁷.

Остановимся на основных параметрах ценности *любовь*, чтобы показать как динамику этого понятия, так и ее многоплановость и зависимость оценки от контекста (подробнее см.: Седакова 2018). В нескольких статьях данного сборника *любовь* исследуется преимущественно как концепт богословский, христианский: в средневековых текстах любовь к Богу прославляется, плотская же любовь осуждается (если только она не освящена церковным браком)⁸. Мы же посмотрим на любовь «человеческую», между мужчиной и женщиной, опираясь в основном на традиционные для этнолингвистики методы и данные, но привлекая и самые последние метаморфозы этого ценностного концепта. Для этнолингвистического анализа данной ценности релевантны языковые материалы, слова, которые образуют определенную лексико-семантическую группу. Лексика и фразеология выявляют существенные черты этого концепта — амбивалентность, градацию оценки, сочетание с другими ценностными понятиями, субъектами, объектами и действиями. Кроме обозначения самого чувства (эмоции и состояния, по Ю. Д. Апресяну (2005) и С. М. Толстой (2012)), сюда входят предикаты ‘любить’, ‘желать’/‘хотеть’, ‘дорожить’, экспрессивные ‘сохнуть по кому-л.’, ‘сходить с ума по кому-л.’ и некоторые другие (казалось бы, удаленные

⁷ Мы не можем полностью с этим согласиться, поскольку знания старшего поколения применительно к памяти, обычаям, традициям по-прежнему востребованы, их не найти в интернете. Об этом говорят сами информанты, сожалея, что не записали со слов уже ушедших родственников мемуары об истории семьи, села и пр.

⁸ Плотская любовь и эротика представлены в разных жанрах фольклора и описаны исследователями (Бадаланова 1993; РФФ 1995).

от изучаемой эмоции) глаголы действия. Множество фразеологизмов и устойчивых сравнений передают разную степень чувства и состояния: рус. *потерять голову, утратить рассудок, быть без ума от кого-л.*, что означает сильную влюбленность, близкую к безумию; ср. болг. обозначение молодого парня (ухажера) — *лудо-младо* <безрассудный-молдой>. Это важно именно с точки зрения аксиологии, потому что положительное в высшей степени не всегда оценивается как ценностное, в традиционной картине мира предпочитается норма. Излишнее выражение чувства уподобляется болезни, ср. рус. *тоска* (Топорков 2015), болг. *мерак* ‘любовь, страсть, томление’, и нередко объясняется магией и колдовством. Состояние такой влюбленности мучительно, «больной»/«больная» буквально сохнет или горит/сгорает, чахнет и может умереть. Обычная («не мифологическая») любовь также приносит страдания, способна довести до самоубийства и смерти от страданий, о чем повествуют в большом количестве фольклорные песни и нарративы.

Для языковой картины мира в целом и для исследуемого концепта характерны выделение и бóльшая частотность негативных или трагических случаев — неразделенной любви, внебрачных любовных связей, измен, вмешательства «разлучницы» и пр. К примеру, любовь и следствия плотских отношений («плоды» любви), согласно народным поверьям, могут воздействовать не только на узкий круг людей. В результате «греха» оказываются наказанными пара влюбленных, семья, род и целое село.

Об опасности излишней увлеченности повествует болгарская этиологическая легенда. Сам факт того, что в фольклорном корпусе такой текст существует, свидетельствует о важности этого чувства в творении мира; в данном случае оно «участвовало» в «формировании» анатомии человека:

При създанието на човека Господь билъ направилъ сглобата на главата. му да се отхлупва отъ горе, тъй що кога ги нападнатъ гадовете, наречени вьски, да няматъ нужда да са пощятъ едни други, ами да може всякои да си отхлупя гърнето—капакътъ на главата и да си се опосква. Но една мома като си била отхлупила главата да я пощи, доишелъ любовникътъ ѝ, а тя са заглъвикала да се либиятъ и забравила горния си черепъ тамъ дето го пощела, а една свиня идва, грабва отхлупения черепъ отъ главата па го изяда; момата така се била повела подиръ иргеня, щото забравила и посканъето и върхътъ на главата си. А иргентъ така билъ са предалъ къмъ момата, щото не я съгледалъ, че ѝ няма капакътъ на главата ѝ, или не му смислилъ, че може до суши да фиряса мозъкътъ ѝ. Ама Господь видель и казалъ: то не става тъй;

тези хора единъ за други и безъ глави ще останатъ, ами да имъ заваря азъ капака о главата, а че като се либятъ единъ други нека се и пощатъ както могатъ: инакъ рекъль ще са забравятъ ся да ходятъ безъ капакъ, та ще изветрява мозакътъ имъ и ще останатъ съвсемъ безъ мозкъ. И тѣй взель та утвърдилъ и завариль сглобата на главата имъ да се не отхлупва вече. И така е станаль този днешни среденъ човешки родъ, и така се осъвършенствувала човешката глава.

Создав человека, Господь так собрал (смонтировал) его голову, чтобы в случае, если на него нападут паразиты, называемые вшами, людям не надо было бы искать вшей друг у друга, а каждый мог бы сам открыть горшок-голову, снять крышку с головы и искать у себя вшей. Но случилось так, что одна девушка сняла крышку со своей головы, а в это время пришел ее возлюбленный, она увлеклась своим приятелем и оставила верхнюю часть своего черепа там, где сидела и искала у себя вшей. В это время к крышке, которую сняла с головы девушка, подошла свинья, схватила ее и съела. Девушка так увлеклась своим парнем, что забыла и о вшах, и о крышке на голову. А парень так увлекся девушкой, что не заметил, что у нее нет крышки на голове, или просто не догадался, что мозг-то у нее может испариться. Но Господь увидел и сказал: так дело не пойдет; эти люди один из-за другого могут без головы остаться, я прикреплю крышку к голове, чтобы, когда влюбленные вдвоем находились, они бы и искали друг у друга вшей, иначе, сказал Он, они совсем обо всем позабудут и будут ходить без крышек, и у них мозг выветрится, и они останутся совсем без мозгов. И он так и сделал, закрепил голову, чтобы она уже не открывалась. И так и остался до сегодняшнего дня человеческий род, так была усовершенствована голова человека (СБНУ 1890/2: 165–166)⁹.

Необходимо отметить и важные для анализа концепта сопоставительные моменты. Русская и болгарская любовная лексика во многом различаются. Приведем в пример несколько болгарских лексем, чтобы продемонстрировать, как в словнике любви сочетаются славянские и турецкие (арабские) слова. Так, параллельно употребляются *изгора* и *мерак* ‘возлюбленного до брака, вне семьи’, также встречаются *либе/любе, севда*, которые могут быть обращены к супругу/супруге.

Турцизм *севда* в функции обращения или субстантива весьма частотен в любовных песнях с разными мотивами: *Станко ле, Севда голяма* <Станко, Любовь великая>; *Керимо, бяла ханъмо, Аз имам севда на тебе* <Керимо, белая госпожа, я к тебе испытываю любовь>; *Удавили са двамата, либи за либи отиде, Севда за севда потъна* <Утонули двое,

⁹ Аппеляция к любви и первородному греху, безусловно, представлена в значительном количестве фольклорных этиологических текстов. Отметим особо этиологические тексты с сюжетами о трагической любви (Белова, Кабакова 2014).

любовь за любовью ушла, любовь за любовь утопилась» (Геров 5: 218). Интересны с точки зрения болгарско-турецкого параллелизма и адаптации заимствования следующие строки родопской песни: *Бекиро, либе Бекиро, от севдью да са умира, ѝе веке да сом юмрела, лю ми се сохне и вехне. Суха съм вейка станала* <Бекира, любовь Бекира, от любви если умирают, я бы уже умерла, я сохну и увядаю. Я уже сухой ветвью стала> (зап. Хр. Нейков).

В этом контексте заслуживает особого внимания слово *мерак*. В словарях балканославянских языков *мерак* выступает как полисемичное слово, при этом значение ‘любовь’, ‘страсть’ указывается как устаревшее и (или) диалектное. Однако и здесь лексикографические сведения дают многое для понимания аксиологического статуса лексемы. Очень показательны примеры в словарной статье — они всегда передают драматическую коллизию: *Напуснал е отечеството си още преди петдесет години — от някакъв мерак по жена* <Он покинул отечество пятьдесят лет тому назад — из-за любви к женщине> (Ив. Вазов) — или апеллируют к изначальной ситуации выбора «по любви»: *Но кажи ми, защо я биеш? Не си ли я взел у дома си по мерак?* «Но скажи мне, почему ты ее бьешь? Ты же привел ее в дом по любви?» (РБЕ 9: *мерак*).

Фольклорных песен со словом *мерак* в болгарской традиции великое множество. *Мерак* в данном случае, в зависимости от контекста, по своей аксиологии располагается на оценочной оси от положительного до отрицательного. Различия в концентрации чувства, эмоции приводят к тому, что это слово обозначает явления и состояния, которые на шкале оценки находятся на противоположных полюсах. Любовь-*мерак* дает счастье, а может и вызывать страдания и быть причиной смерти.

Сравнивая традиционную аксиологию любви и ее современные модификации, следует отметить, что если раньше открыто не говорилось именно о любви в семье (о влюбленности и неразделенной добрачной любви текстов много), а, скорее, о заботе, уважении, помощи¹⁰, то сейчас прощальная форма «Я тебя люблю» стала практически нормой. Очевидно, это пришло из англо-американской культуры, где выражение *I love you* утратило свою семантику и является эмоциональной формулой окончания разговора или прощания.

¹⁰ Любовь как эмоция и состояние как поведение относятся к интимной сфере, что не так просто обсуждать в экспедициях при общении с носителями традиции; собирать в поле подобные сведения, как и «женские» темы, не всегда удается (Дугушина 2017).

Подытоживая наше исследование, отметим, что для работы по проекту методика этнолингвистических исследований (применение широкого народно-культурного контекста, включая диалектологию, фольклор, обряды, народную религиозность и пр.) весьма продуктивна. Анализ обширного корпуса нарративов, фольклорных произведений разных жанров, описаний ритуалов и словесных формул и пр. позволяет выявить ценности и их специфику. Некоторые ценности даны эксплицитно, но без употребления этого термина, большинство же представлено в языковой картине мира имплицитно: они могут выражаться в слове, в паремии, а могут — в действии, в запретах, в ритуалах. Ценность каждого источника может быть различной для изучения аксиологии конкретного концепта. Так, благопожелания и проклятия, причитания, величальные свадебные песни по определению имеют значительный аксиологический потенциал, тогда как в других текстах оценка присутствует не столь явно.

Использование письменных средневековых текстов открывает свои параметры аксиологии, а современные рекламные слоганы, заметки и «истории» (в новом понимании сторителлинга) предлагают новое прочтение традиционных ценностей и содержат указания на нетрадиционные ценности.

Соединение всех методов в работе по проекту, привлечение для анализа разнородных материалов дадут важные результаты для понимания вариативности, амбивалентности, взаимосвязи ценностей и их высокой контекстуальной зависимости.

ЛИТЕРАТУРА

- Апресян 2005 — *Апресян Ю. Д.* Многозначность и синонимия слова *любить* // *Etnolingwistyka*. Lublin, 2000. Т. 12. S. 77–95.
- Бадаланова 1993 — *Бадаланова Ф.* Български еротикон. София, 1993.
- БЕР — Български етимологичен речник / Сост. В. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев и др. София, 1962–. Т. 1–.
- Белова, Кабакова 2014 — *Белова О. В., Кабакова Г. И.* У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды. М., 2014.
- Березович 2014 — *Березович Е. Л.* Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014.
- БТР 1973 — Български тълковен речник. София, 1973.

- Васильев 2016 — *Васильев А. Д.* Концепт «жизнь» в системе ценностей жителей Приенисейской Сибири // Вестник Красноярского государственного педагогического института им. В. П. Астафьева. 2016. № 4. С. 215–217.
- Виноградова 2016 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016.
- Витанова 2012 — *Витанова М.* Човек и свят. Лингвокултурологични проучвания. София, изд. «БУЛ-КОРЕНИ», 2012.
- Гаванде 2019 — *Атул Гаванде.* Все мы смертны. Что для нас дорого в самом конце и чем тут может помочь медицина. М.: АСИ, 2019.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Пловдив, 1895–1904. Ч. 1–5.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого русского языка. Т. 1. М., 1955 (1880).
- Дугушина 2017 — *Дугушина А. С.* «Женские» темы в этнографии Балкан: нужно ли быть «своим», чтобы говорить об интимном // Балканский тезаурус: Взгляд на Балканы *извне и изнутри* (Балканские чтения 14. Тезисы и материалы). М., 2017.
- Журавлева 2006 — *Журавлева Н. А.* Динамика ценностных ориентаций личности в российском обществе. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2006.
- Земрах 2005 — *Земрах Т. В.* Базовые ценности современной молодежной культуры. АКД ... философских наук. Ростов-на-Дону, 2005.
- Ипанова 2005 — *Ипанова О. А.* Жизнь // Антология концептов / Ред. В. И. Карасик, И. А. Стернин. Т. 2. Волгоград: Парадигма, 2005. С. 146–166.
- Категория оценки 2015 — Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / С. М. Толстая (отв. ред.), О. В. Белова, А. В. Гура. М.: Индрик, 2015.
- Китанова 2015 — *Китанова М.* Род, семья и дом в болгарской культуре и языке. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015.
- Кузеванова 2011 — *Кузеванова А. Л.* Динамика ценностных принципов российской бизнес-деятельности: социологический анализ. АДД. Волгоград, 2011.
- Лапин 1996 — *Лапин Н. И.* Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. М., 1996. № 5. С. 3–23.
- Леонтьев 1992 — *Леонтьев Д. А.* Методика изучения ценностных ориентаций. М.: Смысл, 1992.
- Леонтьев 1998 — *Леонтьев Д. А.* Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени // Психологическое обозрение. М., 1998. № 1. С. 13–25.
- Мичева-Пейчева 2017 — *Мичева-Пейчева К.* Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език, София, 2017.
- РБЕ — Речник на българския език. Т. 1–15. София; <https://ibl.bas.bg/rbe/>
- РЭФ 1995 — Русский эротический фольклор / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения. София, 1889–.

- Седакова 2009 — *Седакова И. А.* Семья как ценность и семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии // Категории родства в языке и культуре. М., 2009. С. 225–244.
- Седакова 2010 — *Седакова И. А.* Базовые ценности и их метаморфозы: *жизнь* (от выживания до «искусства жить») // Материалы к Международной конференции «Язык и общество в современной России и в других странах». М., 2010. С. 492–496.
- Седакова 2010а — *Седакова И. А.* Фольклор, ценности и коммерция (на материале цветочных мифов в СМИ и Интернете) // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Конгресса российских фольклористов. М., 2010. С. 91–98.
- Седакова 2013 — *Седакова И. А.* Смена ценностных парадигм в России в 2011–2013 гг.: от честности к свободе // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. 25. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013. S. 53–68.
- Седакова 2015 — *Седакова И. А.* Аксиология старости в традиционной картине мира болгар (на общеславянском фоне) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / С. М. Толстая (отв. ред.), О. В. Белова, А. В. Гура. М.: Индрик, 2015. С. 237–259.
- Седакова 2018 — *Седакова И. А.* Концепт «любовь» в этнолингвистическом освещении (на болгарском и инославянском материале) // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018. Доклады российской делегации. Москва, Институт славяноведения, РАН, 2018. С. 472–489.
- Толстая 2010 — *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской лингвистике. М., 2010.
- Толстая 2012 — *Толстая С. М.* Лики любви в зеркале славянских языков // Смыслы, тексты и другие захватывающие сюжеты. Сб. статей в честь 80-летия И. А. Мельчука. М., 2012. С. 587–597.
- Толстая 2019 — *Толстая С. М.* Мир человека в зеркале языка. Очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. М.: Индрик, 2019.
- ТСРЯ 2007 — Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Отв. ред. Н. Ю. Шведова. М., 2007.
- Топорков 2015 — *Топорков А. Л.* «Лежит доска, на ней тоска»: Тоска в любовных заговорах // Русская речь. 2015. № 3. С. 114–120.
- Шварц 2012 — *Шварц Ш.* Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России // Психология. Журнал Высшей школы экономики. М., 2012. Т. 9. № 1. С. 43–70.
- Эволюция ценностей 2011 — Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И. А. Седакова. М.: Пробел-2000, 2011.
- Bartmiński 2014 — *Bartmiński, Jerzy.* *Polskie wartości w europejskiej aksjosferze*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2014.

Connors 2017 — *Connors, Ch. D.* The Value of You: The Guide to Living Boldly. New York: Patricia William Publishing, 2017.

LAS 2015–2019 — Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. Tom 1–5. Lublin, 2015–2019 (T. 1 — Dom; T. 2 — Europa; T. 3 — Praca; T. 4 — Wolność, T. 5 — Honor).

Wartości 2015 — Wartości w języku i kulturze / Pod red. Jana Adamowskiego i Marty Wójcickiej. Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana. Tom 8. Lublin, 2015.

Irina Sedakova (Moscow)

Traditional and non-traditional values of the Russian and Bulgarian peoples: problems and methods of investigation

Abstract. The article discusses the major terminology and notions valid for the joint Russian-Bulgarian-Slovak research project *Linguistic and ethno-cultural dynamics of the traditional and non-traditional values*. The most important concept is the *value* (Russian *ценность*, Bulgarian *ценност*) in its plural form, an artificial construct which is used to denote units of the axiological system both in traditional and modern societies. The terms give the scholars the clue towards differentiation of the traditional and non-traditional values. In the traditional discourse, as we discover in our field work, the very term *value* is not used in such meaning, while in the modern society the system of *values* is verbalized and declared as such. Non-traditional values are denoted by the same words, as the traditional ones, but they have different content and pragmatics. Meanwhile the new values are often denoted by borrowed, non-Slavic words (*креативност*, *лидерство*).

The dynamics and hierarchy of the values depend on many factors, such as religiosity and ideology of the society, personal characteristics, such as age and generation, background, gender, etc. The research methodology to be used for various values is subject to the data investigated — oral or written, historical or folkloric, modern or medieval texts.

Some concepts (*old age*, *love*) are briefly depicted to illustrate the main theoretic points and comparative Russian-Bulgarian axiological issues.

Key words: axiology, ethnolinguistics, Bulgarian, Russian, love, old age, dynamics of the values.

Note on the author: Irina Sedakova, PhD, DrSc, Head of the Department of typology and Comparative linguistics, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. Email: irina.a.sedakova@gmail.com.

Калина Мичева-Пейчева (София)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПТА ЛЮБОВЬ¹

Особую роль аксиологического подхода для культурологических исследований отмечал Л. Витгенштейн. По его мысли, культура — это система ценностей, которые задают программу человеческой деятельности, а сама культурология — это конкретная научная система знаний об этих ценностях, об их возникновении и развитии. Культурологическое знание прежде всего аксиологично (Витгенштейн 1994).

Изучение языкового статуса основных ценностей в любой культуре — это задача современной лингвокультурологии, которую В. Маслова характеризует следующим образом: «это... отрасль лингвистики, возникшая на стыке лингвистики и культурологии и исследующая проявление культуры народа, которые отразились и закрепились в языке» (Маслова 2001: 6). В антропологической лингвистике (этнолингвистике в славянских языках) известны несколько направлений: Московская этнолингвистическая школа (основанная Н. И. Толстым) с диалектологическим (ареальным) и этимологическим направлениями. Упомянем также теорию языковой личности и прецедентных текстов Ю. Караулова; теорию семантических универсалий и примитивов А. Вежицкой; теорию «наивной» языковой картины мира Ю. Д. Апресяна. Следует отметить и другие проверенные временем школы: Московскую школу лингвокультурологического анализа фразеологии и культурных коннотаций В. Н. Телии; школу Ю. С. Степанова, анализирующую концепты-константы, характерные для определенной культуры в течение продолжительного времени с точки зрения диахронии. Надо отметить и Волгоградскую школу лингвокультурологии, изучающую культурные доминанты, в основе которых заложены ценности, ее представителями являются: С. Воркачов, В. Карасик, Е. Шейгал, Г. Слышкин; теорию

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED–SW).

языковой картины мира Ю. Д. Апресяна, Б. Серебrenникова, О. Корнилова, Н. Чулкиной и др. Важное место в современных исследованиях занимает и аксиологически ориентированная лингвистика Е. Серебrenниковой, которая занимается изучением ценностной ориентацией личности и общества по языковым данным. Особо следует выделить польскую (Люблинскую) этнолингвистическую школу, разрабатывающую теорию языковых стереотипов и языкового образа мира под руководством Е. Бартминского. Важное место занимает в этой области науки Софийский центр этнолингвистических исследований, в котором ведется работа по реконструкции картины мира традиционных болгар через анализ терминов болгарской духовной культуры. Ее представителями являются М. Китанова, М. Витанова, П. Легурска, Н. Павлова и др.

1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Анализ аксиологических характеристик концепта *любовь* соотносится прежде всего с тремя направлениями. Во-первых, с разработками С. Воркачева, согласно которому лингвоконцептология может идти по пути более тщательного изучения концептов через их иерархизацию или через увеличение количества анализируемых концептов. С. Воркачев подробно рассматривает такие основополагающие концепты, как *любовь*, *счастье* и др. (Воркачев 2013). Во-вторых, с аксиологически ориентированной лингвистикой Е. Серебrenниковой, которая анализирует общетеоретические и этноспецифические аспекты в ценностях различных культур (Серебrenникова 2011). В-третьих, с достижениями Е. Бартминского, который руководит большим международным проектом «Европейский образ мира» (EUROJOS) и в котором участвуют и ученые из Софийского центра этнолингвистических исследований. Цель этого проекта — реконструировать систему ценностей в славянских традициях (Бартмински 2014: 406). Ценности представлены в историческом и современном профилях, раскрывается их лексикографическое представление, использование в художественной литературе и публицистике, пословицах и поговорках, а также в специальных анкетах и ассоциативных вопросниках. Эта методология используется и в нашем исследовании любви как ценности, при этом акцент ставится на диахроническом анализе.

В болгарской науке П. Филкова вводит понятие диахронной лингвокультурологии (Филкова 2004). В этой области уже написано и опубли-

ковано несколько монографий (Цибранска-Костова 2011, Мичева 2015, Мичева 2016, Мичева-Пейчева 2016, Мичева-Пейчева 2017).

Согласно Х. Риккерт, представителю неокантианской философской школы, триада ценностей, относящихся к личности, содержит нравственные, религиозные ценности и ценности личной жизни, среди которых на первом месте находится любовь (Риккерт 1914). Наше исследование средневековой болгарской литературы однако показывает, что любовь является одновременно и религиозной, и личной ценностью, и эта особенность в структуре данного концепта мотивируется культурными факторами. Целью нашего исследования является раскрытие языковых реализаций аксиологического отношения к любви в древнеболгарских классических памятниках методами лексикально-семантического и контекстуального анализа. О любви в болгарской языковой картине мира писали Н. Михайлова (Михайлова 2003), Н. Михайлова-Сталянова, И. Генов-Пухлева (Михайлова-Сталянова, Генов-Пухлева 2005), Л. Микова (Микова 2018), И. Седакова (Седакова 2018) и др.

2. АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОФИЛЕ КОНЦЕПТА «ЛЮБОВЬ»

Христианская культурная парадигма строится на основе восприятия любви как сверхценности. Бог доказывает свою любовь к человеческому роду через своего сына Иисуса, искупающего человеческие грехи своей смертью. Поэтому и последователи Христа призваны общаться именно к такой духовной и бескорыстной любви. Святой апостол Иоанн Богослов в своем Первом соборном послании пишет: «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (гл. 4.7). А святой апостол Павел в Послании римлянам обобщает: «Не оставляйте должными никому ничем, кроме взаимной любви» (гл. 13.8, 9).

Материал для этого исследования экскерпирован из Архива Секции истории болгарского языка и лексикографических источников (Старобългарски речник 1999, 2009; Старославянский словарь 1999).

2.1. Духовная любовь как сверхценность

В древнеболгарских классических произведениях, написанных или переписанных в 9–11 вв., подчеркивается ценность любви между людьми, любви, понимаемой в христианском смысле как принятие и поддерж-

ка любого человека. Божию заповедь *любите другъ, друга* мы обнаруживаем в Мариинском, Зографском, Асеманиевом евангелиях, в Саввиной книге, в Синайском евхологии и др. А христианский постулат *бѣ̄ любвы̄ естѣ̄* засвидетельствован в тексте Енинского апостола (37a12).

Установление высшего единства между людьми, с одной стороны, и Богом, с другой, возможно лишь на основе любви: *аше̄ любим с бѣ̄ вѣ̄ настѣ̄ прѣ̄бываетѣ̄ и любвы̄ его̄ стѣ̄врѣ̄шина естѣ̄* (Енинский апостол 36b18). Большая часть засвидетельствованных употреблений связана с любовью Бога к людям: *нѣ̄стѣ̄ во ничтоже̄ тако̄ бѣ̄ӯ любо̄ какоже̄ еже̄ обьштаго̄ радӣ оуспѣ̄ха̄ житӣ* (Супрасльский сборник 379.2); или с любовью людей к Богу и христианским ценностям: *бѣ̄ во̄ вѣ̄ чловѣ̄цѣ̄хѣ̄ любим̄ естѣ̄* (Супрасльский сборник 570.28); *стѣ̄ вѣ̄роӯ ӣ любовы̄ ӣ оупѣ̄ванием̄ приятӣ вѣ̄чвны̄ животѣ̄* (Синайский евхологий 81b18). Значительно реже в текстах вербализуется любовь между людьми — супружеская, родительская, родственная, дружеская. Например: *иже̄ любитѣ̄ о̄тца̄ лӣ матерѣ̄ паӯ мене̄ нѣ̄стѣ̄ мене̄ достоинѣ̄* (Мариинское евангелие Мт 10.37); *оӯвѣ̄штаӣ с̄ намӣ пионие̄. како̄ тебе̄ любимѣ̄* (Супрасльский сборник 129.26); и *акы̄ о̄тца̄ любовы̄ны̄ӣ приемлетѣ̄ удо̄ свою̄* (Супрасльский сборник 166.21). Высшую позицию в ценностной системе христиан занимает человеческая любовь, которая имеет религиозный смысл, то есть любовь к своему ближнему не как к родственнику, а как к духовно близкому брату: *възлюбишӣ ближнаго̄ своего̄ како̄ ꙗ̄ самѣ̄ с̄* (Саввина книга Мт 22.39). В том же контексте в Евангелии от Матфея она объединяется с любовью к Богу: *възлюбишӣ га̄ ба̄ твоего̄ въсѣ̄мъ̄ срдцемъ̄ твоимъ̄* (Мариинское евангелие Мт 22.37) и таким образом формируется семантическое ядро концепта *любовь*.

Чувство, связывающее Бога и людей в единое духовное целое, согласно текстам древнеболгарских классических произведений, — это *сверхценность*.

2.2. Языковые номинации духовной любви

Языковые репрезентанты корня *люб-* следующие: существительные, называющие чувства, — *любвы̄, любление̄, възлюбление̄, прилюбление̄*; существительное для обозначения того, кто любит, — *любленникъ̄*, а также и субстантивированное причастие *любвӣ*; существительные для номинации объектов любви — *възлюбленникъ̄*, а также и субстантивированное прилагательное *възлюбленъ̄*; прилагательные ‘любимый’ и ‘любящий’ — *любьны̄, любивѣ̄, любѣ̄вьны̄, любѣ̄, любимъ̄, възлюбленъ̄* и

глаголы для обозначения действия — любить, възлюбити, облюбити, прилюбати, а также взаимного действия: любити с, възлюбити с. Согласно К. Пырванову, в среднеболгарских памятниках обнаруживается глагол полюбити (Пырванов 2017). Отмеченные Л. Миковой лексемы любьць, любитель, любьли, олюбити, прилюбити (Микова 2018) не обнаруживаются в древнеболгарских классических сочинениях, они встречаются в более поздних переписях. Засвидетельствованные 20 лексем, полученные через афиксальную деривацию и субстантивацию как проявление парадигматичной номинации, показывают, сколь важное место занимает любовь как ценность в языковой картине болгарской средневековой книжности.

К ним мы можем добавить некоторые другие реализации аксиологического концепта: прильпнѣти, прилѣплѣти с в значении ‘привязываться к кому-либо’: прильпѣ дѣша моѣ по тѣбѣ (Синайская псалтырь 62.9); мьнѣ же прилѣплѣти с възъ благо естъ (Синайская псалтырь 72.28), а также и желати, хотѣти с семантикой ‘стремиться к чему-либо, кому-либо’: кѣто естъ члѣкъ хотѣи животоу любьа дѣни видѣти доврѣ (Синайская псалтырь 33.13); тако желаетъ дѣша моѣ къ тѣбѣ бже (Синайская псалтырь 41.2).

2.3. Греческие соответствия

Анализ греческих соответствий языковых репрезентантов концепта „любовь“ показывает, что древнеболгарские лексемы переводят по несколько греческих, и их семантическая структура не зависит от собственно греческих лексем. Например, любѣти переводит 11 греческих, любити — 6, възлюбити — 8 (Старобългарски речник 1999: 820, 824, 238). Наблюдается известная независимость славянского перевода от оригинала — греческие композиты передаются как древнеболгарские сочетания: любимъ богомъ, любви истинъ, любции мжучинику, люб чарѣ, любви жизнь, прилюбление нищихъ. А выражение то тѣмъ прилюбьаше и кръмьаше, относѣшесѣ к изъчучникам (эти язычники, которых император Юлиан Отступник лелеет и кормит, отвергая при этом христиан), в Житии св. Дометия в Супрасльском сборнике абсолютно не зависит от греческого соответствия — δοξάζω в значении ‘прославлять’. Эти языковые факты доказывают, что материал древнеболгарских классических памятников, которые по большей части были переводными, может быть надежным материалом для изучения средневековой болгарской языковой картины мира.

2.4. *Плотская любовь как антиценность*

В средневековой системе ценностей духовная любовь (*любы*) и плотская любовь (*плѣтъская любы*) занимают разное место. Телесная любовь и ее негативные проявления — блуд, разврат, прелюбодеяния — в христианской парадигме отрицаются. Они соотносятся с другими смертными грехами и разрушают единение Бога и человека, сотворенное через любовь: *любоудѣвание же і въсѣка нечистота въ вѣсть да не именуѣтъ с* (Клоцов сборник 2а32); *отъ срѣца члвчкѣ помышлениѣ исходѣтъ. прѣлюбоудѣаниѣ любоудѣаниѣ. оубиства* (Мариинское евангелие Мк 7.21). В текстах речь идет о разных типах нерегламентированных половых связей: связь вне освященного Богом супружества: *изидохъ къ неи ... въ влѣдѣннѣхъ погывѣль въпадохъ. и сътворивъ с нѣхъ влѣдъ ... оубивъ ихъ* (Супрасльский сборник 526.1); *аще которѣи причѣтъникъ влѣдъ сътворитъ. съ тоуждѣнъ женоѣ. ли съ дѣвицеѣхъ. ѣ лѣтъ да покаѣтъ* (Синайский евхологий 102b9); связь за деньги, проституция: *се постѣлахъ ихъ на влѣдъ. да проидѣтъ ихъ вѣси хоташтеи* (Супрасльский сборник 4.17); связь с животными, содомия: *аще которѣи причѣтъникъ. содомѣскы влѣдъ сътворитъ. і лѣтъ да покаѣтъ* (Синайский евхологий 102a21); возбуждение страсти и мысли о страсти: *гѣ ис хѣ бже нашъ ... съхрани аплы своѣхъ отъ влѣда. і отъ раждѣнниѣ влѣдѣна и отъ помышлениѣ влѣдѣна* (Синайский евхологий 37a10, 1).

И всё же христианская этика допускает телесную любовь — в том случае, когда она строго регламентирована и освящена церковным союзом между мужем и женой. Св. ап. Павел в Первом послании коринфянам пишет: «Но во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение, подобно и жена мужу. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (гл. 7.2, 3, 5).

2.5. *Языковые номинации плотской любви*

В древнеболгарских классических произведениях для называния этого вида плотских грехов имеется немало способов. Афиксальной деривацией образуются лексемы с корнем *-влѣд-*: существительные для вербализации греха — *влѣдъ*, *влѣждѣние*, *влѣдѣннѣство*, *съвлѣждѣние*; существительные, обозначающие совершающего грех, — *влѣдѣнникъ*, *влѣдѣница*, субстантивированное причастие *съвлѣдивъ*, субстантиви-

рованное прилагательное *вљдѣньъ*; прилагательные — *вљдѣньъ*, *вљдѣннѣскѣ*, глаголы, обозначающие действие — *вљдѣти*, *прѣвљдѣти* и наречие *вљдѣно*. Имеется и специализированная лексема для обозначения публичного дома: *вљдѣлище*, именно там работает св. Юлиана, и это служит ей наказанием за ее преданность христианскому Богу.

Средствами лексикально-синтаксической номинации образуются сочетания: *вљдѣ творити*, *вљдѣ дѣлати*, *любѣ творити*, *любѣ сътворити*, *любѣ дѣлати*, со значением ‘блудствам, развратнича’; а также и сочетания *прѣлюбѣ дѣлати*, *прѣлюбѣ творити*, *прѣлюбѣ сътворити* в значении ‘прелюбодействам, изневерявам’. Путем композиции оформляются сложные слова: *люводѣ*, *люводѣица*, *люводѣица*, *люводѣиание*, *люводѣиство*, *прѣлюбодѣи* сущ. и прил., *прѣлюбѣ*, *прѣлюбодѣиеньъ*, *прѣлюбодѣиство*, *прѣлюбодѣиственьъ*, *прѣлюбодѣиание*, *прѣлюбодѣлати* (см. Мичева 2017). К этому словообразовательному богатству можем добавить еще две композиты с корнем -люб-. Лексема *вљдѣлюбѣи* засвидетельствована в Синайском евхологии в значении ‘любовь к разврату, похотливость’. А в Супрасльском сборнике плотскую страсть в человеке вызывает вселившийся в него *плѣтълюбѣиеньъ вѣсѣ*.

Кроме лексем с корнем *люб-*, семантический процесс переосмысления идет и в репрезентантах других корней. У глагола *прилѣплѣти* с (субстантивированное причастие *прилѣплѣи* с) и прилагательного *прилѣплѣньъ* обнаруживается значение ‘совершивший половой акт’: *прилѣплѣи с любовдѣици ѣдино тѣло естъ* (Енинский апостол 269–10). У существительных *желѣние* и *хотѣние* имеется значение ‘похоть’: и *оулюганинѣ повѣлѣ поставити на вљдѣлищи... и тако отъ желѣния къ июлианинѣ тѣчадѣхъ народи вѣси* (Супрасльский сборник 3.7). У субстантивированного причастия от глагола *хотѣти* зафиксирована семантика ‘тот, кто желает вступить в половую связь’: *се постѣлахъ ѣж на вљдѣ да прѣидѣтъ вѣси хотѣтии* (Супрасльский сборник 4.17). В Супрасльском сборнике однократно употребляется существительное *хотѣ*, которое толкуется как ‘сладострастие’ или ‘любовник’.

Для обозначения плотских прегрешений, хотя они и маркированы отрицательно, используется значительное количество однокоренных и двухкоренных слов и сочетаний. В старобългарском языке насчитывается 14 лексем с корнем -вљд-, 8 лексем с *люводѣи* и 8 с *прѣлюбодѣи*, восемь сочетаний, два композита, два новых значения *желѣние* и *хотѣние*, новое значение *прилѣплѣти* с, новая лексема *хотѣ* (Старобългарски речник 1999, 2009). В Словарь церковнославянского языка включены 25 лексем с корнем -блуд- и 27 двухкоренных с -*люבודѣи*- (Бончев 2002, 2012).

Подобный тип словообразования можно объяснить господствующей в христианстве идеей об исключительной важности грехов как антиценности, их надо распознавать и избегать. В данном случае мы видим подтверждение того, что отрицательные концепты, как, например, те, что соотносятся с *нечистым* и *недобрым*, реализуются в языке большим количеством единиц (Мичева-Пейчева 2013).

Тот факт, что в современном языке используются лишь *блудство* и *прелюбодаяние*, причем преимущественно как юридические термины, доказывает изменения в ценностных ориентирах болгар. Сегодня телесная любовь не считается нарушением нормы. Оставшиеся наследники староболгарских лексем с *-вжд-*, *лювѡдѣи-* и *прѣлювѡдѣи-* являются маркированными как устаревшие или литературные слова (РБЕ 1977: 668–669, РБЕ 1995: 817, РСБКЕ 1957: 782).

2.6. Греческие соответствия

Анализ греческих соответствий языковых репрезентантов телесной любви показывает, что все сложные слова и шесть сочетаний — *лювгы творити*, *лювгы сътворити*, *лювгы дѣяти*, *прѣлювгы дѣяти*, *прѣлювгы творити*, *прѣлювгы сътворити* — указывают на греческий корень *μοιχ-*. Следовательно, они не зависят от греческого оригинала, в котором нет ни композиции, ни сочетаний. Исключение из этого составляют существительные *лювѡдѣица* с греческим соответствием *λόβρη* и *лювѡдѣиание*, соответствующее греческим словам *πορνεία*, *κοίτη*, которые тоже не являются сложными словами. Единственной калькой с греческого в изучаемой нами лексике эта коллокация слово *прѣлювѡдѣино* / *лювѡдѣино* со значением ‘причина любодаяния’.

3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Аксиологический подход к семантическим и языковым реализациям любви в произведениях древнеболгарского периода показывает, что божественная любовь, осмысляемая как любовь Бога и к Богу, является высшей ценностью, связующей нитью между сакральным бытием Бога и профанным бытием человека. Человеческое любование как своеобразное следование модели жертвы Иисуса также занимает исключительное место в системе ценностей средневековых болгар. В то же время телесная любовь отрицается и считается антиценностью, которая допускается лишь между супругами с целью продолжения рода. Эти выводы

основываются на семантическом и контекстном анализе употребления соответствующей лексики, а также на лингвистическом анализе словообразовательных процессов и на соотнесении староболгарских лексем со значением «любовь» с греческими.

ЛИТЕРАТУРА

- Бартмински 2014 — *Бартмински Й.* Седем ключови понятия на когнитивната лингвистика // Български фолклор. № 4. 2014. С. 399–407.
- Витгенштейн 1994 — *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.
- Воркачев 2013 — *Воркачев С. Г.* Studia selecta: избранные работы по теории лингвокультурного концепта. Волгоград: Парадигма, 2013.
- Маслова 2001 — *Маслова В.* Лингвокультурология. М.: Издательский центр «Академия», 2001.
- Микова 2018 — *Микова Л.* Езиковата картина на любовта в старобългарския и чешкия език // Съоставително езикознание. София, 2018. № 1. С. 43–54.
- Михайлова 2003 — *Михайлова Н.* Любовта е лудост (езиковата картина на любовта в българския език) // Българска реч. София, 2003. № 3. С. 40–42.
- Михайлова-Сталянова, Генов-Пухлева 2005 — *Михайлова-Сталянова Н., Ил. Генов-Пухлева.* Езиковата картина на любовта в българския и полския език // Как с думи се правят светове. София: УИ «Св. Кл. Охридски». София, 2005. С. 322–328.
- Мичева 2015 — *Мичева В.* Картината на света в езика на новобългарските дамски. София: ДюМира, 2015.
- Мичева 2016 — *Мичева В.* Свет и тъма, свое и чужое в християнската парадигма. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic publishing, 2016.
- Мичева 2017 — *Мичева В.* Любовта и смъртта в старобългарските класически произведения // Българска реч. София, 2017. Кн. 1. С. 82–89.
- Мичева-Пейчева 2013 — *Мичева-Пейчева К.* Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София, Издателство «Валентин Траянов», 2013.
- Мичева-Пейчева 2016 — *Мичева-Пейчева К.* Сакрална чистота и профанна нечистота. Saarbrücken, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016.
- Мичева-Пейчева 2017 — *Мичева-Пейчева К.* Етнокултурната бинарност в средновековната българска литература. София: ДюМира, 2017.
- Първанов 2017 — *Първанов К.* Глаголи със значение ‘обичам’ в исторически и съвременен план // Български език и литература. Год. 59. София, 2017. № 1. С. 28–39.

- РБЕ 1977, 1995 — Речник на българския език. Т. 1. София: Издателство на БАН; Т. 8. София: АИ «Проф. М. Дринов», 1977, 1995.
- Риккерт 1914 — *Риккерт Г.* О системе ценностей. СПб., М.: Логос., 1914.
- РСБКЕ 1957 — Речник на съвременния български книжовен език. Т. 2. София: Издателство на БАН, 1957.
- Седакова 2018 — *Седакова И.* Концепт «любовь» в этнолингвистическом освещении (на болгарском и инославянском материале) // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018. Доклады российской делегации. М.: Институт славяноведения, РАН, 2018. С. 472–489.
- Серебренникова 2011 — *Серебренникова Е. Ф.* Аспекты аксиологического лингвистического анализа // Лингвистика и аксиология. М.: Тезаурус, 2011. С. 7–26.
- Старобългарски речник 1999, 2009 — Старобългарски речник. Т. I, Т. II. София: Издателство «Валентин Траянов», 1999, 2009.
- Старославянский словарь 1999 — Старославянский словарь. М.: Русский язык, 1999.
- Филкова 2004 — *Филкова П.* Диахронический аспект лингвокультурологии // VIII Международный симпозиум МАПРЯЛ 2002. Теоретические и методические проблемы русского языка как иностранного в начале XXI века (В. Тырново, 4–7 апр. 2002). Велико Тырново: Фабер, 2004. С. 32–40.
- Цибранска-Костова 2011 — *Цибранска-Костова М.* Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII в. (езиково-текстологични и културологични аспекти). София: Издателство «Валентин Траянов», 2011.

Kalina Micheva-Peycheva (Sofia)

Axiological aspects of the concept “Love”

Abstract: The paper examines the semantic realizations and verbalizations of the concept “Love” in the history of Bulgarian language. The linguistic facts of old Bulgarian manuscripts from IX–XI c. are used. The system of words and phrases that present concept “Love” and its distribution in different cultural contexts are analyzed in a relation with Christian ideas of Middle Ages.

The analysis of the axiological characteristics of the concept *love* is related mostly to the three of the directions in the modern anthropological linguistics — the schools of S. Vorkachov, E. Serebrennikova and J. Bartminsky. According to H. Rikkert, representative of the neo-Kantian philosophy school, the triad of values, concerning the personality, contains moral, religious values and values of the personal life, amongst which on the first place

is the love (Rikkert 1914). However, our research of the medieval Bulgarian literature shows that the love is religious and also personal value at one and the same time and this peculiarity in the structure of the concept *love* is culturally motivated.

In the old Bulgarian classic papers the love is super value, because it is also interpreted as a love of God and to God. High position in the system of values of the Christians is reserved for the human love, which has received a religious meaning, i.e. the love to the fellow-man not as a relative, but as a spiritually close brother: *възлюбиши ближнаго своего яко ѿ самъ с* Savina book Mt. 22.39. The language representants from the root -люб- are: nouns for naming the feeling — *любы, любление, възлюбление, прилюбление*; noun for naming of the one, who loves — *любеникъ*, as well as the nominalized participle *люби*; nouns for nomination of the one, who is being loved — *възлюбеникъ*, as well as the nominalized adjective *възлюбленъ*; adjectives for naming the qualities ‘loved’ and ‘loving’ — *любенъ, любивъ, любевенъ, любъ, любимъ, възлюбленъ* and verbs for naming the action — *любити, възлюбити, облюбити, прилюбати*, as well as the mutual action: *любити с, възлюбити с*. To these can be added also some of the realizations of *прильпнѣти, прильплати с, хотѣти, желати*.

In the medieval system of values the spiritual love (*любъ*) and the fleshly love (*плътская любъ*) take a different place. The carnal love and its negative appearances — fornication, lechery, adultery, are rejected in the Christian paradigm. About the fleshly adulteries, though they are negatively marked, exist many single-root and double-root words and phrases. In the old Bulgarian language can be found 14 lexemes with a root -вльд-, 8 lexemes with *люводѣти* and 8 with *ръклюводѣти*, eight word phrases, another two composites, two new meanings of *желание и хотѣние*, a new meaning of *прильплати с*, a new lexeme *хотъ*. Such type of word forming can be explained with the prevailing attitude in the Christianity about the extremely importance of the sins as anti-values, which have to be recognized and avoided.

The analysis of the Greek correspondents of the language representants of the concept *love* shows that the old Bulgarian lexemes translate several Greek and their semantic structure does not depend on the original Greek lexemes, further more- the old Bulgarian word phrases most often translate one Greek word and vice versa.

The axiological approach to the semantic and language realizations of the love in works of the old Bulgarian period shows that the Divine love, interpreted as a love of the God and to the God is the most supreme value

and a road between the sacral being of God and the profane being of the people. The love to people as particular following of the model of the sacrifice of Jesus also has an exclusively high position in the system of values of the Medieval Bulgarians. At the same time physical love is denied as anti-value and it is allowed only between spouses as a guarantee for continuing the family. These conclusions are based on semantic and contextual analysis of the uses as well as on a linguistic study of the word-forming processes and the relation to the Greek correspondents of the representants of the concept *love* in the old Bulgarian language.

Key words: history of Bulgarian language, Christianity, verbalizations of the concept “Love”.

Note on the author: Kalina Micheva-Peycheva, PhD, Assist. Prof., Member of the Department of Ethnolinguistics, Institute for Bulgarian Language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Science. Email: kalina.micheva@gmail.com.

(Перевод с болгарского И. Седаковой)

Йоанна Кирилова (София)

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ,
КОНЦЕПТУАЛИЗИРУЮЩИЕ ПОНЯТИЕ «ДУША»
КАК ЦЕННОСТЬ В БОЛГАРСКИХ ПАРЕМИЯХ
(В СОПОСТАВЛЕНИИ С ПОНЯТИЯМИ «УМ» И «СЕРДЦЕ»)¹

В последние годы концепт «душа» является предметом подробного лингвистического анализа в различных культурах, как часть группы концептов, вербализующих лица и предметы (например, «мать», «дом», «хлеб»), которые в коллективном сознании являются носителями ценностей. В болгарской когнитивной лингвистике проблема концептуализации «души» слабо разработана, при этом стоит упомянуть исследования У. Крайенборк-Дуковой «Представления славян о душе (по языковым данным)» (Дукова 1988) и А. Петровой «Языковая метафора и балканская картина мира» (Петрова 2003), в которых комментируется этимология лексемы репрезентанта, а также упоминаются старые представления о *телесной душе* и о *душе-духе*. Пусть и бегло, в статье «О концептах сердце / душа / ум во фразеологической семантике болгарского языка как отражения менталитета» Е. Недковой анализируются указанные концепты во фразеологии и очерчивается «приблизительная ценностная шкала, адекватно отражающая утвердившуюся систему моральных норм и оценок болгарина» (Недкова 2007).

Исходя из положения, что в основе языковой картины мира лежат ценности, чья иерархия и понимание отличаются в зависимости от языка и культуры, а также, что «исследование языковых картин мира различных коммуникативных общностей позволяет найти подобные и отличающиеся элементы, специфичные для концептуализации мира» (Небжеговска-Бартминска 2014: 421–422), польские этнолингвисты

¹ Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED–SW).

проводят широкий сопоставительный анализ, чьей целью является реконструкция семантического содержания определенных названий ценностей, среди которых есть и те, что связаны с концептом «душа». Результатом этих исследований являются два тома «Душа в глазах мира» (Maslovska 2016b) и «Мир сквозь глаза души» (Maslovska 2016a), а также проведенная в Польше в 2017 году конференция «Душа в аксиосфере — аксиосфера души». Исключительно широкий спектр подходов и теоретических установок и использованный эмпирический материал не только дают ответ на ряд вопросов, но и стимулируют развитие исследований. Как «душа», которая представлена в исследованиях лингвокультурологов как орган чувств (Стойкова 2016: 217–228), как энергия и субстанция (Zarart), как орган оценки и как объект оценки (Кабакова), как орган предчувствия и интуиции (Березович 2016: 179–194), концептуализируется в различных фрагментах болгарской языковой картины мира? Какие метафоры являются исконными и позволяют этому концепту найти свое объяснение и понимание в наивной картине мира болгарина?

Опираясь на постулат, что образ мира в сознании человека не является неизменяемой данностью, а развивается и дифференцируется вместе с развитием человеческого общества, которое порождает и этнокультурную специфику этого образа, в настоящем исследовании мы ставим задачу определить и проанализировать онтологические метафоры и метафорические модели для концепта «душа», отраженные в паремиологической сфере болгарской языковой картины мира. Это даст возможность систематизировать способы, с помощью которых этот сложный по своей природе феномен находит объяснение и интерпретируется в наивном сознании болгарина. Более того, основываясь на уже реализованных исследованиях образной составной части концептов «ум» (Кирилова 2017б) и «сердце» (Кирилова 2015), метафоризация когнитивной структуры, вербализованной с помощью лексемы «душа», дается в сопоставлении, наглядно показанном в таблице.

Материал для исследования почерпнут из следующих источников: «Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки», (БНПП 1983), «Българско народно творчество в дванадесет тома», т. XII (БНТ 1963) и «Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков» (Славейков 1972). В них собраны 79 паремий, вербализирующих исследуемый концепт и содержа-

щие лексему «душа» или ее дериваты. В сравнении с двумя другими концептами, представляющими внутренний мир человека, а именно концептами «ум» и «сердце», в болгарской паремиологической картине мира концепт «душа» характеризуется наименьшей семиотической плотностью или, говоря другими словами, самой низкой степенью актуальности: концепт «ум» представлен 530 паремиями, а концепт «сердце» — 169.

Сопоставление этих трех концептов предопределяет и мнение, что именно ум, душа и сердце являются квинтэссенцией внутреннего мира человека, получившего конкретную реализацию с помощью метафоры о так называемом *внутреннем человеке*. По мнению лингвоантропологов языковой образ внутреннего человека слабо осознается или не осознается носителями языка, так как представления, с помощью которых он сформирован, существуют прежде всего как содержательная форма языковых и речевых единиц. Они воспринимаются как обычные, стереотипные, конвенциональные способы репрезентации реальности, так как относятся к области действия бессознательной социальной психологии (Постовалова 1998: 22).

Проблемой внутреннего человека занимается ряд исследователей (Урысон 1995; Пименова 1999; Шмелев 2002 и др.). Они разделяют органы, связанные с внутренним, духовным миром человека, на материальные, реально существующие, которым наивное сознание приписывает дополнительные функции, связанные с психикой человека (напр. голова — мышление; сердце — эмоции (Карагьозова 2004; Кирилова 2015)) и квазиорганы, нематериальные, воображаемые органы психики (ум, душа), которые в наивных представлениях имеют характеристики, приравнивающие их к материальным, — размер, объем, вес, ощущение и др. (Кирилова 2012). Эти органы взаимодействуют между собой и организованы в своеобразную иерархическую систему, имеющую этнокультурную специфику. Органы (материальные и воображаемые), формирующие внутренний мир человека, могут получать и антропоморфные характеристики и выступать в роли человеческих существ, которые в наивном сознании могут реализовывать разнообразные отношения как с человеком, в котором «живут», так и с другими человеческими существами, обитающими в том же пространстве. В лингвокультурологии эта категория называется, помимо термина *внутренний человек* (Пименова 1999), и другими терминами, например, *обитатель внутренней вселенной* (Одинцова 2002).

Метафорическое представление ума, сердца и души как «жителей, которые обитают в теле-доме», мы находим, например, в болгарском учебнике по естественной истории 1882 года: «Душа находится в нашем теле, в нем — ее постоянное место обитания. Душа отделяется от тела, покидает свой дом только после смерти, но сама она не умирает» (Мирский 1882: 64).

Основным средством концептуализации одной или другой области действительности в терминах, которые относятся к понятийным структурам, изначально основывающимся на опыте, полученном в других областях, является *метафора* (Кобозева 2002: 3). Она, прежде всего, — способ объяснения одного предмета с помощью терминов другого, при этом «основной ее функцией является обеспечение понимания» (Лакофф 2004: 62). В когнитивной лингвистике под термином *когнитивная метафора* понимают такой языковой образ, который относит чувственно воспринимаемые признаки к абстракциям, недоступным прямому наблюдению. Когнитивная метафора строится по *когнитивным моделям* — стереотипным образам, с помощью которых организуется человеческий опыт и отношение к нему. «Значение слова может быть представлено в виде когнитивной модели, с помощью которой фиксируются прототипичные знания о действительности и в которой содержится основная информация об одном или другом концепте» (Пименова 2013: 32). Когнитивные метафоры являются «подходящим материалом для суждений, связанных с национальным менталитетом» (Легурска 2000: 4).

В ряде моих исследований эти теоретические установки применяются к классификации, предложенной Дж. Лакоффом и М. Джонсоном в книге «Метафоры, которыми живем», согласно которой метафоры делятся на: *структурные* — это случаи, в которых один концепт метафорически структурирован в терминах другого; *ориентационные* — многие из них связаны с ориентацией в пространстве; *онтологические* — основа для них формируется на опыте при взаимодействии с материальными объектами. Последние, в свою очередь, делятся на относящиеся к: а) *сущности и субстанции*; б) *вместилищу* (сами субстанции также могут быть рассмотрены как вместилище); в) *человеку* (персонификация является одной из самых очевидных онтологических метафор) (Лакофф, Джонсон 2004:44).

Это дает возможность реконструировать наивное мировосприятие болгарина и, конкретнее, его внутреннего мира.

А. СУЩНОСТЬ И СУБСТАНЦИЯ

1. Душа — сущность

Человеческий опыт, накопленный во взаимодействии с различными материальными объектами, лежит в основе формирования онтологических метафор. Основная разновидность этого типа когнитивной метафоры регистрирует случаи, при которых абстрактное понятие (каким и является *душа*) получает объяснение в наивном человеческом сознании с помощью свойств какой-либо сущности или субстанции. В толковом словаре болгарского языка у слова «субстанция» фиксируются следующие значения: 1. Сущность, первооснова всех предметов и явлений; 2. Материя, вещество (БТР 2007).

В болгарских паремиях, представляющих исследуемый концепт, душа видится как первооснова, которая изначально присутствует у каждого человека — *И аз душа нося* — и которая ставит людей в равноправную позицию относительно друг друга: *Твойта душа не е от злато, и тя ѝ като мойта*. Поэтому ряд паремий регистрирует выравнивание прямого денотата *душа* косвенным денотатом *человек* (синекдоха): *Жива диха (душа) няма; Девет души (овчери) с една лъжица ели и пак вълкът не видели; Деветдесет и девет дена в мед вряла, ако би вряла сто дена, по сто души на ден се избиваха за нея*.

Душа — это сущность, которая дает гарантию жизни, отсюда так велика ее ценность и аксиологическая сущность. Остаться без души означает конец человеческой жизни: *Раздумвай болния, доде му душата излезе; Ще го стисна, ще му извадя душата; Раздели се с душата си; От душа се отделям; Със зъби държа (държи) душата си*. Душа — это суть жизни, дарение души равносильно дарению жизни: *давам душа някому* (в значение ‘сживявам, одушевям’).

Традиционно душа понимается болгарами как их скрытая, истинная сущность, сохраняющая сокровенные желания: *Не е по душата му; Душата ми го иска; За своя душа сърце се слуша; Душа душа познава, а сърце ѝ вест дава*. В подобной роли выступают и две другие ипостаси человека — *ум* и *сердце*: *Сяка глава свой ум носи; Тегли ме сърцето натам*.

2. Душа — субстанции

Метафора «душа — это какая-либо/ определенная субстанция» реализуется в болгарских паремиях с помощью когнитивной модели «ко-

личество субстанции». И хотя здесь не может быть применена количественная оценка, например, много души, мало души, что характерно для той же самой метафоры касательно концепта «ум» — много ума, мало ума, все-таки модель «количество субстанции» релевантна и реализуется во фразеологизмах: от всей души (*от все душа; от всичката си душа*). Уменьшенное количество души-субстанции регистрируется в паремиях как ситуация опасная, как уменьшение жизненности ее обладателя: *Дойде с половин душа; Почти без душа; Не е останала душа в него*. Употребление наречия «почти» в зарегистрированном в словарях значении «почти что, с небольшими отличиями, приблизительно, более-менее» (БТР 2007), как и отсутствие артикля при употреблении лексемы репрезентанта во второй паремии указывают на когнитивную модель «часть целого».

В отличие от паремий об уме, где болгарин видит различные возможности «измерения количества ума»: как тяжести: *Драм ум от ока мозък по много струва*; как объема: *Една сакуля (чувал) ум има*; как стоимости: *Нямаш ум за пет пари*; как сравнение — в сопоставлении с различными предметами и животными: *Глава като крина, а мозък къкрина; Колку за една кокошка ум нема*), в паремиях о душе данная когнитивная модель менее развита. Как мы отмечали выше, можно выделить только модели «почти без» и «половина целого». Что касается концепта «сердце», для него эта когнитивная модель нерелевантна (Кирилова 2015). Количественная метафора существует, но она применима к метафоре «сердце — предмет», которая принадлежит к группе структурных метафор по классификации Джонсона и Лакоффа, а не к метафоре «сердце — субстанция».

Когнитивная модель «местоположение» определяет восприятие души в паремиологическом фрагменте картины мира как находящейся в теле человека: *Доде пъка в мене душа, няма да се оставя. Не е останала душа в него; Излезе ми душата; Дет ще ти излезе думъ, по-убъу душиетъ-ти дъ излезе; Доде дойде на болеринът кефът, на сиромакът душата излиза; Душата излязва, табията остава; Душа излязва, търса остава; Душе излазе, инат не излазе; Раздумвай болния, доде му душата излезе; Ще го стисна, ще му извадя душата; Изважда ми душата (за нещо); Вади ми душата с памук*. Та же когнитивная модель лежит в основе сложной лексемы «душегуб», помещенной в словаре Н. Герова с объяснением «Так называют кое-где Св. Архангела Михаила, который забирал души людей» (Геров 1975–1978 I: 381). В современных толко-

вых словарях религиозный компонент уже отсутствует («Человек, который мучает кого-то, вынимает из него душу»), но все еще сохраняет когнитивную модель «местоположение человеческой души — внутри тела человека».

В грамматическом отношении эта когнитивная модель реализуется благодаря предлогу «в» и результативно-экскурсивных глаголов *изляза, излизам; изваждам*, реализующих идею выведения из конкретной области. Такое действие характеризуется наличием семантического признака «достижение результата» и оно нейтрально относительно признака интенсивности. Для глаголов с результативно-экскурсивным способом действия важен семантический признак пространственной координации. «Действие, выраженное им, является центробежным, поэтому объект и субъект направлены вовне от охвата действия — с помощью самого действия» (Иванова 1974: 66).

В наивной картине мира болгарина душа метафорически воспринимается как квазиорган, находящийся внутри человеческого тела. В отличие от ума как органа, чье нормальное местоположение точно определено (в голове) и сердце (в середине человеческого тела), душа, согласно паремиям, не имеет точного места, но ситуативно появляется на границах человеческого тела — под носом, за зубами, под ногтями — и это является знаком опасной, кризисной ситуации, угрожающей жизни человека: *Душата му под носа; Душата му седи в зъбите; Душа са под некет затира. Със зъби държа (държи) душата си.*

В отличие от паремий об уме, здесь отсутствует когнитивная модель, реализующая оппозицию «порядок — беспорядок».

В отобранных паремиях, содержащих лексему-репрезентант «душа», регистрируется и когнитивная модель «отсутствие», обогащающая метафору «душа-сущность»: *Двама без душа, трети без глава; Кога останат двама без душа, третий остая без глава.* Паремии, вербализующие эту модель, обозначают «отсутствие души» как отсутствие человечности.

Сердце в паремиях также концептуализируется с помощью модели «нехватка», но относится к метафоре «сердце — предмет», а не к «сердцу — субстанции». Соотношение (отсылка к номинации) также принадлежит к группе онтологических метафор, представляющих «душу как сущность».

Когнитивная модель «душа — это сущность, которая может иметь различные аспекты рассмотрения», реализуется, когда к ключевому

слову, представляющему концепт, присоединяются разнообразные определения. Так, этой сущности может быть приписана определенная ценность, она может быть аксиологически квалифицирована в соответствии с нравственными нормами, принятыми в обществе. В паремиях к душе относятся следующие характеристики, выраженные согласованными определениями: своя, простая, божья, мерзкая, грешная, хорошая, проклятая, заячья, живая, мертвая, козлиная, яркая, кошачья, милая (*Той е с господюва душица; От мръзава душа излава; Тако ми грешната душа; Човек с добра душа; Тако ми мила душа с него не прала; Клета му душа, проклета, кой либи две моми*) или с помощью имен существительных в роли несогласованного определения: кулак (*Юмрук душа*). Если статистически сопоставить в процентном соотношении число паремий, представляющих конкретный концепт, с количеством регистрируемых определений, примыкающих к определяемой лексеме, можно заметить наличие большего процента характеристик концепта «душа», нежели концепта «ум» (Кирилова 2017б). Возможное объяснение этого факта состоит в том, что для болгарина характер человека находится в прямой зависимости от качеств, приписываемых его душе, в то время как ум скорее связан с типом реакции в конкретной ситуации, с ведущим для концепта «ум» признаком — «способностью думать».

Итак, лексема «душа» включается в атрибутивные синтагмы, при которых определяющим словом является чаще всего имя прилагательное, носящее положительную (простая, божья, хорошая, сильная, милая, кошачья) или отрицательную (грешная, проклятая, заячья, мертвая) оценку, при этом сам концепт становится положительной или отрицательной ценностью. Создается впечатление, что преобладают случаи, которые подчеркивают такое ценное качество души, как ее выносливость, ее способность уцелеть в тяжелых житейских обстоятельствах: *мачкина душа, коча душа, яка душа, юмрук душа*; или ее доброту или незлобивость: *проста душица, господюва душица, добра душа, мила душа*. Паремии выводят постулат, заимствованный из библейских текстов, что человек своим поведением, своими поступками ответственен за сохранение ее изначальной «чистоты»: *Който слуша, спасена му душа*.

Стоит отметить, что картина, очерченная паремиями об уме, заметно отличается — за исключением синтагмы *свой ум*, все остальные имеют отрицательные коннотации (сумасшедший, женский, этот, свой, чужой, его, плохой, «букетный»). Положительная характеристика единственная и имеет оппозиционный коррелят — *чужой ум* (Кирилова 2017б).

В отобранных паремиях как и об уме, так и о душе, связанных в наивном сознании с функциями квазиоргана анатомии человека, не регистрируется определение «человеческий», в то время как оно присутствует в паремиях о реальном анатомическом органе — сердце (*Човешкото сърце е по-яко от камък*).

Когнитивная модель «душа — жидкость», столь характерная для концепта «ум», отсутствует в отобранных паремиях о душе. Она неактуальна и для концепта «сердце», где этот человеческий орган видится болгариним как вместилище, в котором хранятся эмоции, которые концептуализируются, в свою очередь, как жидкости: *Со устата мед и масло леит, в сърцето пелин и отрова* (Кирилова 2017б).

Б. ВМЕСТИЛИЩЕ

Отнологическая когнитивная метафора «душа-вместилище (ср. *От дън душа*) в сознании болгарина реализуется с помощью когнитивной модели «пустое/полное вместилище». Она является активным средством визуализации этого абстрактного концепта только в одной из паремий: *Пълна ми е душата*. Здесь подлежащее выступает в семантической роли локатива. При этом в паремиях, вербализирующих концепт «ум», эта метафора — среди наиболее частотных. В них подлежащее выступает в разнообразных семантических ролях, а именно как: 1. агенс, 2. каузатор: *Виното и умнио изумява*; 3. пациенс: *Отваря ми се умът за нещо*; 4. локатив: *Умът ми не го побира*.

В паремиологическом фрагменте картины мира характер человека находится в прямой зависимости от объема «сердца-вместилища» (*Той е с плитко сърце*), а по собранным паремиям о концепте «душа» эта когнитивная метафорическая модель нерелевантна. Правда, в современных словарях уже фиксируется фразеологизм «широкая душа», но только это показывает, что концепт «душа», подобный другим двум ключевым концептам, относящимся к внутреннему миру человека, принадлежит к категории развивающихся концептов по теории М.В. Пименовой (Пименова 2013). По мнению автора, развивающиеся концепты употребляются активно в национальной концептосфере, пополняя свою структуру новыми признаками, и мы бы здесь добавили — и новыми когнитивными метафорами или новыми моделями, которые обогащают уже существующие (Кирилова 2017б). В этом отношении исключительно интересны диахронические сопоставления, регистрирующие состояние образной составляющей данного концепта в различных временных срезах его развития.

В. ЧЕЛОВЕК

Третий вид онтологической метафоры по классификации Джонсона и Лакоффа — метафора «душа-человек». Душа в наивной картине мира болгарина имеет и антропоморфные характеристики, душа получает качества и поведение человека, поставлена в отношения с другими человеческими существами, населяющими то же «тело-дом».

Метафора «душа-человек» реализуется в провербиальном фрагменте картины мира болгарина с помощью следующих метафорических моделей:

▶ «душа-ребенок»: *Душата му мирише на мляко*. Реализуемая в данной паремии метафорическая модель имеет положительные коннотации, порождаемые признаками «чистота, непорочность, праведность», связывающие таким образом концепт «душа» с метаконцептом «возраст».

С этим метаконцептом связана и паремия *Душата ми мирише на плесен*, с помощью которой выводится когнитивная модель «душа-старик», соотносимая с метафорой «душа-человек». Он, со своей стороны, имеет отрицательные коннотации. Эти две модели позволяют вывести аксиологический признак «возрастная характеристика», относящийся к концепту «душа».

- ▶ «душа-грешник»: *От мръзава душа излава; Душата му вони на бъчва; Тако ми грешната душа;*
- ▶ «душа-проситель»: *Душата ми го иска; За своя душа сърце се слуша;*
- ▶ «душа-советник»: *Душа душа познава, а сърце ѝ вест дава;*
- ▶ «душа-праведный христианин»: *Който слуша, спасена му душа;*
- ▶ «душа-страдалец»: *Душата ме боли;*
- ▶ «душа-альтруист»: *Човек с добра душа;*
- ▶ «душа-мертвец»: *Той е с мъртва душа*. Эта метафорическая модель отсутствует в провербиальных метафорах «ум-человек» и «сердце-человек».

В сопоставлении выведенных метафорических моделей, относящихся к когнитивной метафоре «душа-человек», с метафорическими моделями, выстраивающими когнитивные метафоры «ум-человек» и «сердце-человек», нельзя не заметить, что активные социальные и поведенческие роли в метафоре «душа-человек» отсутствуют. Пассивные функции души достигают своей кульминации в метафорической моде-

ли «душа-мертвец»: *Той е с мъртва душа*. Подобная метафорическая модель не фиксируется в провербиальных метафорах «ум-человек» и «сердце-человек».

Традиционно для болгарина характерно понимание, что ум отвечает за благополучие человека, за отношение других людей к нему, за место и роль индивида в социуме. Это понимание роли ума в социальной жизни человека подтверждается и данными, полученными при выведении когнитивных моделей в метафоре «ум-человек». Ум, представляемый с помощью метафоры внутреннего человека, концептуализируется в паремиях с помощью когнитивных моделей: руководитель, хозяин, царь, манипулятор, больной, эгоист, безумец, товарищ, советник, сожитель, слуга, помощник (Кирилова 2017б). Большая часть лексем, с помощью которых эти модели вербализуются, имеют общие семы «воля» и «активность» и отсылают к когнитивному признаку «ум — это субъект, наделенный собственной волей». Для сравнения «сердце-человек» в паремиях реализуется с помощью следующих когнитивных моделей: трус, страдалец, больной, эгоист, эпикуреец, товарищ, любимый, жертва, посредник, праведник, герой (Кирилова 2016). Семы, которые объединяют значения большей части лексем, с помощью которых эти модели вербализуются, это «эмоция» и «пассивность». Так, после совершенной дифференциации функций этих двух ипостасей человеческого, видимых с помощью метафоры внутреннего человека, сердцу в провербиальном фрагменте картины мира болгарин определил подчиненную, зависимую роль по отношению к уму.

«Душе-человеку» в болгарских пословицах и поговорках не приписаны этнические характеристики, какими наделены «ум» и «сердце», отсутствуют и особенности, связанные с географической обусловленностью (в отличие от концепта «ум»). Она метафорически представлена ролями мертвеца, альтруиста, страдальца, праведного христианина, советника, просителя, грешника, старика, ребенка. Так, в своих традиционных представлениях болгарин определил душе зависимое, подчиненное положение по отношению к двум другим обитателям человеческого тела-дома и самого человека. Жизненность и ее чистота видятся как следствие поведенческих и эмоциональных реакций ее обладателя.

Сопоставление когнитивных метафор и выстраивающих их метафорических моделей с учетом аксиологических характеристик, концептуализирующих ум, сердце и душу, представлено в таблице:

Метафоры	Модели	Сердце в паре- миях	Ум в паре- миях	Душа в паре- миях
<i>Сущность и субстанция</i>	Приближает человека к Богу	—	—	+
	Отличает человека от животного	—	+	+
	Количество субстанции	—	+	+
	Целостность	—	+	+
	Отсутствие	—	+	+
	Его отсутствие — это болезнь	—	+	—
	Его отсутствие — это заразная болезнь	—	+	—
	Порядок / беспорядок	—	+	—
	Местоположение:	—	+	+
	♦ в теле	—	+	+
	♦ в голове	—	+	—
	Измерение количества	—	+	+
	♦ вес	—	+	—
	♦ объем	—	+	—
	♦ цена	+	+	—
	♦ сравнение с другими предметами и животными	+	+	—
	♦ половина	—	—	+
♦ почти без	—	—	+	
Соотношение (отсылка к номинации)	+	+	+	
Есть различные аспекты рассмотрения:	+	+	+	

	♦ положительная коннотация	+	+	+
	♦ отрицательная коннотация	—	+	+
<i>Вместилище</i>		+	+	+
	Полное / пустое вместилище	+	+	+
	Объем	+	+	—
<i>Жидкость</i>		—	+	—
	Чистота / мутность	—	+	—
	Наличие / отсутствие	—	+	—
<i>Человек</i>		+	+	+
<i>Возрастные особенности</i>	♦ старость	+	—	+
	♦ детство	—	—	+
<i>Пол</i>	♦ женщина	+	—	+
	♦ мужчина	—	—	+
<i>Социальные роли</i>	♦ руководитель	+	+	—
	♦ хозяин	—	+	—
	♦ царь	—	+	—
	♦ воин	+	—	—
	♦ товарищ	+	+	—
	♦ советник	+	+	+
	♦ сожитель	—	+	+
	♦ любимый	+	—	—
	♦ слуга	—	+	—
	♦ жертва	+	—	+
	♦ помощник	+	+	—
	♦ вестник	+	+	—

<i>Качества личности и характера</i>	• праведный христианин	+	—	+
	• скептик	—	—	—
	• трус	+	—	—
	• манипулятор	—	+	—
	• страдающий	+	—	+
	• эгоист	+	+	—
	• эпикуреец	+	—	—
	• альтруист	+	—	+
	• безумец	—	+	—
	• грешник	—	—	+
	• просящий	—	—	+
<i>Этническая принадлежность</i>	• болгарин	+	+	—
<i>Географическая обусловленность</i>		—	+	—
<i>Витальные свойства</i>	• может покидать тело	+	+	+
	• больной	+	+	+
	• неживой	—	—	+

ЛИТЕРАТУРА

- БНПП 1983 — Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки. Т. VII. София: Изд. Български писател, 1983.
- БНТ 1963 — Българско народно творчество в дванадесет тома. София: Изд. Български писател, 1963.
- БТР 2007 — Български тълковен речник. Авторски колектив. 4 изд., допълнено и преработено от Д. Попов. София: Изд. «Наука и изкуство», 2007.
- Березович 2016 — *Березович Е.* Душа и сердце как органы «шестого чувства» (на материале русского языка) // *Dusza w oczach swiata.* Warszawa, ISPAN. S. 179–194.

- Геров 1975–1978 — *Геров Н.* Речник на българския език. Т. I–V. София: Изд. Български писател, 1975–1978.
- Дукова 1988 — *Дукова У.* Представите на славяните за душата (по езикови данни) // Славистичен сборник. София, 1988. С. 214–224.
- Иванова 1974 — *Иванова К.* Начини на глаголното действие в съвременния български език. София: Издателство на БАН, 1974.
- Кабакова (в печати) — *Кабакова Г.* Душа как орган оценки и оценка души // *Dusza w aksjosferze — aksjosfera duszy. Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* (в печати).
- Карагьозова 2004 — *Карагьозова Сн.* Емоции и манталитет (Върху материал от български и полски фразеологизми за емоции) // *Език и манталитет.* Военно издателство. София, 2004. С. 45–67.
- Кирилова 2012 — *Кирилова Й.* Структурни и ориентационни метафори за *ума* в Тихонравовия дамаскин // *Български език*, 2012. № 2. С. 59–66.
- Кирилова 2015 — *Кирилова Й.* Концептът *сърце* според българската паремиология // *Електронно списание «Дзяло»*. 2015. № 5 (http://www.abcdar.com/magazine/V/Kirilova_1314-9067_V.pdf).
- Кирилова 2016 — *Кирилова Й.* Антропоморфизмът на *ума* в българските пословици и поговорки // *Българска реч*. 2016. № 1. С. 73–82.
- Кирилова 2017a — *Кирилова Й.* Концепт и езикова картина на света // *Български език*. 2017. № 1. С. 67–80.
- Кирилова 2017b — *Кирилова Й.* Представата за *ума* в българската езикова картина за света. София: Изд. ДиоМира, 2017.
- Кобозева 2002 — *Кобозева И. М.* К формальной репрезентации метафор в рамках когнитивного подхода. <www.dialog-21.ru/archive_article.asp?param=7339&y=2002&vol=6077>.
- Легурска 2000 — *Легурска П.* Изучаване на националния манталитет върху езиков материал // *Чуждоезиково обучение*. 2000. № 3. С. 3–9.
- Лакофф и Джонсон 2004 — *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафори, которыми мы живем. Москва: УРСС, 2004.
- Мирский 1882 — *Мирский Кр.* Научно сборниче за учене в четвърто отделение от народните основни училища. Пловдив: Изд. Хр. Г. Данов, 1882.
- Небжеговска-Бартминска 2014 — *Небжеговска-Бартминска С.* Люблинската когнитивна етнолингвистика: от диалектологията и фолклористиката до межкултурната семантика // *Български фолклор*. 2014. № 4. С. 421–422.
- Недкова 2007 — *Недкова Е.* За концептите *сърце / душа / ум* във фразеологичната семантика на българския език като отражение на националната ни менталност // *В огледалния свят на езика и културата*. Русе: Лени Ан. С. 180–189.
- Одинцова 2002 — *Одинцова М. П.* «Обитатели духовной вселенной» в русской языковой картине мира // *Филологический ежегодник*. 2002. № 4. С. 17–23.

- Петрова 2003 — *Петрова А.* Езиковата метафора и балканската картина на света. В. Търново: УИ «Св. св. Кирил и Методий», 2003.
- Пименова 1999 — *Пименова М. В.* Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово: Кузбассвузиздат; Landau: Verlag Empirische Pedagogik, 1999. (Сер. «Этногерменевтика и этнориторика». Вып. 5. Издатели сер.: Х. Бартель, Е.А. Пименов).
- Пименова 2013 — *Пименова М. В.* Типы концептов и этапы концептуального анализа // Вестник КемГУ. 2013. II. № 2. С. 127–131.
- Постовалова 1998 — *Постовалова К.* Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М.: Наука, 1998. С. 8–70.
- Славейков 1972 — *Славейков П. Р.* Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков. София: Изд. «Български писател», 1972.
- Стойкова 2016 — *Стойкова Т.* Сердце и душа как органы чувств в славянской и балтийской языковых моделях эмоционального мира человека // *Dusza w oczach swiata*. Warszawa, ISPAN, 2016. S. 217–228.
- Урысон 1995 — *Урысон Е.В.* Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» // Вопросы языкознания. 1995. № 3. С. 3–16.
- Шмелев 2002 — *Шмелев А. Д.* Русский язык и внеязыковая действительность. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Maslowska 2016a — *Maslowska E., D. Pazio.* Swiat oczyma duszy. Warszawa, ISPAN, 2016.
- Maslowska 2016b — *Maslowska E., D. Pazio.* Dusza w oczach swiata. Warszawa, ISPAN, 2016.
- Zapart — *Zapart J.* Dusza jako energia i substancja. Porównanie praktyk hatha-jogi i surat śabd jogi // *Dusza w aksjosferze — aksjosfera duszy. Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* (в печати).

Yoanna Kirilova (Sofia).

**Ontological metaphors conceptualizing the *soul*
as a value in Bulgarian proverbs
(in comparison with the concepts *mind* and *heart*)**

Abstract: Based on the understanding that the structure of a concept consists of three main components: concept, image and part of meaning, the article draws attention to the imaginary element of the soul concept, the cognitive metaphors and patterns with which this complex phenomenon finds its explanation in the naive consciousness of the Bulgarian. Attention is focused

specifically on ontological metaphors. On the basis of the already realized studies of the imaginary component of the concepts *mind* and *heart*, the metaphorization of the cognitive structure verbalized through the lexeme *soul* is presented in a comparison shown in a table.

Key words: value, concept, soul, metaphor, axiology, Bulgarian language, proverbs.

Note on the author: Yoanna Kirilova, PhD, Assist. Prof. in the Department of Ethnolinguistics, Institute for Bulgarian Language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Sciences. Email: ioannav@abv.bg.

(Перевод с болгарского Е. Стругановой)

М. М. Валенцова (Москва)

ОБ АКСИОЛОГИИ В НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ ЧЕХОВ И СЛОВАКОВ¹

В основе чешского и словацкого календаря, как и календаря любого другого народа, лежит универсальное понятие о цикличности времени. Оно «универсально прежде всего потому, что имеет внеязыковые, внепсихологические, внечеловеческие основания — оно связано с природой, с деятельностью солнца и ее отражением на земле» (Толстой 2003: 27).

Вместе с тем календари разных народов заметно различаются как структурной организацией, так и содержательным наполнением, и наряду с природными и историческими факторами решающую роль в этих различиях играет религия (или другая идеологическая система).

Если о дохристианском календаре славян и его наполнении трудно говорить определенно — это материал преимущественно этнолингвистической реконструкции, в том числе на основании сравнения с другими индоевропейскими традициями², то данные о формировании христианского календаря, после принятия крещения славянскими народами, видятся более надежными. При ретроспективном взгляде на объект нашего рассмотрения все, что выходит за рамки христианского учения и мировоззрения в современном календаре, а также то, что доказано предшествующими исследованиями как привнесенное и усвоенное христианским календарем из местной народной традиции, может служить предметом для исследования в дохристианской (языческой) перспективе.

¹ Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003\19 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472-LED-SW).

² Сохранились и редкие письменные свидетельства — Слова и Поучения против язычества (см. Гальковский 1916: 85–98).

Усложняют задачу и требуют специальных разысканий факты тесного взаимодействия, переплетения, взаимопроникновения народного и христианского в разных сегментах календарной обрядности — от терминологии до обрядов и их мотивировок.

Влияние христианства на все сферы жизни крещеного народа уже много и подробно освещалось в разных аспектах. Теме христианского и народного, дохристианского как двух источников современного календаря у разных народов тоже уделялось достаточно внимания, см. в первую очередь: Толстая 2008, Толстой 2003: 10–36, Večerková, Frolcová 2010, Тульцева 2001 и многие другие. Однако анализ этих элементов в аксиологическом аспекте, кажется, пока не проводился.

А между тем характер взаимоотношения христианских и дохристианских элементов разных уровней в славянском календаре определяется взаимоотношением и даже борьбой двух систем ценностей. В результате в современном календаре можно наблюдать весь диалектический спектр результатов их столкновения — от победивших христианских ценностей до форм симбиоза христианских и языческих. Процесс их взаимного приспособления и противостояния шел не одну сотню лет, и теперь интерес представляет его результат в современном календаре (XIX–XX вв.), проще говоря, то, какими ценностями каждая из сторон поступилась, какие оказались общими, а какие — переосмыслены и восприняты противоположной идеологической системой.

Очевидно, что на материале современных данных о календарной обрядности сложно говорить об однозначно христианских или дохристианских фактах, настолько тесно они проросли друг в друга. Поэтому в статье представлены лишь самые очевидные примеры, свидетельствующие об изменении аксиологических приоритетов в чешском и словацком календарях и их обрядности под влиянием христианства.

Говоря о славянском народном календаре вообще, Н.И. Толстой отмечал, что он «внешне и формально всецело подчинен церковному календарю, циклическому празднованию господних и богородичных праздников, дней особо почитаемых святых <...> но эта временная канва и определенная последовательность сакральных действий явилась во многом внешней регламентацией, не отменившей, а скорее наоборот — укрепившей, четче организовавшей и унифицировавшей параллельную с христианской (православной или католической) славянскую народную, по своей сути языческую годовую обрядность» (Толстой 2003: 19).

В чешском и словацком календарях, обладающих значительной общностью на формальном, содержательном и терминологическом уровне, что позволяет нам рассматривать их вместе, католический календарь определяет состав, порядок и иерархию праздников, праздничных периодов, постов и мясоедов. Во многом христианской является и календарная хрономимия и терминология персонажей, меньше — терминология обрядов, ритуальных действий и реалий.

Однако важнейшие точки и отрезки времени, к которым «привязаны» главные церковные праздники, соотносятся с древними астрономическими, социальными и хозяйственными событиями сельской по преимуществу общины. Дохристианским в своей основе является и ритуальное наполнение народного календаря, нередко и интерпретация праздников, приуроченных к ним обрядов, связанных с ним запретов и предписаний, способа членения времени и трактовки времени как чистого и нечистого, доброго и злого (см. об этом: Толстая 1997) и т.п. Можно сказать, что христианская структура календаря была наложена на дохристианское членение времени, которое базировалось на природных циклах.

В результате у чехов и словаков сложился народно-христианский календарь, в котором большое количество праздников имеет параллельно народные и церковные наименования (причем народные используются в речи значительно чаще); ряд праздников не имеет церковных, а лишь народные названия (часто образованные от апеллятивов); часть христианских хрономимов переосмыслена в духе народного мировосприятия и наполнена новым содержанием; в церковный календарь включена дохристианская трактовка времени и естественный природный ритм; языческие по происхождению обряды перенесены (передвинуты) на кануны, предшествующие главным христианским праздникам, а также на дни, следующие за ними; христианские святые, церковные лица и реалии включены в народную мифологическую систему; и наоборот, в христианскую обрядность и систему верований включены значимые в народной культуре реалии и обряды. Произошло сложное взаимодействие веры и верований (мифологии) на уровне идеологическом, обрядовом и языковом.

Две аксиологические системы — языческая и христианская — имеют как общие (общечеловеческие) ценности (такие, как жизнь, здоровье, продолжение рода), так и различающиеся в первую очередь трактовкой и местом в ценностной иерархии (вера, душа, любовь, свобода).

Основное несоответствие двух аксиологических систем заключалось, как представляется, в их объеме: христианская система, как система религиозная, включала преимущественно духовные (в том числе трансцендентные) ценности³, в то время как в дохристианскую систему входили, помимо духовных, также материальные и витальные ценности всех уровней — национальные, общественные, коллективные, родовые, семейные, личностные. История «принятия» христианства славянскими народами видится историей вхождения христианского мировоззрения и аксиологии во все сферы народной жизни. Борьба шла именно за отнесение к ценностям новокрещенного народа христианских идей, реалий, обрядов и осмысления их как важных и необходимых для каждого члена общества. В итоге христианство стало не только принципом жизни индивида и общины, но и этнообразующим принципом в целом.

Для того чтобы «введенное» христианство прижилось, стало своим в языческой среде, необходимо было опираться на общие ценности. Таковыми были, по понятным причинам, ценности витальные (жизнь, здоровье), некоторые общественные: свой (в противоположность чужому), верность, правда-истина; семейные: семья, родители и др. Например, терминология родства, использованная в христианстве: Бог-отец, Бог-сын, Богоматерь⁴, и создававшая по аналогии с человеческой семьей Святое семейство не только на земле (Иосиф, Мария, Иисус), но и на небесах, безусловно, делала новую религию более понятной для паствы.

Наоборот, несовместимые с новой доктриной ценности предстояло искоренить, а вместо них внедрить собственные аксиологические категории. Например, языческое многобожие, магия, признание и использование особых способностей «знающих» людей (ведунов, колдунов, знахарей) противоречили идеям об абсолютном и всемогущем едином (хоть и в трех лицах) Боге, первородной греховности человека и необходимости спасения души, которая предстала как «императив христианской культуры», «поскольку именно в христианстве Бог предстал как сила *спасительная*, а это “действие” Бога Сына в тварном мире ознаме-

³ По другой, философской, точке зрения, средневековая европейская, как и русская, мысль «находилась под сильнейшим влиянием богословия», которое «не знает теории ценности, поскольку признает только одну подлинную ценность — Божественную» (Каган 1997: 30).

⁴ Ср.: Зайковский 1994: 61, где терминология родства в христианском учении признается одним из источников народных названий праздников с определениями «бацько», «мати», «сын» (напр., полесские Никола и Николин бацька, Петро и Петров бацька).

новало новый этап во взаимоотношениях человека с Богом» (Запольская 2011: 38).

Процесс постепенной замены в народной среде понятных и знакомых ценностей на абстрактные, идеальные и непонятные без толкования (например, стремление к подобию Отцу небесному, самосовершенствование, самопожертвование, любовь ко всем, включая врагов), то есть, по словам Н. И. Толстого, замены на «значительно более высокую иерархию ценностей» (Толстой 2003: 11), был длительным и трудным.

Внедрение христианских ценностей наиболее успешно происходило через календарь. Этому способствовала его цикличность, повторяемость (и, значит, запоминаемость) закрепленных в годовых праздниках событий и лиц христианской истории, а также значительная протяженность года, каждый день которого в конечном итоге был посвящен памяти разных святых, мучеников, пророков.

В народном календаре запечатлелись евангельские сюжеты о жизни Христа и Богородицы (Рождество, поклонение волхвов, превращение воды в вино, вход Господень в Иерусалим и др.), отразилась символика подвига или чудес святых, которым посвящены дни календаря. При этом ритуальная практика лишь частично соотносилась собственно с религиозными сюжетами. Например, в день св. Блажея (*Blažej*, 3.02)⁵ прикладывали к горлу две освященные в этот день скрещенные свечи — чтобы весь год не болело горло — в соответствии с житием святого, епископа и мученика св. Власия, который молитвой помог мальчику, когда у него застряла в горле рыба кость. Еще один пример — обычай класть на окно ботинок или чулок в день св. Николая (*Mikuláš*, 6.12.), в основе которого история о том, как св. Николай оставлял на окне одного разорившегося человека, имевшего трех дочерей, мешочки с золотом, чтобы он мог выдать их замуж и дать приданое.

Важную роль в этом процессе постепенного восприятия христианских ценностей играл язык, главным образом специальная христианская терминология. По словам Н. Н. Запольской (со ссылкой и на В. Н. Топорова), «...христианизация славянских народов в XI–X вв, начатая на уровне идеологии и продолженная на уровне сознания, проявилась и в «христианизации языка» (Топоров 1995: 429): основной функцией созданного книжного славянского (церковнославянского) языка стала

⁵ Информация и термины, использованные в статье, почерпнуты из монографии: Валенцова 2016 (там же указаны конкретные источники).

литургическая функция, а лексической основой — слова-понятия, отражающие христианские ценности» (Запольская 2011: 38). В календарь вошли христианские концепты: непорочное зачатие, крещение, воскресение, вознесение, троица; онимы — название городов Вифлеем (в игре *Betlehem, Betlem*) и Эмаус (в чешском пасхальном обычае обходить поля *choditi do Emauz*), реки Иордан (в названии освященной на Крещение воде, морав. *jordánka*, словац. русин. *jordánska voda*); христианский антропонимикон (например, в названии пасхальной выпечки — чеш. *jidášky*, словац. *jidáске pečivo*, пасхальных костров — чеш. *jidáš, jidášský oheň, oběť Ahraháмова, oběť Izákova*, словац. *Jidáš*) и под.

Поскольку главной ценностью в христианстве был триединый Бог (в его ипостасях Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Святого Духа), позже также и Богородица, постольку главными праздниками церковного календаря стали праздники Господские, Богородичные (словац. *maríánske*) и Духовские.

Основные Господские праздники, отмечающие события земной жизни Иисуса Христа — это Рождество (чеш. *Boží narození*, словац. *Božie narodenie*), Богоявление (чеш. *Svatých Tří králů*, словац. *Zjavenie Pána = Traja králi*), Сретение (чеш. *Uvedení Páně do chrámu*, словац. *Obetovanie Pána, 2.02.*), Воскресение (Пасха) (чеш. *Velikonoce*, словац. *Veľká noc*), Праздник Тела Господня (чеш. *Slavnost Božího Těla*, словац. *Najsvätejšie Kristovo Telo a Krv, Božie Telo*), Вознесение (чеш. *Na nebe Vstoupení Páně*, словац. *Vstúpenie, Nanebovstúpenie*), Крестовоздвижение (словац. *Povýšenie svätého Kríža*), Благовещение (чеш. *Zvěstování Panny Marie*, словац. *Slávnosť zvestovania Pána, 25.03.*; до II Ватиканского собора, 1962–1965, праздновался как Богородичный праздник), Преображение (чеш. *Proměnění Páně*, словац. *Sviatok Premenenia Pána, 6.08*) и др.

Главные Богородичные праздники: Рождество Богородицы (чеш. *Narození Panny Marie*, словац. *Narodenie Panny Márie, 8.09*), Успение Богородицы (чеш. *Nanebevzetí panny Marie*, словац. *Nanebozvatie (Zosnutie) Panny Márie, 15.08*), Посещение Девы Марии св. Алжбетой (чеш. *Navštívení Panny Marie*, словац. *Navštívenie Panny Márie sv. Alžbetou, 2.07*), и Богородица Семи Скорбей (чеш. *Panna Maria Bolestná*, словац. *Sedembolestná Panna Mária, 15.09*, покровительница Словакии); Богородица Девы Марии (чеш. *Slavnost Matky Boží Panny Marie*, словац. *Bohorodička Panna Mária, 1.01*), Имя Девы Марии (чеш. *Jména Panny Marie*, словац. *Meno Panny Márie, 12.09*) и др.

К Духовским праздникам относится Троица (чеш. *Svatodušní svátky*, *Seslání Ducha svätého*, словац. *Zoslania Ducha Svätého*, *Zostúpenie Svätého Ducha*, *Svatodušné sviatky*, *Svätého Ducha*, *Sv. Duch*) и отчасти Благовещение.

Эти праздники не одинаково были восприняты народной традицией. С одними связываются значительная обрядность и поверья, другие так и остались собственно церковными праздниками, отмеченными лишь посещением костела и запретом на работу. И причина этого кроется, видимо, в аксиологии времени, на которое они приходятся.

Наибольшую поддержку получили христианские праздники, соотнесенные с дохристианскими празднованиями, отмечавшими движение и активность Солнца, обеспечивающего жизнь во всех ее проявлениях, и, следовательно, заключавшими в себе основные человеческие ценности. Эти ценности были интегрированы в идеологический и аксиологический контекст христианства. Так, вблизи даты зимнего солнцеворота, отмечавшегося язычниками (их ритуалы призваны были помочь Солнцу повернуть на лето, для этого жгли костры, шумели и кричали, отгоняя нечистую силу, которая могла воспрепятствовать Солнцу в его движении, и т. п.), праздновалось рождество Иисуса Христа (дата установлена в IV в. н.э.). Обоснованием этого назначения праздника послужило сближение символики Солнца и Христа, названного Солнцем истины (две ценности — Солнце и Истина — во взаимной связи). В качестве источника Рождества рассматриваются такие европейские языческие культы и праздники зимнего календаря, как римские сатурналии и праздник «рождения непобедимого Солнца» (*Natale Solis Invicti*), установленный в 274 г. императором Аврелианом и назначенный на 25 декабря. До настоящего времени поэтому местами существует представление о дохристианском Рождестве как о празднике зимнего солнцеворота, даже при несовпадении дат. Поскольку древних свидетельств о праздновании Рождества нет, можно говорить о вероятном сохранении в нем реликтов празднования солнцеворота и солнечного культа (Večerková, Frolcová 2010: 15).

В современном народном календаре продолжают сосуществовать христианские (чеш. *Boží narození* / словац. *Božie (Kristovo) narodenie*) и народные названия этого праздника: чеш. *Velká neděle*, *Velkej deň* («великий день»), словац. *Kračún* («приходящий» или «сжигаемое бревно», в зависимости от принятой этимологии); часть хронимов — это термины, близкие по структуре к народной ономастике, но мотивированные христи-

анскими концептами: чеш. *Vánoce* («святые ночи»), *Vánoční hod* («праздник святых ночей»), *Boží deň* («божий день»), *Boží hod (vánoční)* («божий праздник»), словац. *Vianoce* («святые ночи»), *Ježiško* («Иисусик»).

При этом дохристианская обрядность, связанная с Рождеством, как и с другими календарными сроками и периодами, оказалась вытесненной на кануны больших церковных праздников, как правило, имеющие народные, в том числе, возможно, дохристианские названия. Рождественская обрядность сосредоточена на сочельнике (24.12, чеш. *Babí večer* «Бабий вечер», словац. *Štedrý deň / večer* «Щедрый вечер», *Godi* «праздники», *Kračún*, *Polazník* «полазник», *Polazný den* «день полазования») и даже накануне сочельника (23.12, чеш. *Tustý večer* «жирный вечер», словац. *Svatvečer* «святой вечер»), продолжалась в отдельные дни святок, особенно в дни св. Степана (26.12), св. Яна (27.12), день Избиения младенцев (28.12) и заканчивалась в канун Крещения, 5.01 (чеш., словац. *Babí večer* «Бабий вечер», словац. русин. *Babin večer* «бабин вечер»). В эти дни совершались многочисленные языческие обряды. Например, в рождественский сочельник — обряды кормления деревьев, ветра, воды, огня в печи; кормление скота праздничной едой; поминальные обряды; гадания о жизни-смерти или о замужестве, ряд просперативных действий (трясение-«бужение» плодовых деревьев, угроза неплодоносящим деревьям топором; обходы домов «с огнем» — *s ocelou*, обходы мальчиками дворов с «присаживанием» на гусыню, чтобы гуси плодились — *husy dlaviť*, и т.п.). В течение всего святочного периода ходили группы колядников с благопожеланиями (*vinšovačka*, *vinš*), пением колядок (*koleda*)⁶, в том числе с христианскими мотивами. Новый год также начинался накануне, в день св. Сильвестра, 31.12, поэтому праздник иногда также называется по имени этого святого: чеш. *Sylvester*, словац. *Silvester*. Остальные названия Нового года имеют народную основу: чеш. и словац. *Nový rok*, чеш. *Babí večer*, *Hodky*, *Hojná večera*, *Polazný den*, словац. *Starý rok*, *Malé Vianoce*, *Malé hodky*, *Malý štedrý večer*, *Babí deň*, *Babí večer*. В дохристианских обрядах и их терминологии на первый план выступают основополагающие ценности — выживания (урожай, достаток еды), равновесия мужского и женского начала (специально отведенные праздники (для) женщин) и ряд других.

⁶ «В эти сроки (в кануны и ночи перед праздниками. — М.В.) празднование Рождества Господня встретилось с традицией обрядовых объездов и обходов, и если бы не это, то, например, понятие *коляда* не имело бы с рождественской песней ничего общего» (Frolcová, Večerková 2010: 19–20).

Церковная доктрина объясняла древние, традиционно использовавшиеся в зимней обрядности символы, выражающие народные ценности, корректируя их мотивировки в соответствии с догматами христианства и соединяя их со своими ценностями. Правда, нельзя абсолютизировать этот принцип, как это делается в книге А. Б. Страхова, где, если следовать логике автора, поклонение солнцу в народной традиции мотивировалось тем, что это символ Христа; вода почиталась потому, что ею был крещен Христос, солома — потому, что на ней был рожден Христос; овцы, быки, коровы и другие домашние животные благословенны потому, что «поклонились» рожденному богу, и т. д. (Страхов 2003: 21, 25–28, 66, 201, 76–78 и др.).

Следующий важный период после Рождества характеризовался постепенным увеличением, прибавлением дня — «на куриный шаг», «на заячий скок» и т. п. Чехи говорили, что день «омолаживается» (*den se omlazuje*). В связи с этим в этот период актуализировался концепт «молодость», а вместе с ним — концепты «дети», «молодняк», связанные с витальными ценностями рождения, воспроизведения жизни, семьи. В рамки этого периода в церковном календаре включен христианский праздник памяти об избииении младенцев в Вифлееме, 28.XII, или Святые мученики 14000 младенцев, от Ирода в Вифлееме избиеенные — чеш., словац. *Mládátek den*, *Mládátka*, словац. *Mládátok*, *Mladienki*, который благодаря лексеме *mlád'atka* ‘младенцы, дети’, производной от адъектива ‘молодой’, вписался в общую концепцию времени. Естественно поэтому, что основными «получателями» обрядовых действий в этот день были дети и молодежь. В этот день утром родители будили детей и стегали их свежими прутьями ради здоровья, по церковной трактовке — чтобы они помнили о жестокости царя Ирода (приказавшего убить 14 тыс. младенцев в возрасте до 2 лет ради того, чтобы избавиться от Мессии). В народной традиции все же развитие получила идея омоложения — в соответствии с омоложением и возрождением природы, благодаря чему позже обрядовое стегание прутьями стали исполнять мужья по отношению к женам, а на следующий день, 29.XII, жены «омолаживали» мужей (словац.), в Средней Словакии стегали парни девушек — для здоровья (Грушов, Себехлебы, окр. Крупина). Стегание называли словац. *mladenkovani* (*mladzenkovani*), при этом говорили, что девушек «омолаживают» (*mladenkujú*) (Липтов, Спиш, ср.- и в.-словац.). Запреты этого дня — на работу, особенно шитье (Тренчанский край, з.-словац.), стирку детских вещей (Чичманы, окр. Жилина,

з.-словац.) ради того, чтобы не умирали дети — уже трудно мотивировать жестокостью царя Ирода.

Другим большим народно-христианским праздником была и остается Пасха. В нем соединились праздник, посвященный главному догмату христианства — Воскресению Иисуса Христа из мертвых, с дохристианским празднованием весеннего равноденствия с его ценностями: победой вернувшегося Солнца, тепла, возрождением и обновлением природы, фертильностью. Народный календарь предпочел для этого праздника «компромиссное» название «великая ночь»: чеш. *Velikonoce*, *Velkonoc*, *Velká noc*, словац. *Veľká noc*, удовлетворяющее обеим аксиологическим системам.

Общая ценность, выраженная лексемой «возрождение», реализовывалась в разных ритуалах и с разными интенциями. Для церкви основной смысл праздника — воскресение Бога, страдавшего за людские грехи, а для народа — возвращение теплого солнца и воскресение природы, дающей пропитание и жизнь.

Несмотря на принятие в целом христианской трактовки Пасхи, в народных пасхальных обычаях и обрядах сохранились явно языческие элементы. Например, во время последнего звона колоколов в четверг на Страстной неделе (колокола умолкали на три дня — «улетали в Рим»), хозяйки трясли деревья в саду, чтобы они обильно родили (обл. Горацко, з.-чеш.), а в Лугачовском Залеси в Моравии на помощь при этом призывали не Бога, а, как и встарь, солнце: *Slnečko, tento rok obrot', obrot'* [Солнышко, в этом году уроди, уроди] (в.-морав. — Václavík 1930: 391).

С пасхальным периодом, близким к весеннему равноденствию, связан древний обычай возжигания огня, символизирующего возрожденное Солнце, и по сути призванного помочь Солнцу преодолеть очередную границу между зимой и летом. В этом костре (который, судя по сравнительному материалу из других славянских регионов, разводили в каждом дворе) сжигали прошлогоднюю солому, старые вещи, то есть прощались со старым годом. Огонь в домашнем очаге (как часть земного огня) тоже подлежал замене и обновлению, вместе с обновлением Солнца и всей природы, поэтому он гасился и вновь зажигался от разведенного костра.

Эту сильную народную традицию восприняла и христианская обрядность. Разводимый перед костелом в предпасхальную субботу (*Bíla / Biela sobota*) костер получил название «возжигание Иуд», «сжигать Иуду» (чеш. *pálení Jidášů, pálení Jidáše*, словац. *pálenie Judáša*) или

просто «Иуда» (словац. *Judáš*), что соответствует логике евангельских событий, хотя и не соответствует тексту Евангелия (по его версии Иуда повесился; хотя у апостолов Иуда «низринулся в пропасть», «расселось чрево его», Белова 2000: 344). Точно так же, следуя традиции сжигать в весеннем костре старые вещи, священник сжигал в нем старое лампадное масло, зажигал от костра «вечную» лампадку и пасхальную свечу — поскольку костер этот считается священным.

В чешской и словацкой традиции теперь костров перед домом не жгут, но приносят домой угольки из освященного огня, разожженного перед костелом. Примечательно, что функция этих угольков и других предметов, опаленных на костре в Белую субботу, сохраняли, согласно народной традиции, апотропеическую функцию старых костров дохристианского времени. Например, понимание возжигания земного огня как противодействия, оберега от огня небесного, т. е. молнии, отразилось в вере, что положенный под крышей уголек охраняет дом от молнии и пожара (Кленчи, Ходско, окр. Домажлице, з.-чеш.). Предметы из костра (например, крестики, сделанные из обгоревшего дерева) оберегали и от других несчастий: крестики, воткнутые на поле — охраняли урожай от града, а уголек, положенный в хлеву — охранял скот от укуса змеи и разных болезней (чеш.). В новое время особую сакральную ценность приобретают освященные в церкви предметы, которые считались более сильными апотропеями, чем аналогичные профанные; причем такая тенденция наблюдается не только в чешской и словацкой, но и в других славянских традициях.

Освоены были христианством и весенние пищевые ограничения вследствие размножения домашних животных и птиц и просто нехватки продуктов весной. Этот трудный в гастрономическом и трудовом (начало пахоты) отношении период был связан с церковным Великим постом, то есть временем, когда верующий должен совершить подвиг самоограничения, избавиться от грехов и страстей, посвятить себя духовной борьбе и ожиданию Воскресения Христова. Ценности дохристианские — обеспечение возможности размножения животных, в итоге приводящее к обеспечению пропитания человека, были заменены более возвышенными — заботой о совершенствовании души, духовном росте и мыслях о Боге.

Однако и в период Великого поста заметен народный характер некоторых праздничных дат, не вытекающий из церковной доктрины, но имеющий отношение к «созвучию» человека и природы. Так, чет-

вертое воскресенье поста, церковное название которого — «Радостное воскресенье» (чеш. *Neděle Laetare*, словац. *Letárna (laetárna) nedeľa*, из лат. *laetare* ‘радоваться’), отмечает середину поста. В церковной традиции эта радость не мотивирована, а трудность объяснения радости посреди трудного длительного поста преодолена не логическим путем, а простой констатацией того, что этот день — перерыв в посте, что он символизирует радость грядущего праздника Пасхи. Есть основания полагать, что оптимистическая трактовка времени, принадлежащего второй половине поста вплоть до Пасхи была изначально свойственна народной традиции. Радость в народном календаре более объяснима реальным наступлением лета и даже закреплена в архаическом ритуале уничтожения соломенного чучела (куклы) Марены (словац. *Marena, Marmuriena, Smrtka*, чеш. *Mařena, Smrt, Smrtholka*) — символа зимы и смерти, которое с обрядами сооружали, с пением носили по селу, а потом уничтожали — выносили к реке и топили, разрывали на части, сбрасывали со скалы, сжигали в 4-е, 5-е или даже 6-е воскресенье Великого поста. Можно сказать, что дохристианская аксиология второй половины поста (включая обрядность Вербного воскресенья с его культом растительности, Страстной недели с идеей весеннего новогодья) превалирует над религиозной, хотя общей ценностью у обеих остается радость (предвкушение радости).

Второй пример столкновения ценностей двух систем — трактовка обрядности начала Великого поста, «Пепельной» среды (чеш. *Popeleční středa, Popelec*, словац. *Popelečná streda, Popolcová streda, Popolec*). По церковной традиции священник делал знак на лбу прихожан пеплом, напоминая библейское изречение: «Прах ты есть, в прах и обратишься» (Бытие 3: 19) (лат. *Memento, quia pulvis es* [Помни, что ты прах]), реализующее одну из христианских ценностей — смирение. Народному сознанию смирение оказалось в целом чуждым, судя по тому, что материальная символика его (пепел) оказалась переосмыслена, а может быть, реалья была понята в прямом значении, что снизило смысл праздника до бытового выметания сажи из печи, уборки дома и подготовки к Великому посту с его аскетизмом и сдержанностью, в том числе и в еде. Появляется и новый термин — псевдосиноним к «Пепельной» среде — *Sazometná streda* («Среда выметания сажи»), включающая и идею очищения перед периодом Поста.

Богородичные праздники также имеют не случайное расположение на календарном круге. Богоматерь как земная женщина, родившая

Сына Божия, в народной традиции глубинными ассоциациями связана с Богиней-Матерью, богиней всего живого на земле, и в первую очередь «матерью» посевов зерновых, составлявших для земледельческих народов основу жизни и богатства. Вероятно, поэтому главные богородичные праздники — Рождество и Успение — приходятся на осень, время уборки урожая. Порядок календарного следования праздников — сначала Успения, 15.08., а потом Рождества, 8.09. можно объяснить спецификой следования событий трудового цикла и их празднования. Время жатвы, срезания колосьев и уборки полей коннотативно связано с окончанием жизненного цикла растений, их «умиранием», что и обусловило приурочение к августу праздника Успения. А Рождество Богородицы, часто еще называемое «Дева Мария Посевная» (чеш. морав. *Svátek Matky Boží semenné*, словац. *Seťová Panna Mária*), вписывалось в символику посева озимых в начале сентября, т. е. засеивания «новой жизни».

По наблюдениям над хрононимами можно заключить, что чем более близок христианский праздник народной традиции, тем больше у него названий. Как и Рождество Христово, многочисленные наименования имеют Успение Богородицы (чеш. *Matička Boží, Panenka Maria, Na nebevzetí Panny Marie*, словац. *Malá Mara, Matka Božia zelená, Panna Maria Zel(e)ná, Pannej Marii, Panenka Maria žel'na*) и Рождество Богородицы (чеш. *Matka Boží, Matka Boží Semenná, Panenka Maria, Svátek Matky Boží semenné*, словац. *Malá Mara, Panna Mária, Seťová Panna Maria, Veľká Mara, Zelinová Panna Mária, Druhej Pannej Marie*).

Духовские праздники посвящены сошествию Святого Духа на апостолов в пятидесятый день после воскресения Христова. Святой Дух почитается основой благодати и духовной жизни крещеного человека. Праздник гармонично совпадает по семантике с народным летним поминальным периодом, когда, как верили, души умерших родственников ненадолго возвращаются (спускаются с неба) в свои дома, и в их честь устраиваются поминовения. Эти редкие свидетельства о том, что в духовские праздники (или в Летний Иванов день) предки посещают «этот мир», трактуют как «рефлексы давнего и утраченного весеннего культа предков» (Агапкина 2002: 302). Души предков действительно считаются чистыми, святыми и противопоставляются душам «нечистых» покойников (висельников, утопленников и самоубийц). Наполнение праздника, обычно многодневного, — чистка колодцев, украшение домов снаружи и изнутри травами и ветками деревьев (на которых «си-

дят», отдыхают души), посещение лечебных источников и их украшение — остается преимущественно дохристианским.

С культом растительности, характерным для Троицы, связаны и другие обрядовые действия. В Моравии и Чехии в троицкие праздники, несмотря на запреты церкви, продолжали срубать в лесу, очищать от коры, оставляя только зеленую верхушку, дерева «май», поскольку верили, что они отгоняют градовые тучи (Václavík 1959: 148). Судя по сравнительному славянскому материалу, речь здесь могла идти о том, что в ветвях этих деревьев отдыхали души «заложных» покойников, которые, по поверьям, умели «отводить» градовые тучи, — данные об этом сохранились в карпатских и балканских традициях (см. Толстой 2003: 162–268).

Правда, церковь предложила свои способы защиты от града — молитву, звон церковных колоколов, зажигание «громничной» (освященной на Громницы, 2.02. ‘Сретенье’) свечи, сжигание освященных трав. Но народ тем не менее считал колокольный звон более слабым средством, чем установку «мая»: в старину в окрестностях г. Писек (ю.-чеш.) отгоняли градовые тучи звоном колоколов, а когда очень боялись града, то хозяева побуждали парней ставить «май» и сами им в этом помогали (Zíbrt 1950: 280). В южной Моравии в троицкий понедельник за деревней ставили «май», под ним раскладывали костер из можжевельника, вокруг которого танцевали до утра; расходясь, обязательно «сваливали май». Верили, что если бы этого празднования не устраивали, то град побил бы поля (Валашка Поланка, окр. Всетин, ю.-морав. — Bartoš 1892: 54). Обычай дожил до XX в., поскольку реализовывал витальную народную ценность — заботу об урожае, от которого зависели и здоровье, и богатство, и сама жизнь. Наряду с церковными и полцерковными (чеш. *Ducha, Svatodušní hod (svátky)*, словац. *Svatodušné sviatky, Svatý Duch*) и даже чаще, для этих праздников используются хрононимы народные: чеш. *Letnice, Zelený svátky*, словац. *Letnice, Turíce, Rusadla, Zelené sviatky*.

Аксиологически важный дохристианский праздник — день летнего солнцеворота (Ивана Купала), то есть поворота солнца на зиму и начала убывания дня — в католических традициях был включен в церковный календарь как день рождества Иоанна Крестителя (чеш. *Jan Křtitele*, словац. *Svatý Ján Krstiteľ*) со значительным элиминированием народной обрядности (отчасти сохранились костры, с названиями, образованными от хрононима: чеш. *jánský oheň, jáník*, словац. *vájano* и под., и церковной мотивировкой их возжигания: в них «сжигали ведьм», а также поверья о лечебных свойствах трав).

В других случаях за праздником был сохранен народный термин, но его мотивация была переосмыслена. Название Сретенья — чеш. и словац. *Hromnice* является производным от лексемы *hrom* ‘гром, молния’. Скорее всего, он обозначал день первого весеннего грома, сопряженный с обрядовыми действиями ради защиты от грома, молнии, бури и вызванного молнией пожара, ср. мотивировки запретов на шитье, пряжение, работу в лесу в этот день: человек умрет или пожар от молнии уничтожит дом. Производным от хрононима является название свечи (*hromnička*), освящаемой в этот день и использовавшейся в первую очередь для защиты от бури, грома и молнии. Католическая традиция отмечает этот день как праздник Введения во храм (*Uvedení Páně do chrámu*) или Очищения девы Марии (*Očišťování Panny Marie*), не имеющие ничего общего с громом, поэтому направление мотивации оказалось измененным на противоположное: хрононим *Hromnice* считается мотивированным названием свечи-«громницы», с которой верующие совершали обход вокруг храма (обычай ввел папа Геласий I в 494 г.; ср. англ. *Candlemas*, нем. *Lichtmeß*, франц. *Chandeleur*, исп. *Candelaria*, ит. *Candelora* и т.п.), благодаря которому у католиков праздник Громницы называется «праздником свечей». В соответствии с современным церковным объяснением, название свечей «громничными» обусловлено тем, что зажженные свечи оберегают дом от грома и молнии, а также других несчастий — благодаря их освященности и совершению над ними религиозных обрядов. Таким образом, новые мотивировки утверждают новую ценность — Церковь, ее силу и святость, которые делают освященные предметы апотропеями.

Малые церковные праздники, дни памяти святых, по всей видимости, принципиально не привязывались к определенному дню года. Но и в них отразилась символика времени, присущая народной аксиологии, в которой, как известно, время могло быть хорошим и плохим, добрым и злым. Аксиология времени окрасила соответствующими красками эти даты, а через них и образы самих святых и мучеников, память которых отмечалась. Почитавшиеся в позднеосенний и зимний периоды святые (Люция — *sv. Lucia*, Варвара — *sv. Barbora*, Николай — *sv. Mikuláš*, Аброж — *Ambróž*) были демонологизированы (по словацким поверьям, Люция — это ведьма, которая в огне не сгорела и в воде не утонула, — Horváthová 1986: 38), их изображали ряженые (*Lucky, Barborky, Ambróž, sv. Mikuláš a čert*), которые наряду со страшными масками Перехты (чеш. *Per(e)chta*), страшилищ (чеш. *oluda*) и др. представляли потусто-

ронные силы, обходящие дома, следящие за выполнением запретов (на прядение, соблюдение поста и под.), наказывающие, изредка проверяющие у детей знание молитв.

Например, день св. Люции (в народных вариантах *Lucia*, *Luska*, *Lusa*) — 13 декабря, самый короткий день года (до реформы календаря), с самой длинной ночью (а ночь, как известно, время разгула нечистой силы) — обусловил отношение в народной традиции к этой святой. Люцию изображали ряженые в белой рубахе, с закрытым распущенными волосами лицом, безмолвной, с звоночком и пучком гусиных перьев в руках — она обметала ими предметы и стены в домах и глаза хозяевам (в соответствии с легендой о св. Люции, выколовшей свои прекрасные глаза и пославшей их на тарелке добивавшемуся ее язычнику). Имя Люция, этимологически связанное с лат. *lux* ‘свет’, в чешской и словацкой народных традициях соотносилось со светом и зрением лишь маргинально, зато созвучие с именем Люцифера только подкрепляло воззрение на нее как на ведьму.

Другие святые, именами которых названы праздники, релевантные для полевых работ, «принимали участие» в созревании урожая, «делании» погоды и под.: святые Петр и Павел (чеш. *Petr a Pavel*) ломают корень у хлебов, и зерно дозревает; когда гремит гром, говорят, что св. Петр играет в кегли, или что он чихает; когда идет весенний дождь — что св. Петр поливает из лейки; в словацкой предпасхальной песне, исполняемой в Вербное воскресенье, поется, что св. Юрий (24.04) «открывает землю». Можно было бы привести множество других подобных примеров.

Но не все важные народные праздники были или могли быть ассимилированы и усвоены церковью. Если значимый для народной традиции осенний сельский праздник урожая (чеш., словац. *hody*, *hodky* «праздники») начиная со Средних веков практически превратился в местный храмовый праздник (в честь святого или события, которому посвящен храм, или празднование дня освящения костела), сохранив при этом ярмарки, гостевания и гулянья, присущие этому случаю, то масленица осталась практически полностью языческой.

Смысл, направленность, обрядность масленицы с ее разгульным весельем, ряжением, питьем и обжорством, утверждающими буйство жизненных сил, только зарождающихся в конце зимы, не нашли соответствия в христианской обрядности и сближения с христианскими ценностями. Исключительно народной осталась и хрононимия празд-

ничного периода: словац. *fašiangy, fašank, fašengi* (из нем. *Fasching* 'карнавал, масленица', чеш. *masopust, mäsopust* («мясопуст»); словац. *ostatky, končiny* («последние дни» широкой масленицы), чеш. *voráčky* («пахота», по обряду ритуальной или символической запашки, исполняемой на масленицу).

Одновременно с внедрением христианских ценностей, Церковь вела борьбу — как методами просветительскими, так и запретительными и карательными — с язычеством, и особенно с магией, волшебством как способом воздействия на людей (лечение, приворот, порча и т.п.), природе (погоду, урожай), время (предсказание будущего и общение с душами умерших). Католичество в деле искоренения язычества во втором тысячелетии нашей эры добилось значительно больших результатов, чем православие (Толстой 2003: 19). Ряд магических функций Церковь взяла на себя (исцеление, в первую очередь, духовное; молебны о здоровье, об урожае, о дожде, о защите от града и под.). Например, во время празднования Троицы (св. Духа) «съезжались на конях все, кто мог, в том числе священник, с “Телом Господа” в ладанке на шее, и объезжали все межи сельских полей, пели и просили Господа, чтобы осенил и защитил от всех непогод и от града» (Frolec 1979: 419–445).

Сам священник по функции сближался в народном восприятии с народным «знающим», «непростым» человеком (например, в Белую субботу перед Пасхой он высекал кремнем и огнем огонь для сакрального костра перед костелом), знахарем (в день св. Блажея, 3.П. священник прикладывал к горлу прихожан «громничные» свечи, чтобы не болело горло и зубы) или обрядовым лицом. Священник ходил колядовать в зимние праздники, при этом на Штефана, 26.12. хозяева застилали белую скатерть, клали на нее овес и деньги, а после его ухода поднимали скатерть вверх, чтобы лен уродился высоким; на Крещение хозяйка садилась на то место, где сидел священник, чтобы насадки хорошо сидели на яйцах и под. Освященные предметы и вещества использовались в функции магических реалий (освященная верба и громничная свеча — от грозы, звон церковного колокола — от града, «святая» вода — от болезней, освященный огонь — от грома).

Народный календарь чехов, мораван и словаков отражает борьбу двух идеологий и взаимодействие (конкуренцию, аккомодацию, совмещение) двух систем ценностей — языческой и христианской. При этом для народа оказалось не столь важным, какое название будет у праздника и какая мотивировка будет сопровождать древнюю обрядность, —

ценным оказалось само сохранение празднеств и исполнение обрядовых действий как таковых. Поэтому нередко до наших дней дожили обряды или их реликты, но не сохранился их первоначальный смысл. Совершенно очевидно, что многовековая дохристианская традиция и ее ценности не могут быть выводимы или объяснимы из христианской религиозной системы, обрядности и аксиологических приоритетов, имеющих гораздо более краткую историю в славянских землях. Речь может идти о взаимной ассимиляции, приведшей к симбиозу, поскольку на стороне одной были время и традиция, а на стороне другой — государственный статус. Формирование народного календаря — это история наложения и проникновения элементов христианского вероучения в языческие представления о времени, космосе, природе и человеке. Отбор и сохранение этих элементов в народном календаре обусловлен в первую очередь иерархией ценностей в христианском и дохристианском мировоззрениях.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Белова 2000 — *Белова О. В.* Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 344–360.
- Валенцова 2016 — *Валенцова М. М.* Народный календарь чехов и словаков. М., 2016.
- Гальковский 1916 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Том. 1. Харьков, 1916.
- Зайковский 1994 — *Зайковский В. Б.* Народный календарь восточных славян: Восприятие времени через персонифицированные праздники, объединенные в пары // Этнографическое обозрение, 1994. № 4. С. 53–65.
- Запольская 2011 — *Запольская Н. Н.* Спасение, любовь, милосердие: К вопросу о моделировании культурных ценностей // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И. А. Седакова. М., 2011. С. 37–50.
- Каган 1997 — *Каган М. С.* Философская теория ценности. Л., 1997.
- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. *Palaeoslavica XI. Supplementum 1.* Cambridge (Mass.), 2003.
- Толстая 1997 — *Толстая С. М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.

- Толстая 2008 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2008.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Троева 2015 — *Троева Е.* Религиозные ценности в традиции болгар // Категория оценки в языке и культуре. М., 2015. С. 344–352.
- Тульцева 2001 — *Тульцева Л. А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. Рязань, 2001.
- Bartoš 1892 — *Bartoš F.* Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Frolec 1979 — *Frolec V.* Časové a sociálně významové proměny výročního obyčeje (na příkladě jízdy kralů) // SN. R. 27. 1979. № 3. S. 419–445.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
- Václavík 1930 — *Václavík A.* Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valaška, Slovenska a Hané. Luhačovice, 1930.
- Václavík 1959 — *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Večerková, Frolcová 2010 — *Večerková E., Frolcová V.* Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury. Vyšehrad, 2010.
- Zíbrt 1950 — *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Vyšehrad; Praha, 1950.

Marina Valentsova (Moscow)

On the Axiology in Czech and Slovak Calendars

The article is devoted to the rather developed theme of the relationship between the pre-Christian (pagan) and Christian elements in the calendar rites of the Czechs and Slovaks. It analyzes different types of interaction of these two worldview (and ideological) systems in different forms and at different levels of the folk calendar (terminology, rituals, system) — from the preservation of its own authentic features (as pre-Christian features of the Shrovetide or Catholic features of the Feast of God's Body, Corpus Christi) to their complete symbiosis or fusion into a single whole (as in the celebrating of Christmas or Easter). This wide range of interaction is explained and appears to be the result of the “meeting” and the struggle between the two axiological systems, Christian and pre-Christian pagan, to which the article paid a particular attention.

Key words: ethnolinguistics, Czech and Slovak folk calendars, axiology, Christian and pre-Christian systems of values.

Note on the author: Marina Valentsova, PhD, Senior Research Fellow of the Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences. Email: mvalent@mail.ru.

Е. Н. Струганова (Москва)

ВОДА И ОГОНЬ В БОЛГАРСКОЙ КУЛЬТУРЕ В СВЕТЕ АКСИОЛОГИИ¹

«Огънят и водата са добри слуги, а зли господари» (рус. «Огонь и вода — хорошие слуги, но плохие хозяева») — эта болгарская пословица наглядно отражает амбивалентность оценки воды и огня в народной культуре, эксплицируя через прилагательные их аксиологию. Огонь и вода являются ценностями сами по себе (природными — по классификации С. М. Толстой, ценностями — носителями благ — по мысли Е. Бартминьского) (Бартминьский 2005: 117). При этом они могут быть и символами целого ряда других ценностей и антиценностей — жизни и смерти, здоровья и болезни, хаоса и упорядоченности, внешнего — домашнего и т. д., образуя определенные семиотические оппозиции. Описывая аксиологическую составляющую модели мира, мы не можем не уделять особого внимания антиценностям: только с учетом отрицательных компонентов картина будет полной. В языке и в народной культуре доминирует именно негативная составляющая, как в случае с жизнью и здоровьем, то есть акцент ставится на утрату данных ценностей (подробнее см.: Виноградова 2012: 30).

В данной статье огонь и вода будут представлены и с положительной, и с отрицательной оценкой. С одной стороны, эти стихии являются символами жизни, здоровья, чистоты, а с другой — смерти, болезни, нечистоты, разрушения. Аксиология природных стихий — воды и огня — анализируется на лексическом и фразеологическом материале, на данных фольклорных произведений (это преимущественно легенды, космогонические тексты, благопожелания, проклятия, приговоры) и с учетом акциональной части обрядовых комплексов на основе собственных по-

¹ Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003\19 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED-SW).

левых, а также опубликованных и архивных фольклорных и этнографических материалов. Статьи «Вода» и «Огонь» в этнолингвистических словарях содержат основополагающие структурные компоненты для оценки этих двух стихий (Виноградова 1995: 386–390; Белова, Узенева 2004: 513–519; Барбулова и др. 2018: 60–61, 275–276).

Вода

Космогонические представления болгар тесно связаны с водой: по разным версиям сотворения мира, в самом начале не было ничего, только безбрежное море, или вначале, когда Бог и дьявол еще жили вместе, была только вода (Бадаланова-Геллер 2017: 28). Из морской пены или из песка со дна моря была создана земля. За границами земли, простирающимися очень далеко, есть вода, и там темно (РКС 235); также зафиксировано представление, что земля плавает в воде «как лодка», она со всех сторон огорожена водой, а внутри в земле кипятик и огонь (РКС 1).

Связь воды с сотворением мира обуславливает и ее связь с хтоническими существами: змеем, водным быком, которые, подобно воде, амбивалентны (см., например: Малчев 2018).

Поливание водой и концепт удачи, счастья

Одним из распространенных в Болгарии ритуальных действий, совершаемых с водой, является *поливание*. Оно тесно связано с благопожеланием *да ти върви (като) по вода* (Струганова 2018).

По мысли Л. Н. Виноградовой, благопожелания и проклятия являются аксиологическими и перформативными речевыми жанрами (слово = действие) (Виноградова 2015: 53); они формулируют представления о том, что хорошо и что плохо. Эти жанры заслуживают детального анализа, поскольку во многом помогают раскрыть оценочные аспекты стихий.

В основе благопожелания *да ти върви (като) по вода* лежит устойчивое сравнение «как по воде», то есть без препон, гладко, легко. В данном случае вода выступает символом других ценностей: здоровья, удачи, счастья. Об этом свидетельствуют ситуации, в которых используется благопожелание. Так, по данным пилотного анкетирования, респондентами которого выступали болгары и турки в возрасте от 24 до 50 лет, болгары чаще всего используют его (и сопровождающую его

практику поливания водой пути) в следующих ситуациях: поливают водой путь вслед уезжающим далеко, отправляющимся на экзамен, собеседование или любое другое важное мероприятие («испытание»). Данная практика призвана обеспечить успех начинания, безопасность в «чужом» пространстве. Поэтому поливание водой, сопровождаемое клишированным благопожеланием, происходит чаще всего на пороге дома (в том числе многоэтажного — на выходе из подъезда).

Условно говоря, существуют две разновидности данного ритуала, отличающиеся локусом и направлением совершаемого действия: водой поливают путь перед человеком (и тогда он должен наступить правой ногой в воду) или ему вслед.

Данная практика распространена и за пределами Болгарии. Так, в турецком языке есть выражение *su gibi gidip su gibi gel*, которое буквально можно перевести как «иди как вода и возвращайся как вода», то есть легко и без проблем. Известна и аналогичная ритуальная практика поливания водой дороги. Для сопоставления была проверена практика и в культурах, родственных турецкой, прежде всего в азербайджанской. Подтвердилось существование подобной практики и сопутствующего ей выражения: азерб. *xoşbəxt açıq olsun*, что можно перевести как «пусть откроется счастье». Отмечу важное: многие болгары при объяснении смысла и семантики своего благопожелания упоминали один из ключевых концептов болгарской культуры — *късмет* ('удача, везенье', а также более частный аспект судьбы, того, что писано): *аз и сега хвърлям вода, когато има някоя новост за мен или детето ми, а баба ми е казвала като стъпя на водата да се прекръстя и да кажа «Господ напред и аз по него» за късмет!* («я и сейчас выливаю воду, когда есть какая-то новость для меня или для моего ребенка, а моя бабушка говорила, чтобы, когда я наступлю на воду, перекреститься и сказать: „Господь вперед, и я за ним“ — для удачи»); см. подробнее про *късмет* у И. А. Седаковой (Седакова 2005).

Пожилая информантка из Азербайджана, жительница Баку, рассказала историю из жизни: однажды ее дочь не дождалась, пока мать выйдет из подъезда и полетет ей вслед, уехала на машине в далекую поездку, в результате машина по пути сломалась.

В балкано-славянской и тюркской культурах совпадают и другие ключевые моменты: важен порог (нужно поливать воду за порогом), поливание водой вслед уходящему. Кроме того, информантка упомянула, что и на свадьбе вслед молодым поливают путь водой. Можно

реконструировать семантику этого действия, которое в данном случае имеет инициационный характер: пожелание им счастливой совместной жизни, легкого прохождения по жизненному пути на новом этапе. Для более точного анализа данной ритуальной практики необходимо, конечно, больше данных и больше анкетизируемых. Но наличие подобных фактов даже в единичной фиксации включает болгарские ритуальные действия в более широкий сравнительный контекст. Действия с водой демонстрируют ее ценностную сущность, акциональный код составляет параллель вербальному коду, эксплицирующему концепты счастья, удачи, везения и благополучия.

Качества воды в свете аксиологии

Вода оценивается по ряду параметров, в частности — в зависимости от произведенного воздействия на человека (например, *чиста* или *мъртва*; см. ниже), а также в зависимости от действий, произведенных / не произведенных с нею (*неначената*, набранная из определенного локуса, освященная, «крещеная» и др.).

Практически все положительные характеристики воды (чистая, живая, «цветочная», постоявшая под звездами, «крещеная» и др.) добавляют ей магической мощи, делают ее не просто чистой, а чистой ритуально. И такая вода используется для лечения и очищения. Часто для лечения или снятия сглаза вода берется из особых мест, — например, из водоема возле водяной мельницы; черпают ее против течения (РКС 374). После прочтения заговора над такой водой нужно помыть больного и вылить ее обратно, откуда она была взята (подробнее см.: Мишев, в печати).

Вода способна снять магическое воздействие, однако после этого она уже становится нечистой, и от нее, как и от «мертвой» воды, необходимо избавиться, вылив ее в такое место, куда нога человека не ступает. Один из способов — вылить воду туда, откуда она была взята: вода отнесет болезнь, магическое воздействие, нечистоту.

В селах Виево и Славейно (Средние Родопы)² записана информация о снятии сглаза: предмет, с помощью которого снимают сглаз, можно бросить в так называемый левый омут (*лев вир*) — такой омут, где вода закручивается влево, — и тогда магия будет снята.

² Материалы собраны автором в ходе экспедиции в с. Виево и с. Славейно в 2018 году.

Иные интенции наблюдаются при обращении с водой, в которой купают младенца. Здесь символика локуса соотносится с комплексом продуцирующих ритуалов, которые направлены на то, чтобы ребенок вырос здоровым, счастливым, умным и пр. Эту воду во многих регионах Болгарии выливают под розовый куст (например, в с. Голец, Ловешкий край), чтобы ребенок вырос красивым.

Таким образом, мотивация действий с водой может быть различной и совершенно противоположной: в случае с ребенком — продуцирующей, в случае с болезнью — превентивной.

Еще одной важной ценностной характеристикой воды, безусловно положительной, является ее «непочатость», болг. *неначената*, *неначната*. Целостность — существенная характеристика для многих фактов традиционной культуры; ср.: «Телесная целостность человека осмысливается как одна из традиционных ценностей» (Виноградова 2015: 64). Так, данная характеристика может также относиться к «честности» невесты, сохранению ею девственности, что включает данное понятие в контекст свадебной обрядности (подробнее см.: Узенева 2002). *Неначената вода* — также вода «целостная», особенно чистая, пригодная для ритуальных целей.

Отрицательно оценивается вода, называемая «мертвой» (*мъртвешка*, *мъртва*). Такой становится вода после обмывания покойного, а также иногда и вся вода, находившаяся в доме в момент смерти, и ее полагаются вылить туда, где никто в нее не наступит. Но порой люди стараются унести с собой «мертвой» воды, чтобы использовать в магических целях, подобно другим «мертвецким предметам», имевшим контакт с телом покойного (подробнее см.: Плотникова 2009). Историю эту поведала автору информантка из с. Ковачевци, Самоковский край, летом 2018 года и указала на соседку, которая это сделала³.

Переходим к следующему фрагменту культуры, связанной со стихиями, который задействует символическую битву огня и воды. Согласно болгарским фольклорным текстам, у причинявшей сглаз (*урочица*) — два глаза, один водяной, другой огненный. Заговор направлен на то, чтобы она ослепла на оба глаза и сглаз был бы нейтрализован. Мотив нанесения телесных повреждений также подчеркивает значимость телесной целостности:

³ Материал собран в ходе экспедиции ассоциации «Онгъл» с участием автора в 2018 году.

*Седи на пак'о урочища,
под пак'о,
едно око водено, едно огнено;
пукнало се воденото, та изгасило огненото*

(Драгоман; АБДР),

(рус. «Сидит на дороге та, что сглазила, под дорогой, один глаз водяной, другой огненный, лопнул водяной, загасил огненный»).

Этот текст интересен тем, что здесь одна стихия (вода) уничтожает другую (огонь) — и таким образом приходит исцеление.

Огонь

Поворотным моментом в истории культуры человечества стало изобретение, открытие огня. Для нас это значит, что, говоря об аксиологической амбивалентности огня, мы выходим на оппозицию «культура — природа». Огонь, запечатанный в печь, одомашненный, становится символом «культуры», «своего» и «порядка» в противовес «природе», «чужому» и «хаосу».

Огонь — исключительно сложное аксиологическое явление, его оценка варьирует на шкале оценок от положительного полюса до отрицательного.

Так, пожар — опасный и нежелательный огонь — может быть вызван огнем небесным. Отсюда развивается народное почитание свв. Кирика и Юлиты (15.07), св. Афиногена (16.07), св. Марины (17.07), а также св. Марии Магдалины (22.07), св. Ильи (20.07), коррелирующих с семантикой огня и пожара. Неделя почитания этих святых (15.07–20.07) называется *запалена, опалена* ‘зажженная’. Также выделяются три дня праздников, называемых *горещници* ‘горящие, горячие дни’ (15.07–17.07). В эти дни строго соблюдаются ритуальные запреты и совершаются действия, призванные отогнать грозу и уберечь дом, село от пожара.

Неоднозначную оценку в народной интерпретации получает молния. С одной стороны, ее происхождение связано со сферой сакрального: от Бога или от колесницы Ильи Пророка или от его трубки (РКС 235). Но в то же время от молний и причиненного ими воспламенения призваны защитить особые ритуалы и запреты, которые необходимо строго соблюдать. Например, есть поверья, что богородичные посты нельзя нарушать именно по этой причине, иначе Господь поразит молнией (с. Момина цырква). В этот пост женщины не шьют, чтобы не при-

влечь гром, который сопровождается молниями (там же) (НА Е РИМ Бс, а. е. 331).

Молния как огонь, падающий с неба, оценивается и как божья кара за людские прегрешения (если это сравнивать с гневом божества, то становится понятна оценка, упомянутая выше; в болгарской фразеологии гнев передается именно с помощью огня — *горя, не кадя* [горю, не дымлю]): «Господь не мог выносить разврата на земле и начал кидать горячие камни и лить кипяток с неба» (РКС 235).

Болгары называют диким огнем (*див огън*) тот, что получен с помощью трения палочек друг об друга. Интересно, что так называемые «примитивные народы» всегда используют именно этот способ разжигания огня, и он считается первоначальным. Добытый тем же самым способом огонь также именуют *нов, млад, Божи огън* (то есть «новый, молодой, Божий огонь»). Данная практика знаменует собой необходимость обновления огня. Это входит в календарные ритуалы; ср. также сжигание ритуального рождественского полена *бадняка* (Толстой 1995).

В обрядовых практиках постоянно проявляется амбивалентность огня: огонь либо жгут с различными целями (очищение, избавление от болезни), либо пытаются от него защититься. Огонь как «свой» использовался для отопления и приготовления пищи, для обеспечения человека посудой, ее обжига (ср. поговорку *изпекъл занаята* ‘он испек свое мастерство’, которая значит, что человек хорошо чему-то научился); ср. болг. *печен* (о человеке) — «опытный». Очаг (болг. *огнище*) является символом, средоточием дома и часто являет собой метонимический перенос: с целого (дом) на частное (очаг). Так, человека, который любит сидеть дома, называют *огништар* (АБДР).

Очаг как смысловой центр дома должен особенно оберегаться, и это обеспечивается целым комплексом запретов и рекомендаций. Упомянем, к примеру, то, что рябину в очаг не кладут, так как под ней спит дьявол (Странджа 1996: 223).

Семантика огня и жертвоприношения

В традиционных представлениях болгар семантически сближается понятие курбана (жертвы) и огня. Помимо случаев, когда курбан непосредственно осуществляется у очага (Мичева-Пейчева 2013: 241), есть и косвенные признаки данного родства. С помощью свечи определяется, кому будет посвящено жертвоприношение. Чтобы определить день, когда колоть курбан, в с. Момина църква наполняют миску пше-

ницей, ставят три одинаковые свечи, называя каждую тем днем, в который предстоит исполнить обрядовый комплекс курбан, и зажигают их одновременно. Свеча, догорающая последней, указывает день курбана (НА Е РИМ Бс, а. е. 331).

Ассоциативная нить в данном случае может идти следующим образом: «огонь — красное — кровь — жертва» с общей семантикой «очищения». Особенное внимание уделяется тому, куда вытекает кровь животного. Так, курбан совершается около тех источников, вода в которых считается целебной (болг. *лековита*). Кроме того, отмечается практика пускания крови жертвенного животного по воде или сливания ее в землю для обеспечения плодородия. Ягненка для праздника дня св. Георгия (*Гергьовден*) чаще всего закалывают у реки, так чтобы кровь стекала в воду. В селах, где ягненка закалывают во дворе, собранную кровь выплескивают в реку или закапывают в землю. Действия с кровью и костями считаются продуцирующими — чтобы овечьё молоко текло как вода, то есть чтобы его было много.

Огонь часто используется для сжигания всего старого, начиная с мусора и заканчивая сжиганием предметов, используемых в народном целительстве с основной целью очищения. Подобно воде, огонь ценен тем, что он может очищать и обезвреживать и в бытовом применении, и в символическом употреблении. Например, «рано утром перед восходом солнца больной пытается взять в рот два сустава большого пальца, который ставится вертикально. После этого он умывается у источника и берет немного воды в рот, которую несет так до дома и выплевывает на огонь, говоря: „Чтобы меня не сожгло, я его сожгу!“» (болг. *«Доде да ме мене изгори, аз него да изгъвра!»*; с. Бояна) (Софийски край 1993: 187). Здесь же реализуется мысль о том, что болезнь может сжечь изнутри (и поэтому нужно вовремя ее уничтожить путем сжигания).

Очистительная функция огня может выражаться в окуривании дыможиллица или больного. Дым как обязательная составляющая горения также обладает разными аксиологическими характеристиками.

Окуривание часто используется в лечебных целях в народной медицине. Например, берут мусор из трех карманов, поджигают и им окуривают больного (с. Балша) (Софийски край 1993: 187). Окуривают и домашний скот как в большие календарные праздники, так и в менее значительные: в селах Пасарел и Негован на обрядовый хлеб кладут среди прочего тимьян, с которым утром в день св. Феодора обходят лошадей (Софийски край 1993: 247).

Тема огня весьма релевантна в народных представлениях о болезнях, в их этиологии, терминологии, лечении и контекстных описаниях. Опасными считаются заразные болезни, напрямую связанные с огнем, «горением» и «жаром»: *баба Шарка* (оспа), чума и брюшной тиф (болг. *огница* или *огненица*, с. Балванци, с. Стакьовци; АБДР). Эти болезни представляются в виде демонических женщин и оцениваются крайне негативно.

«Про эту болезнь считают, что это старая бабушка, одетая в белую одежду. Она ходила по домам, где есть дети. Деревня „загоралась“ (болг. *селото пламвало*) — дети болели» (РКС 172). Здесь стоит обратить внимание на то, что эпидемия предстает и лексически оформляется как пожар, неконтролируемый огонь (*селото пламвало*).

В случае с другими болезнями эта связь осуществляется через телесный огонь, то есть высокую температуру; ср. выражения: *телото гори на огин* ‘тело горит огнем’ (Врачанская обл.; АБДР), лихорадка «загорается» — *запалва се* (регион Тетевена; АБДР), *имам уоган'* — у меня высокая температура (регион Смоляна; АБДР).

При этом часто *огница* и *чума* выступают в текстах как синонимы:

*Пуштил ѝа Господ зла чума,
мъре, зла чума, зла огница,
Морила, што ѝе морила,
морила девет години*

(Враца; АБДР),

(«Пустил Господ злую чуму, ох, злую чуму, злой тиф, морила, морила, морила она девять лет»).

Известна и болезнь *родилна огница* или *родилна треска* (лихорадка), сопровождающаяся высокой температурой. Подробнее о народной терминологии болезней и их мифологии см.: БНМ 1999.

Болезням противостоит здоровье — базовая ценность в картине мира. По словам Л. Н. Виноградовой, «самые страшные проклятья <...> затрагивают самые значимые для человека ценности» (Виноградова 2015: 55), и именно здоровье (наряду с жизнью) упоминаются в этих клишированных текстах чаще всего:

*Да даде Господ, Драгано,
ситаница да те посипе,
лицето да ти порани,
огница да те улови,
косата да ти окапе*

(Торос, район Луковита; Бяла Слатина — АБДР),

(«Пусть даст Господь, Драган, оспа чтоб тебя обсыпала, лицо тебе поранила, тиф на тебя напал, волосы бы твои выпали»).

Лексема с корнем *огн-* также широко представлена в растительной терминологии. Существует целый «букет» трав, которые, с одной стороны, лечат от какой-либо из перечисленных болезней (если она вообще подлежит излечению), с другой — их названия могут быть мотивированы внешним видом растения: *огнена трева*, *огнено л'утиче*, *огнецветен горицвет*, *огнецветник*, *огнивец*, *огнивче* (*див босилек*), *огнивчелистно великденче*, *огничав бурен*, *огничаво биле*, *огниче*, *огничиче*, *огничево* (АБДР). Эти лексемы могут обозначать как одно и то же растение, так и совершенно разные.

Например, отвар из *Chenopodium botrys* (болг. *огниче*) употребляется против лихорадки. То есть можно сказать, что мотивацией некоторых из них является болезнь, ими побеждаемая. Исследование мотивации и наименований растений — тема отдельной работы (подробнее об «огненных» растениях см.: Колосова 2011; Канисков 2015).

Огонь и эмоции

Помимо болезненных телесных явлений, огонь коррелирует также с болезненными эмоциями, тяжелыми состояниями, что подтверждают материалы фразеологии: *огън ми гори на главата* (находиться в тяжелом положении, иметь неприятности), *пламнала ми е главата* (то же значение), *горя в (на) огън*; *горя, не кадя* — о сильной ярости, которую человек старается не показывать (Ничева, Спасова-Михайлова, Чолакова 1974–1975). Фразеологизмы с лексемами *огън*, *пламък* также могут обозначать просто человека темпераментного (что тоже не всегда получает положительную оценку в обществе): *огън и пламък*. Также с помощью фразеологии с лексемой, содержащей корень *гор-*, выражается негативная оценка безбрачия в традиционном обществе: *огорял пън* (об одиноком человеке без семьи).

И еще одним негативным проявлением огня, которое я охарактеризую в этой статье, будет его прямое отношение к войне; ср. рус. *пожар войны*, болг. *огън и сеч*. Помимо метафорического наименования войны, орудия убийства характеризуются с помощью прилагательного «огненный»: *саб'е огн'ану*, *огнибойка* (*пушка*) (АБДР); ср. рус. *огнестрельное оружие*.

ОГОНЬ И ВОДА

Таким образом, метафорические связи огня имеют самое широкое распространение, и многие из них указывают на витальные ценности — жизнь и здоровье, а также антиценности, им противопоставленные, — смерть и болезнь.

Существуют ритуальные практики, объединяющие огонь и воду, и о них нужно сказать пару слов. К таким обрядам я отношу гашение углей и лечение с помощью кипятка. Все они направлены на получение здоровья и связаны с народной медициной. Гашение углей широко распространено в Болгарии и сейчас. А про лечение кипятком мне удалось записать один нарратив. Рассказывает мужчина 70 лет (г. Дупница):

«Женщина, старая женщина, целительница. В районе все знаем друг друга семьями. В районе все тогда еще друг друга знали. Она вскипятила пять литров воды. Целых пять литров. И вылила воду в луженый таз. Взяла мою босую ногу в руки и нежно, но настойчиво ее направила в кипяток. <...> Интересно в данном случае то, что целительница, бабушка, держала мою ногу в руках и массажировала, сопровождая это какими-то словами, складывавшимися в интересный напев, который я не запомнил, и сейчас не знаю, что она пела. Но напев был очень успокаивающим. <...> Самое интересное, что ни нога не была обожжена кипятком, ни ее руки».

Кипяток имеет амбивалентную характеристику. Так, фразеология дает нам материал, показывающий, что кипяток оценивается негативно, связан с неприятными эмоциями и переживаниями: *като че (сякаш) ме поляха, попариха с вряла вода; сякаш вряла вода ме попара/попари*. А целительские практики, в свою очередь, указывают на его очищающую функцию.

С помощью гашения углей вода приобретает особые свойства и может считаться целебной. «Берется один зажженный уголь, и, после того как им крестят, опускают его в тарелку с водой. Если поднимутся пузыри, значит, больного сглазили. Тогда его умывают этой водой, и потом он выпивает ее» (РКС 1).

Такая вода иногда называется *огница* (Добруджа; АБДР). В Добрудже ею также лечат диарею у овец. Кроме того, можно взять цепь от очага (*верига от огнището*) и вскипятить в воде; этой водой можно вылечить ребенка от сглаза (АБДР).

Проведенный выше анализ позволяет отчасти раскрыть аксиологический потенциал концептов огня и воды, их место в традиционной картине мира болгар. Кроме того, с помощью метафорических связей мы можем охарактеризовать и определенный блок абстрактных ценностей, среди которых в данном случае преобладают витальные (жизнь, здоровье и др.), где огонь и вода являются символами как жизни, так и смерти.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- АБДР — Архив на българския диалектен речник в Секцията за българска диалектология и лингвистична география на Институт за български език «Проф. Л. Андрейчин», БАН.
- Бадаланова-Геллер 2017 — *Бадаланова-Геллер Ф.* Книга суцая в устах: фолклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М., 2017.
- Барболова и др. 2018 — *Барболова З., Симеонова М., Китанова М., Мутафчиева Н., Лезурска П.* Речник на народната духовна култура на българите. София: «Наука и изкуство», 2018.
- Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Проект и принципы аксиологического словаря // Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 115–130.
- Белова, Узенева 2004 — *Белова О. В., Узенева Е. С.* Огонь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. М., 2004. С. 513–519.
- БНМ 1999 — Българска народна медицина. Енциклопедия / Ред. М. Георгиев. София, 1999.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Вода // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 386–390.
- Виноградова 2015 — *Виноградова Л. Н.* Концептуализация понятий «добра» и «зла» в малых фольклорных жанрах (Благопожелания и проклятия как аксиологические тексты) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015. С. 53–80.
- Виноградова 2012 — *Виноградова Л. Н.* Семейные ценности традиционной культуры: аксиологический аспект изучения славянских проклятий // Славяноведение. № 6. М., 2012. С. 29–34.
- Канисков 2015 — *Канисков В.* Ботанически речник. Основи. София, 2015.
- Колосова 2011 — *Колосова В. Б.* «Огненные» травы в русской речи и традиционной культуре // Русская речь. № 4. Июль–август. М., 2011. С. 93–97.
- Мичева-Пейчева 2017 — *Мичева-Пейчева К.* Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София, 2017.

- Мишев (в печати) — Мишев Г. «Поливка» — ритуальное омовение как лечебное средство в болгарской традиционной культуре (в печати).
- НА Е РИМ Бс — Научен архив Етнография Регионален исторически музей Бургас.
- Ничева, Спасова-Михайлова, Чолакова 1974–1975 — *Ничева К., Спасова-Михайлова С., Чолакова Кр.* Фразеологичен речник на българския език. Т. 1, Т. 2. София, 1974.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Покойницкие предметы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 4. М., 2009. С. 124–127.
- Ркс — Рукописные дипломные работы из архива Ст. Романского. Хранятся в библиотеке Софийского университета. Болгария, София.
- Седакова 2005 — *Седакова И. А.* Заимствованное слово и его этнокультурные коннотации: болг. късмет // Вопросы языкознания. М., 2005. № 3. С. 44–52.
- Софийски край 1993 — Софийски край: етнографски и езикови проучвания. Под ред. Ст. Генчев. София, 1993.
- Странджа 1996 — Странджа. Материална и духовна култура. Под ред. М. Черкезова. София, 1996.
- Струганова 2018 — *Струганова Е. Н.* Болгарское благопожелание *да ти върви (като) по вода* и аксиология воды в болгарской культуре // Горизонты цивилизации. Материалы Девярых аркаимских чтений 22–25 2018 года. Челябинск, 2018. С. 328–338.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Бадняк // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 127–131.

Ekaterina Struganova (Moscow)

Water and fire in Bulgarian culture in the light of axiology

Abstract: This paper focuses on the meanings of water and fire symbols in Bulgarian culture in the axiological aspect. Both fire and water have ambivalent evaluation in the folk culture. Water is connected with legends about the creation of the earth. It is the basic element of the world. Maybe this is the reason, why it so widely spread in the rituals, but also that's why it gets the ambivalent evaluation: chthonic is the source of life, but also it is the threat and danger for the living creatures.

Fire helps supporting life and warmth, cooking food, which is basic for humans. That's why fire is the metaphor of the house and life. But also fire brings danger: in the Bulgarian folk culture there are special holidays, which rituals are meant to guard people from the fire. Semantics of fire and burning are also transferred on some illnesses (variola (Bulg. *sharka*), plague (Bulg. *chuma*), typhoid fever (Bulg. *ognitsa*)).

Both fire and water are used for healing, so they have the ability to purify and cure.

This complex usage of these elements in the folk culture and their evaluation represents the key features of the Bulgarian model of the world.

Key words: axiology, folk picture of the world, Bulgaria, fire, water, symbolism.

Note on the author: Ekaterina Struganova, junior research fellow, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Science. Email: lu4.solnza@gmail.com.

Н. С. Гусев (Москва)

РЕТРОСПЕКТИВНАЯ ДИНАМИКА ЦЕННОСТЕЙ
И МЕТОДИКА ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ
(НА ПРИМЕРЕ «ОБРАЗОВАНИЯ» В БОЛГАРИИ
В КОНЦЕ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВВ.)¹

Обращение к «ценностям» как к объекту познания имеет определенную традицию. Уже в начале XX в. оно приобрело в Европе характер модного увлечения, что привело к экспансии этого термина в смежные с философией гуманитарные науки. «Философия ценностей стала модной», — утверждал в 1922 г. французский социолог С. Бугле². Однако за прошедшее столетие эта самая «мода» и распространение термина в другие сферы привела к утрате им смыслового научного наполнения. В современном общественном пространстве данное понятие в силу его частого использования, уместного и не очень, публичными лицами и не только носит размытый характер. Используя удачную метафору историка М. А. Давыдова, можно даже сказать, что указанный термин сейчас проходит стадию семантической гиперинфляции³.

Представляется необходимым сузить описываемое явление до того значения, в котором оно может стать объектом изучения в рамках целей проекта «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире». Классик социологии М. Вебер утверждал, что ценности являют собой концентрированный тип культуры, вектор, формирующий общество: «Понятие “культура” конкретного народа и эпохи... и прочие образования в качестве

¹ Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 18-512-76003\19 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472-LED-SW).

² *Каган М. С.* Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 18.

³ *Давыдов М. А.* Двадцать лет до Великой войны: российская модернизация Витте–Столыпина. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2016. С. 14.

понятий исторического исследования объекта суть индивидуальные ценностные понятия, т. е. образованы посредством соотношения с ценностными идеями»⁴. В рамках такого подхода «ценности» дают историкам возможность изучения канувшего в Лету общества, его культуры в широком значении этого слова, особенно при учете четкого определения, данного американским психологом и социологом М. Рокичем: «Ценность есть стойкое предпочтение личностью или обществом определенного образа поведения или конечного состояния, в противоположность другому типу поведения или состоянию»⁵.

Принимая за основу такое понимание ценностей, исследователю, казалось бы, остается лишь выяснить принятый в обществе ответ на хрестоматийный вопрос крошки сына из стихотворения В. В. Маяковского. Однако ничего нового узнать не получится — базовый набор отношения к добру и злу в принципе универсален еще с ветхозаветных времен⁶, необходимо понять то, что в рамках определенной культуры понималось под конкретными явлениями («что делает человека хорошим?», «как правильно устроена семья?» и т.д.), и насколько большую значимость имела та или иная ценность («при выборе супруга важнее решение родителей или зов сердца?»). Тут исследователя подстерегает опасный соблазн на основании узкого круга источников или даже одного факта сделать далеко идущие выводы о ценностях какого-то общества. Проблема заключается не только в том, что в тексте может восхваляться девиантное поведение, пусть даже и поощряемое, а в репрезентативности источника — насколько точно и верно в нем зафиксирована норма культуры⁷.

Вторая терминологическая сложность — заложенная в названии проекта дихотомия традиционных и нетрадиционных ценностей. Необходимость ее изучения обусловлена популярностью использования это-

⁴ Москвина И. К. Понятие «культурная ценность»: философско-культурологические аспекты // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2015. Т. 210: Петербургская культурологическая школа С.Н. Иконниковой: история и современность. С. 242.

⁵ Каган М. С. Указ. соч. С. 51.

⁶ По крайней мере, в рамках трех авраамических религий, последователи которых составляют 2/3 населения Земли и к которым относятся все славянские народы.

⁷ И не стоит упускать из виду, что аристотелевское представление, по которому государство «представляет собой не случайное собрание людей, но, как мы утверждаем, способное к самодовлеющему существованию» (*Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 603) ушло в прошлое, поскольку на одной территории и в одном государстве вполне могут сосуществовать несколько обществ — достаточно хотя бы вспомнить дореволюционную Россию дворян и Россию крепостных.

го словосочетания. Причем в российском общественно-политическом дискурсе традиционные ценности даже получили определение «духовных скреп», что, к сожалению, «перекочевало» на страницы научной литературы⁸. На наш взгляд, данное противопоставление возможно лишь в статике. Человечество проходило через различные стадии своего культурного развития, менялись в том числе и ценности. Ветхозаветный принцип талиона в Новом Завете явно отрицается: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую». Однако вряд ли кому-то придет в голову назвать Христа проповедником нетрадиционных ценностей. И за последние столетия не единожды можно было наблюдать изменение ценностей. Учитывая государственное вмешательство в неоднократное переформирование ценностей в России в XX в., в качестве «чистого» примера можно привести более раннюю культуру модерна. Она родилась в противопоставление Эпохе Возрождения, обращение к античности и традиции считала антиценностью, а ценностью — новаторство, эксперимент, чем, в частности, и был обусловлен «бунт» художников-передвижников.

Общество и культура не складываются как «вещь-сама-по-себе», и всегда находятся под влиянием массы факторов, среди которых немалую роль играет экономический, потому обычно в основу определений традиционного, индустриального и постиндустриального обществ кладут именно удельный вес соответствующей отрасли экономики. Тем не менее нельзя универсализировать марксистские экономический детерминизм и догму о культуре только как надстройку общества. Ощутимое влияние на смену ценностей оказывали элиты, однако ей свойственна большая резистентность к политическим пертурбациям — культура прошлого по мановению волшебной палочки не исчезала. Переход к новым технологиям и способам производства неизменно вел к трансформации структуры общества и переменам в ценностях, но не отказе от них. Как отметил американский социолог Р. Инглхарт, «преобладающие в обществе ценностные ориентации являются продуктом взаимодействия движущих сил модернизации и сдерживающего влияния традиций»⁹.

⁸ Свердлик Е. А., Тагибова А. А. Динамика ценностей российской деловой культуры в зеркале СМИ // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2016. № 2. С. 227.

⁹ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М., 2011. С. 16–17.

Подытоживая, следует еще раз подчеркнуть, что ценности имеют свою динамику. На них оказывает влияние развитие культуры, политики, экономики и даже технологий. Но и сами данные факторы испытывают воздействие сложившихся ценностей и их трансформации. Из этого следует, что нетрадиционные (новые или несколько модифицированные) ценности не имеют негативного значения, поскольку антиценности общество не станет усваивать, а ценности новой культуры будут так или иначе приняты. С учетом этого наклеивание ярлыка «духовных скреп» на традиционные ценности может иметь лишь значение отказа от развития, консервации и стагнации общества.

Ярче всего ценности становятся видны при столкновении и непосредственной встрече культур. К примеру, попытки болгарского князя Фердинанда вскоре после своего приезда к дотоле неизвестным ему подданным в 1880–1890-е гг. вести себя привычным ему образом продемонстрировали болгарскую практичность и пренебрежение условностями. Как вспоминал учивший монарха болгарскому языку Д. Ганчев, «мы, люди того времени, не могли освободиться от нашего крестьянского материализма при оценках княжеского благоволения». Только что награжденный орденом, в знаке которого не имелось драгоценных камней и металлов, выйдя на улицу, прокричал: «Господа, за одно пиво!.. Отдам его! Кто угостит?»¹⁰. Торжественность приемов, организованная потомком Бурбонов для «сыновей крестьян и ремесленников», как вспоминал тот же Ганчев, «казалась утомительной, а иногда и комичной»¹¹. Однако подобные исторические моменты — скорее исключение, чем правило, и не могут обеспечить исследователю должную источниковую базу для изучения динамики ценностей.

Как на лакмусовой бумажке проявляются основополагающие культурные нормы при противопоставлении условных традиционных и нетрадиционных ценностей, когда носители консервативных взглядов начинают артикулировать сложившиеся в обществе представления о различных сферах жизни, обвиняя кого-то в отступлении от канона. Но здесь нужно всегда учитывать, что «ревнители старины» склонны приукрашать и даже мифологизировать реальную ценностную картину мира, создавая пасторальные полотна.

¹⁰ Ганчев Д. Спомени за княжеското време. София, 1983. С. 30.

¹¹ Там же. С. 26.

В силу всего вышесказанного представляется перспективным обращение к мнению сторонних наблюдателей, оказывавшихся в изучаемом обществе, поскольку для них чужие ценности — это отклонение от собственной культурной нормы. Как отмечал отечественный филолог и культуролог Ю. М. Лотман, норма для носителя культуры «не только очевидна, но и порой незаметна». Но «иностранцу же странной и достойной описания кажется сама норма жизни, обычное “правильное” поведение»¹². Таким образом, именно носители иных ценностей оказываются зрячими в мире пустых глазниц и создают для исследователя необходимую источниковую базу.

При изучении ценностной картины южных славян наиболее плодотворным будет опора на травелоги, созданные русскими путешественниками, и воспоминания русских эмигрантов. Объясняется это рядом причин — низким языковым барьером, открытостью и привечанием русских, этнической и конфессиональной близостью, что давало возможность понять описываемые народы. И главное — отсутствием собственного европейца априорного представления о собственном превосходстве¹³. Так, в XIX в. известный славист П. А. Ровинский, находясь в Сербии, утверждал, что иностранцы «на все явления народной жизни смотрят издалека и свысока, схватывают их поверхностно и дают им толкование по своему вкусу или по своим субъективным воззрениям»¹⁴. И эти воззрения в итоге приводили к искаженной картине Балкан. Как отметила американский исследователь болгарского происхождения М. Тодорова, изучив формирование образа полуострова в глазах Запада, Балканы «служат складом негативных характеристик, в оппозиции которому выстраивается позитивная и самовосхваляемая “Европа” и “Запад”»¹⁵. В то же время, надо признать, в первой половине XIX в. русским травелогам о полуострове присущи романтизация южных славян, излишняя литературность в ущерб достоверности¹⁶. Последовав-

¹² Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 677.

¹³ Подробнее см. об этом: Гусев Н. С. Южные славяне в начале XX века: перспективы и сложности научного подхода // Славяноведение. 2019. № 1.

¹⁴ Шемякин А. Л. Сербские сочинения П.А. Ровинского (первичное осмысление и перспективы исследования) // Славяноведение. 2017. № 3. С. 91.

¹⁵ Тодорова М. Балканы. Балканизм. София, 2004. С. 283.

¹⁶ Об этом см.: Белов М. В. Славянская тема в путевом дневнике П. И. Кепшена: от сентиментализма к романтической этнографии // Славяноведение. 2011; Он же. «Служебное» славяноведение в России первой половине XIX века // Славяноведение. 2012. №. 4; Он же. «Славянский характер»: русские публицисты, литературные критики и путешественники первой половины XIX века в поисках народности // Диалог со временем. 2012. № 39.

шие во второй половине столетия, и особенно в начале XX в., развитие периодической печати, распространение телеграфа, свободное перемещение по Балканам и прибытие большого числа русских на постоянное жительство привели к еще большей заурядности и массовости описаний региона, что, с одной стороны, избавило от романтизма и очевидных искажений, а с другой — способствовало формированию стереотипов. Тем не менее, с учетом всех возможных преломлений действительности, именно русские тексты оказываются наиболее перспективными с точки зрения восстановления ценностной картины южного славянства. Особенно ярко это проявляется при изучении XIX — первой половины XX в., когда между Россией и Балканами существовал культурный разрыв, вызванный пребыванием общества на различных стадиях экономического и культурного развития. Однако сразу оговоримся, что найти причины динамики или складывания системы ценностей исключительно за счет взгляда извне невозможно, поскольку иностранцы фиксируют только увиденную ими за сравнительно небольшой период картину. Движущие факторы культуры все-таки следует искать в истории изучаемого общества. Продемонстрировать это можно на следующем примере, к которому мы обратимся: какой ценностью для болгар эпохи Кобургов являлось образование.

* * *

Накануне начала 2017/2018 учебного года в болгарском интернете появилась статья «А когда-то наше образование называли “болгарским чудом”». Ее авторы сокрушались, что «сегодня Болгария на последнем месте в ЕС по уровню грамотности, 40 % 16-летних учеников функционально неграмотны» и т.д. При этом приведена историческая справка о государственной политике в сфере образования, количестве существовавших школ, начиная с XIX в.¹⁷. В рамках нашей задачи нет смысла спорить с общепринятыми данными статистики, важнее другой вопрос: насколько это соответствовало чаяниям населения, и разделяли ли они восприятие образования как одной из важнейших ценностей?

Сотрудник российского МИД Н. Д. Ступин еще в 1853 г. писал в своей аналитической записке: «С каждым днем заметно возрастает проявившееся в булгарах с некоторого времени стремление к образованию и воз-

¹⁷ *Иванова К., Манолова Д.* А някога наричат образованието ни «Българското чудо» URL: <http://newme.bg/articles/nyakoga-narichat-obrazovaniето-ni-blgarskoto-chudo> (дата обращения: 9.05.2019).

рождению своей славянской народности»¹⁸. Посетившие Болгарию знаменитые слависты И. И. Срезневский и В. И. Григорович отмечали тягу местного населения к образованию и просвещению¹⁹. Последний даже написал, что способности и прилежание болгар научили его «уважать этот, так незаслуженно забытый народ»²⁰. В это время, еще до создания независимого государства, в Болгарии появились читалишта²¹ и школы, функционировавшие за счет пожертвований, начали свою деятельность и гимназии. Даже среди жестоких и властных лидеров гайдуцких чет отмечалось «какое-то особенное уважение» к образованным людям, а один из героев национально-освободительной борьбы П. Хитов советовал молодежи «как можно больше учиться»²². Удивлялись болгарской тяге к образованию и успехам в этом деле чех К. Иречек и британец Г. де Виндт²³. Пришедшие в 1877–1878 гг. русские войска поразило это. Генерал Э. И. Тотлебен писал императору Александру II о том, что «невольнo возбуждает удивление» устройство и распространение школ в «крае, какой столько лет находился под гнетом мусульман»²⁴.

Однако последнее как раз и объясняет столь особое отношение к образованию. Болгарский дипломат М. Маджаров вспоминал, что до освобождения страны «были открыты лишь два пути карьерной самореализации: учительство и торговля»²⁵. Однако и торговле нужно было

¹⁸ *Ступин Н. Д.* Записки // Открытие «братьев-славян»: русские путешественники на Балканах в первой половине XIX века / Сост. М. В. Белов. СПб., 2018. С. 510.

¹⁹ *Срезневский И. И.* Путевые письма // Открытие «братьев-славян»... С. 356; *Григорович В. И.* Отчет о путешествии по Турции от 7 февраля по 20 июля 1845 года // Открытие «братьев-славян»... С. 467–468.

²⁰ *Григорович В. И.* Указ. соч. С. 474.

²¹ Читалиште (болг. *читалище*) — характерная для Болгарии форма организации центров культурной жизни, в которых совмещались функции библиотеки и досугового центра. В период до освобождения страны, как правило, финансировались за счет пожертвований местного населения.

²² *Ровинский П. А.* Болгарский хайдук Панайот и его записки // Отечественные записки. 1878. Кн. 8. С. 354.

²³ *Прешенова Р.* Училище за промяна // И настъпи време за промяна. Образование и възпитание в България. XIX–XX век. София, 2008. С. 18–19.

²⁴ *Шемякин А. Л.* Сербия и сербы накануне Балканских войн глазами русских (к дискуссии о «современном» государстве) // Модернизация vs. война. Человек на Балканах накануне и во время Балканских войн (1912–1913) / Отв. ред. Р. П. Гришина, А. Л. Шемякин. М., 2012. С. 137.

²⁵ *Лабаври Д. О.* Евангелие и револьвер: Социальные и психологические основы болгарской национальной революции в Македонии и Фракии в конце XIX — начале XX в. СПб., 2018. С. 34.

учиться, самого Маджарова с этой целью отец отправил в Константинополь в американский Роберт-колледж. Таким образом, образование предоставляло возможность воспользоваться существующими в рамках Османской империи редкими для райи социальными лифтами. Тем не менее упомянутые Маджаров и Ступин отмечали подчиненное и даже униженное положение учителя, целиком зависящего от общины и в первую очередь — ее богатейших представителей²⁶. В то же время нельзя не упомянуть того, что прозвище и обращение «даскал» («учитель») всегда имело почетный характер. А спустя три десятилетия после освобождения страны другой русский наблюдатель отмечал особую роль сельских учителей, которые «обыкновенно становятся во главе общества»²⁷. Немалую роль в этом изменении статуса, видимо, сыграла государственная политика.

Именно образование виделось не только важнейшим инструментом развития экономики, но и способом доказательства модернизационных успехов страны, принадлежности к Европе, а не Востоку. «Миф, представлявший Болгарию как “барьер” перед османским варварством, — один из наиболее часто эксплуатировавшихся родными пропагандистами», — отметила болгарский историк Ю. Константинова²⁸. Недаром почти все партии, образовавшиеся вскоре после освобождения Болгарии, включали в свои программы действия в этой сфере, а одна из крупнейших фигур того времени П. Каравелов заметил: «У нас почти все надеются на школы, ожидают от них подъема экономического благосостояния народа»²⁹. Добавим, что первый закон, заложивший основу школьной системы, был принят уже через два года после изгнания османских властей³⁰. Государство вкладывало в образование деньги, и это давало свой результат. Спрос на образование и интерес к нему подтверждают данные статистики, поразительные в особенности на фоне

²⁶ Ступин Н. Д. Указ. соч. С. 509; Лабаури Д.О. Указ. соч. С. 34.

²⁷ Письма крестьян. Сборник второй. Пг., 1914. С. 7.

²⁸ Константинова Ю. От «по пет на нож» до «един срещу пет» — политическата пропаганда в България по време на Балканските войни // Балканите — модернизация, идентичности, идеи. Сборник в чест на проф. Надя Данова. Велико Търново, 2011. С. 702.

²⁹ Гришина Р. П. Болгария в 1878–1920 гг. // Человек на Балканах: Особенности «новой» южнославянской государственности: Болгария, Сербия, Черногория, Королевство СХС в 1878–1920 гг. / Отв. ред. А. Л. Шемякин. М., 2016. С. 41.

³⁰ История на България Т. VIII: България 1903–1918. Културно развитие 1878–1918 / Ред. Г. Марков, Р. Попов, Ц. Тодорова. София, 1999. С. 335.

соседей. При том, что в 1907 г. население Болгарии превышало население Сербии на 47%, количество учеников гимназий и прогимназий (следующей после обязательной начальной ступени школы) было больше в 5,7 раза³¹. Косвенным свидетельством доли умеющих читать болгар является состояние полиграфической отрасли промышленности. В 1913 г. в стране насчитывалась 181 типография, при этом 4/5 из них были разбросаны по стране, и, за исключением одной пловдивской, они представляли собой мелкие предприятия, в подавляющем большинстве без механических двигателей³². Подобная дисперсность распространения типографий свидетельствует о запросе на актуальную информацию с региональной компонентой, что в свою очередь говорит о широком распространении грамотности.

Русские журналисты после 1894 г. вновь стали посещать Болгарию и не могли не заметить вектора государственной политики. «На нужды просвещения болгары не жалеют денег», — писал тогда А. В. Амфитеатров³³. А итог правительственных усилий прекрасно иллюстрируют слова донской казачки, оказавшейся в стране накануне Балканских войн 1912–1913 гг.: «Нам не раз приходилось слышать, как агрономы в своих беседах с крестьянами употребляли такие, например, слова, как “солидарность”, “идеал”, нисколько не затемняя понимания слушателей, и даже как бы подчеркивая этим их культурность». Как она же отметила, «болгары очень гордятся своей народной образованностью и всегда заявляют о том при всяком удобном случае»³⁴. Как мы видим, само население придавало большое значение этому фактору, видело в нем одну из главных ценностей культуры своего народа. В отличие, добавим, от своих соседей-сербов³⁵.

³¹ *Кайчев Н.* Македонийо, възжелана... Армията, училището и градежът на нацията в Сърбия и България (1878–1912). София, 2006. С. 58.

³² *Гринберг С.* Основные тенденции и особенности развития фабричной промышленности в Болгарии в начале XX века (1900–1912 гг.) // Советское славяноведение. 1975. № 3. С. 81.

³³ *Амфитеатров А. В.* Недавние люди. СПб., 1901. С. 109.

³⁴ Письма крестьян... С. 7.

³⁵ Интересно сравнить отношение к образованию в соседней Сербии. Там также государство вкладывало немалые деньги в эту сферу, открывало новые учебные заведения. Однако, как писал русский современник, сербские крестьяне из практических соображений старались не отправлять в школы своих детей, которые нужны «для присмотра за скотиной и для всевозможных услуг в хозяйстве». В силу того, что, как выразилась сербский историк А. Вулетич, «представления о значении просвещения у большинства крестьян были туманными»,

В 1912 г. русские корреспонденты устремились на Балканы, чтобы воочию увидеть и описать окончательное изгнание турок из Европы, причем руками народов, недавно освобожденных Россией. В результате превозносились успехи южных славян не только на поле боя, но и в сфере построения современного государства, одним из маркеров которого считалось образование. Один корреспондент в восхищении называл Болгарию «славянской Японией»³⁶, другой, безбожно завышая статистику, указывал, что среди призванных оказалось 95 % грамотных³⁷, а третий, патриарх российской военной журналистики Вас. И. Немирович-Данченко, громко заявил, отрицая военную составляющую болгарских побед: «Давид швырнул в Голиафа не камнем, а книгой»³⁸. Его, наблюдавшего освобождение страны в 1877–1878 гг., поражали прежде всего достигнутые болгарами успехи: «В тридцать лет они сами у себя создали такую школу, которая еще вчера бесправную и темную турецкую райю поставила в первый ряд просвещеннейших народов»³⁹. Эти впечатления были для Немировича-Данченко столь сильны, что спустя еще 15 лет, уже в эмиграции, именно образование он по-прежнему называл одним из главных достижений болгарских государственных деятелей⁴⁰. Балканские войны закончились для Болгарии «первой национальной катастрофой» — страна оказалась разгромленной вчерашними союзниками, цель войны — Македония — перешла в руки соседей, Южная Добруджа была отторгнута в пользу Румынии, 60 тыс. человек погибли. «А это было во всяком случае наиболее демократическое и

население не демонстрировало тяги к образованию, и среди вчерашних выпускников школ царил вторичная неграмотность. Исследуя этот вопрос, российский историк А. Л. Шемякин в конечном счете пришел к выводу, показывающему огромную разницу между сербами и болгарами рубежа XIX–XX вв.: «Итак, очевидно, для обычного сербского крестьянина просвещение не стало еще жизненной ценностью и внутренней потребностью. Несмотря на открытие новых школ, подчеркнем это еще раз» (*Шемякин А. Л. Система народного образования в независимой Сербии: принуждение или потребность // Человек на Балканах: социокультурные измерения процесса модернизации на Балканах (середина XIX — середина XX в.) / Отв. ред. Р. П. Гришина. СПб., 2007. С. 95–96.*)

³⁶ *Чириков Е. Н. Поездка на Балканы. Заметки военного корреспондента. М., 1913. С. 43.*

³⁷ *Мамонтов Н. П. С болгарскими войсками от Балкан до Чагалджи. М., 1913. С. 9.*

³⁸ *Немирович-Данченко Вас. И. Собрание сочинений. СПб., 1913. Т. XIV. С. 227.*

³⁹ Там же. С. 226.

⁴⁰ Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 355. Оп. 2. Ед. хр. 87. Л. 4об.

наиболее культурное государство Балканского полуострова», — констатировал русский очевидец⁴¹. И одной из серьезнейших потерь являлось то, что среди этих 60 тысяч были не только крестьяне и ремесленники: «убиты талантливейшие и лучшие» артисты, писатели и представители интеллигенции, сокрушался Немирович-Данченко⁴². Очевидно это было и для самих болгар. Поэт К. Христов в конце войны восклицал, что София полна «молодыми и здоровыми идиотами», а отправку на фронт представителей интеллигенции назвал «самым страшным и бессмысленным расточительством незаменимых сил нации»⁴³. Тем не менее правительственная позиция мало изменилась: «Только на пути культурных приобретений, пути укрепления своего хозяйства, болгарский народ приобретет и свою военную мощь»⁴⁴.

Однако затем последовала вторая национальная катастрофа — Первая мировая война, приведшая к Владайскому восстанию, а затем — десятилетиям политической нестабильности. Общество оказалось в аномии — ситуации, предполагающей разрушение традиционной системы ценностей, поскольку выяснилось, что принятые терминальные ценности не могут быть достигнуты существующими инструментальными⁴⁵. Попросту говоря, принятыми способами искомого достичь не удалось. И затем в мемуарах русских эмигрантов, советских солдат не удастся найти упоминаний об особой гордости болгар за свою систему образования. Наблюдатели удивлялись многому — трудолюбию, патриархальности нравов, приветливости болгар, но нет данных, на основании которых можно было бы утверждать, что в межвоенные годы образование воспринималось болгарам как одна из главных ценностей их культуры. Тем самым можно предположить, что в отношении ценности «образование» уместно говорить о нисходящей динамике. В такой ситуации анахронизмом выглядит заявление болгарского министра народного просвещения Ст. Омарчевского в начале 1920-х гг., согласно

⁴¹ *Водовозов В.* На Балканах // Современник. 1913. № 8. С. 320.

⁴² *Немирович-Данченко Вас. И.* Собрание сочинений. СПб., 1913. Т. XV. С. 27, 129.

⁴³ *Константинова Ю.* Указ. соч. С. 718.

⁴⁴ *Конева Р.* Голямата среща на българския народ. Културата и предизвикателствата на войните 1912–1918 г. София, 1995. С. 45.

⁴⁵ Данная градация ценностей, предложенная М. Рокичем, определяет терминальные ценности — как цели, к которым с общественной точки зрения стоит стремиться, а инструментальные — образ действий или способ поведения, являющиеся предпочтительными в любых ситуациях.

которому Болгария занимала 10-е место в мире по уровню грамотности и останавливаться на этом не собиралась⁴⁶. Ставка на образование не принесла результата — в силу неверно сделанного выбора в 1915 г. страна оказалась изгоем.

Здесь не может не возникнуть вопроса, насколько постулируемую властью ценность разделяло аграрное, традиционное болгарское общество и что оно вкладывало в «образование»?

Одним из способов трансфера идей и технологий являлась отправка молодых и талантливых болгар для учебы за рубеж. В 1910 г. министерство просвещения ретроспективно это объясняло тем, что молодежь могла «познакомиться с тамошними порядками, нравами и культурой», и цивилизаторскую миссию несли бы не иностранцы, в итоге занимающие господствующее положение, а соотечественники, «которые бы по возвращении насадили у нас то, что нашли за рубежом самым совершенным и что можно приспособить к нам»⁴⁷. Однако, как констатировал русский наблюдатель, немногим «действительно пошло впрок западное образование», единицы становились европейцами, а не притворялись ими, «такими-то в Болгарии хоть пруд пруди»⁴⁸. Прежде всего это проявлялось в отношении к искусству. Как писал в конце XIX в. А. В. Амфитеатров, на представлениях артистов публика не смотрит на сцену, «занимаясь своими обычными разговорами: не нужно ей это, не интересует ее это». Потому «артисту с самолюбием гастроли в Софии, должно быть, не великая радость!»⁴⁹. И в начале второго десятилетия XX в. живший в Софии В. Викторов-Топоров отмечал, что основа успеха театральных пьес — «воинствующий национализм и, в связи с этим, идеализация туманных дебрей болгарской истории»⁵⁰. Спустя еще пару десятилетий русская эмигрантка с сожалением вспоминала, что иногда в Софии устраивались выставки картин, привезенных из европейских музеев, «но болгары посещали эти выставки недостаточно активно, и потому они были редкими»⁵¹.

⁴⁶ Гришина Р. П. Указ. соч. С. 42–43.

⁴⁷ Прешленова Р. Указ. соч. С. 26.

⁴⁸ Амфитеатров А. В. Указ. соч. С. 5.

⁴⁹ Там же. С. 156–157.

⁵⁰ Викторов-Топоров В. Драма молодой Болгарии // Русская мысль. 1913. № 5. С. 3.

⁵¹ Матвеева И. В. Из жизни русской эмиграции в Болгарии: отрывки воспоминаний / Вступ сл. и комм. А. Н. Горяинова // Славянский альманах 2004. М., 2005. С. 521.

Но почему же при столь высоком уровне грамотности тяга к искусству была минимальной? Во-первых, интерес к этой сфере является частью городской культуры. А она в Болгарии того времени лишь формировалась (к началу периода войн 1912–1918 гг. более 80 % населения составляли жители села⁵²), и при этом в тяжелых условиях. Рост городов происходил за счет притока сельского населения, приносившего свою ценностную картину мира, свои привычки, в силу чего размывался сам облик горожанина. Масштаб этого демографического сдвига по всей стране был колоссален — по переписи 1905 г. только 69,25 % горожан родились в своем населенном пункте. В Софии — главном культурном центре — изменения носили еще более радикальный характер. За первые 30 лет после освобождения страны численность ее населения увеличилась в пять раз, после назначения города столицей в нем насчитывалось 55,6 % коренных жителей, а в 1905 г. — уже лишь 38 %⁵³. Новым горожанам еще требовалось привить вкус к искусству и такой форме досуга.

Сельское население более консервативно, что проявлялось в отношении к новым веяниям художественной культуры. На примерах икон, декоративно-прикладного искусства, ремесленных изделий были воспитаны крестьяне, и потому не принимали западную эстетику. Привить вкус к ней по собственной инициативе попыталась группа художников и писателей, организовавших Общество помощи искусству, и через различные публичные мероприятия вела пропаганду своих взглядов⁵⁴. Однако не только содержание, но и форма не соответствовали запросам публики. Помимо сказанного, сельское население несло с собой в города привычную ей практичность, и художественные произведения вызвали интерес лишь тогда, когда приносили пользу. «Насколько чужда болгарам идея чистого, неприкладного художества, без утилитарной окраски, достаточно характеризует то обстоятельство, что из русских писателей-беллетристов в Болгарии популярны только те, в чьем творчестве слышны публицистические нотки», — писал всё тот же А. В. Амфитеатров⁵⁵. Не могли обустроиться и свои писатели, многие из них ради заработка шли работать учителями в гимназии, а корифеи литера-

⁵² История на България. Т. VIII... С. 58.

⁵³ Велінова З., Начев И. София и балканската модерност. София, 2016. С. 60–63.

⁵⁴ История на България. Т. VIII... С. 453–455.

⁵⁵ Амфитеатров А. В. Указ. соч. С. 111.

туры К. Величков и И. Вазов для избавления их от угрозы нужды получили в начале века именные пожизненные государственные пенсии⁵⁶.

Важно отметить, что происходило это в условиях «кризиса пере-производства» гуманитариев — если врачи были востребованы всегда, то после решения проблемы первоначальной нехватки грамотных чиновников за счет торговцев и духовенства обучение специалистов-гуманитариев не уменьшилось, и выпускники не могли найти себе применения. А иных направлений университетского образования фактически не было — высшие учебные заведения технического или экономического профиля до конца Первой мировой войны не существовали⁵⁷. И несмотря на это, объем рынка читателей художественной литературы оставался невелик и не мог прокормить писателей⁵⁸.

В поиске приложения своих знаний молодежь увлекалась политикой — редкий русский не отметил пристрастие болгар к этой сфере жизни общества⁵⁹. Практическая польза родине воплощалась в публицистике, особенно в кризисные моменты. В судьбоносное лето 1915 г., когда Болгария делала выбор, на чьей стороне вступить в Первую мировую войну, русский журналист, находясь в Софии даже удивлялся: «Неужели болгарский массовый читатель действительно читает все, что подсовывает ему пытающиеся направлять его судьбы здешние “рыцари темного пера”»⁶⁰. На такую продукцию, а не на книги и работали упоминавшиеся выше многочисленные типографии.

Однако в этой политической борьбе виделась польза стране, и таким образом молодежь чувствовала, что выполняет свой гражданский

⁵⁶ История на България. Т. III: *Стателова Е., Грънчаров С.* История на нова България (1878–1944). София, 2006. С. 198.

⁵⁷ *Костов А.* Техническото и търговското образование в България до Първата световна война — дискусии, идеи, реализации // И настъпи време за промяна. Образование и възпитание в България. XIX–XX век. София, 2008. С. 60

⁵⁸ И это продолжалось довольно длительное время. Писатель Е.Н. Чириков наблюдал Болгарию во время Балканских войн в 1912 г., а в 1921 г. вернулся в страну уже в качестве эмигранта. Несмотря на все свои знакомства в высших сферах, он оказался в тяжелой финансовой ситуации, поскольку, как писал А. И. Купри-ну, в стране было «невозможно заработать литературой», и уже в 1922 г. переехал в Прагу (*Косик В. И.* Софии русский уголок. М., 2008. С. 122).

⁵⁹ Хуже дело обстояло с болгарями в Македонии — там путь в политику был равнозначен дороге в четники. В 1904 г. поэт и революционер П. Яворов написал по этому поводу: «Расплодившаяся интеллигенция, лишённая какого-либо культурного поля приложения своих сил, не могла оставаться спокойной» (*Лабяври Д. О.* Указ. соч. С. 61).

⁶⁰ *Деренталь А.* Письмо из Софии // Вестник Европы. 1915. № 8. С. 312.

долг. Упомянутый Маджаров писал о себе: «А молодой человек, только что окончивший американский колледж, воспитанный на идеях свободы и готовый нести пользу накануне освобожденной Болгарии, с трудом мог бы отдаться торговле»⁶¹, в итоге он сделал блестящую карьеру на государственной службе. Сделавшие себе имя деятели искусства также желали служить стране. Русский собеседник упрекал писателя К. Величкова в том, что он занялся политикой, отложив перо. «Но сейчас Болгарии граждане нужнее литераторов», — услышал он в ответ⁶². Когда началась Первая балканская война, то писатели и профессора подали прошение на службу в цензурное бюро. Изъявил это желание и классик болгарской литературы И. Вазов, однако назначения не получил⁶³. Тогда он принес пользу стране иным путем — циклами стихотворений во время Балканских войн и Первой мировой, в которых проявлял отнюдь не пацифистские взгляды, публичными обращениями к русскому обществу.

В 30-е гг. после установления авторитарного режима в Болгарии все изменилось. «Мы, молодая софийская интеллигенция, были больны. У нас не было никакого поля для практических действий и какой бы то ни было общественной жизни... И мы бросились со всей своей молодежной, юношеской, почти звериной энергией в чтение», — вспоминал болгарский писатель и публицист В. Свинтила⁶⁴. Тем не менее это все же была совсем небольшая часть общества, не задававшая тон в отношении к «непрактичному» искусству.

Не привила грамотность тяги к «высокому» и широким слоям населения. В 1913 г. журналист левых взглядов Ст. Вольский признавал, что «Болгария за эти 35 лет сделала громадные успехи в области культуры», но считал их поверхностными. «Хитрый болгарский селяк, который не верит никому на свете, который копит деньгу с упорством французского мужика и делает состояние с неразборчивостью американского янки, остался таким же, каким он был тридцать лет назад... Практическая полезность — вот мерило, с которым болгарин привык подходить к явлениям жизни»⁶⁵. Самое яркое воплощение этого Вольский видел в отно-

⁶¹ Прешленова Р. Указ. соч. С. 22.

⁶² Амфитеатров А. В. Указ. соч. С. 153.

⁶³ Шитчанов И. Вестители на бойна слава (военните кореспонденти през Балканската война от 1912–1913 г.). София, 1983. С. 24–25.

⁶⁴ Свинтила В. Забравена София. София, 2017. С. 256.

⁶⁵ Вольский Ст. Письма с Балкан. Письмо второе // Заветы. 1913. № 2. С. 173.

шении к раненым на войне товарищам — в пренебрежении к их судьбе. Несмотря на то что русские корреспонденты многократно наблюдали жертвенное поведение раненых, отсутствие сострадания к сослуживцам они считали доказательством отсутствия культуры. Искренне любивший болгар и восхищавшийся их успехами Немирович-Данченко признавал: мало создать школу и армию, необходимо воспитать и чувство сострадания у народа, а до того «он, и грамотный, и свободный, и независимый, и победоносный, еще не достоин выйти на мировую арену одним из ее передовых действующих лиц»⁶⁶.

Пресловутая крестьянская практичность распространялась и на религию. «Не скажу, чтобы наш народ был особенно религиозен... Он — сын земли, по преимуществу, и хочет иметь все блага на земле больше, чем на небе! Наша церковь играла всегда больше роль политическую, роль национального объединителя, чем духовную... Копаться в себе мы, болгары, вообще не любим! Некогда! Дел много...», — говорил болгарский солдат русскому писателю⁶⁷. А Амфитеатров отметил, что «мистики и фантастики болгарин не хочет знать. Он материалист по натуре, с него достаточно наглядного и осязательного»⁶⁸.

В итоге болгарское образование носило сугубо утилитарный характер — учебные программы осваивались, но привычки европейской интеллигенции не усваивались. Ценность «образование» не имела привычного нам наполнения, из нее исключалось почти все, кроме грамотности — наличия «наглядных и осязательных» практических и полезных навыков и умений. Попытка болгарского общества перескочить через стадию развития и кавалерийским наскоком в короткие сроки воспитать в стране с традиционной экономикой общество с набором ценностей индустриального мира не удалась. Всеобщая грамотность не привела к формированию всеобщей образованности, требовалось время для смены поколений — важного условия динамики ценностей. Поколение «сыновей крестьян и ремесленников» должно было уступить своим детям — детям юристов, врачей и журналистов. Они свое детство, когда и происходит социализация человека, определяющая его взгляды на жизнь, провели в иной атмосфере, нежели родители, — удовлетворение их базовых потребностей в безопасности и пропитании не

⁶⁶ Немирович-Данченко Вас. И. Собрание сочинений... Т. XV. С. 229.

⁶⁷ Чириков Е. Н. Указ. соч. С. 78–79.

⁶⁸ Амфитеатров А. В. Указ. соч. С. 134.

находилось под угрозой. А лишь в таких условиях человек способен от практического обратиться свои взоры к горнему. Данный факт иллюстрирует еще одну особенность динамики ценностей — она всегда отложена во времени по отношению к социально-экономическим переменам и проявляется лишь спустя десятилетия.

В Болгарии процесс трансформации духовной сферы жизни общества стал проявляться в межвоенный период. Его в немалой степени ускорила русская эмиграция. Ее не только культурные навыки, но и потребности привели к изменению болгарского взгляда на значимость искусства. Так, небольшой шахтерский город Перник преобразился под влиянием массового наплыва на работу русских. В нем появились рестораны, театр, куда приезжали выступать артисты, имелся кинотеатр⁶⁹. Подобный образ жизни не мог не вызывать интереса у местного населения. В столице известный педагог В. П. Кузьмина организовала частную гимназию на русский манер с классическим гуманитарным уклоном — с упором на литературу, музыку, классические танцы, искусство, иностранные языки. И в 30-е гг., несмотря на высокую стоимость обучения, среди учеников русских и болгар было поровну⁷⁰ — болгарская городская элита стала воспитывать в детях новые традиции. Изменилась сама элита. «Это была София образовательного ценза, интеллигенции с двумя факультетами, огромными дипломами, часто заключенными в рамку в кабинете их владельца», — вспоминал В. Свинтила, противопоставляя время своей юности болгарской столице до Первой мировой войны, когда люди без образования могли печататься в центральных литературных журналах⁷¹. Однако, по его же словам, в 30-е гг. коренные интеллигентные софийцы составляли меньшую часть населения города, а «новая» буржуазия не принимала не то, что живопись, но и чтение книг. И, например, военными, имевшими личные библиотеки, в данной среде возмущались: «Господа, это библиотекарь или болгарский офицер?». И лишь генералу Г. Вазову отчасти прощалось увлечение чтением — все-таки родной брат великого писателя⁷².

⁶⁹ Левитов М. Корниловцы после Галлиполи // Русская Армия в изгнании / Сост. С.В. Волков. М., 2003. С. 336.

⁷⁰ Буцков Ю. Р. Русский клуб «Сокол» в Софии // Белоэмигранты в Болгарии. Воспоминания / под ред. В.В. Чумаченко и др. М., 2013. С. 108–109.

⁷¹ Свинтила В. Указ. соч. С. 221.

⁷² Там же. С. 261.

Противоречиво складывалась и судьба болгарского театрального искусства. Большая сцена в первые десятилетия после освобождения страны пребывала в зачаточном положении — труппы создавались и распадались, зданий не имелось, а пьесы ставились патриотической и остросоциальной направленности. Впервые о приоритете развития театрального искусства заявил только в 1903 г. министр просвещения И. Шишманов в докладе князю⁷³. Вскоре стали выделяться значительные субсидии, приглашаться иностранные специалисты, в 1907 г. было открыто здание Народного театра. Последовавшие войны прервали театральную жизнь (в 1913–1915 гг. Народный театр не давал представлений вообще). Новый этап развития этого вида искусства пришелся на межвоенный период, и здесь оказалось весьма весомым влияние русских эмигрантов — имена В. В. Пушкаревой и Н. О. Массалитинова вписаны золотыми буквами в историю болгарской культуры. Как отметил отечественный историк В. И. Косик, к серьезным формам театр пришел в конце 1920-х — начале 1930-х гг., поскольку прибывшие русские легким жанром пытались отвлечься от тягостных раздумий⁷⁴. Однако позволим себе не согласиться с этим объяснением — вкусы и запросы местной публики требовали упрощения. Русский поэт-эмигрант С. Серапин (Пинус) сопоставлял родную ему культуру с болгарской, «и невольно напрашивались и напрашиваются сравнения с недавним прошлым нашего родного искусства». При чем с прошлым еще допушкинской поры, но в этом трагедии он не видел — слишком короток срок существования независимой Болгарии, ее гении и расцвет еще впереди⁷⁵.

Время шло, новые привычки и вкусы становились частью городской жизни, и уже в сентябре 1946 г. болгарский глава церкви признавал, что он и священники ходят в театр, и пригласил на представление находившегося в Софии Патриарха Московского Алексия I⁷⁶. В это время в стране насчитывалось 24 театра⁷⁷ (кинотеатров — 224⁷⁸), но со-

⁷³ История на България. Т. VIII... С. 450.

⁷⁴ Косик В. И. Софии русский уголок. М., 2008. С. 156.

⁷⁵ Там же. С. 155–156.

⁷⁶ Черепанов А. В ония бурни години. Записки на заместник-председателя на Съюзната контролна комисия в България (1944–1947). София, 1981. С. 147. Примечателен и ответ патриарха: «Если я, патриарх, посету театральное представление, то мои священники начнут ходить в кабаре» (Там же).

⁷⁷ Великите сили и България 1944–1947 г. Т. II: Съюзната контролна комисия в България (ноември 1944 — декември 1947 г.). Документи. Първа част. София, 2018. С. 465.

⁷⁸ Там же. С. 462.

ветские сотрудники Союзной контрольной комиссии отметили скудное государственное финансирование этой отрасли, отсутствие «высококвалифицированных руководящих кадров по театральному искусству», «творческой работы в области театрального искусства», а «отражение нового в искусстве поставлено слабо»⁷⁹. Тяга к искусству сложилась, но само оно оставалось в стадии становления. Таким образом, можно констатировать, что хотя и исчезла гордость за свою систему образования, само образование болгарами стало восприниматься более широко, эта ценность приобрела новое наполнение — образованный человек должен был не только уметь читать и писать, но и проявлять интерес к искусству.

* * *

Как мы попытались продемонстрировать, предложенная трактовка ценностей и методика их изучения может приносить свои плоды, прежде всего вскрывая пласты, незаметные ни официальной статистике, ни внутренним наблюдателям. Ценность «образование» в рамках болгарской культуры переходного периода от традиции к модерну, возможно, не самый яркий, но все же показательный пример того, какую динамику могут иметь ценности — медленную и не всегда поддающуюся директивам, государственным программам. В конце XIX — начале XX в. в Болгарии образование не только постулировалось политиками как ценность, но и являлось таковым для самого населения. Данное отношение к нему возникло еще в период национального возрождения, когда, с одной стороны, через грамотность воспитывался патриотизм, а с другой — грамотность имела практический смысл: давала возможность воспользоваться каналами вертикальной мобильности. В условиях независимого государства образованию придавалось значение одного из локомотивов развития страны, вступления ее в семью современных европейских государств. Обращение к наблюдениям иностранцев позволяет утверждать, что это являлось не только догматом политики, но и частью картины мира болгарского народа. При этом данные ценностные ориентиры были именно болгарскими, поскольку ближайшие балканские соседи тогда иначе смотрели на образование. Однако две национальные катастрофы дезориентировали общество, и данная цен-

⁷⁹ Великите сили и България 1944–1947 г. Т. II: Съюзната контролна комисия в България (ноември 1944 — декември 1947 г.). Документи. Първа част. София, 2018. С. 468.

ность в глазах населения свое прежнее значение утратила. Такая динамика имеет свои аналогии и в более близком к нам времени⁸⁰.

Взгляд русских очевидцев, носителей современной городской культуры, дает возможность увидеть, что само образование при этом воспринималось местным населением именно как грамотность — набор прикладных навыков. Усилия государства по формированию интеллигенции в ее классическом понимании (с интересом не только к умению читать и писать, но вкусом и тягой к художественной культуре) не дали моментальных результатов, несмотря на учреждение соответствующих институций. Л.Д. Троцкий, в качестве журналиста посетивший Балканы в начале XX в., заметил, что странам Ближнего Востока (к коим относилась тогда и Болгария) «история дала слишком мало времени для постепенного перехода от варварства к капиталистической цивилизации... она напаяла их имущим классам на головы лоснящиеся цилиндры — прежде чем в эти головы проникли европейские понятия»⁸¹.

Однако протекали важнейшие процессы, под воздействием которых меняются ценности: в силу технического и общественного прогресса ставилась все менее острой проблема физического и экономического выживания, в силу естественных причин начиналась смена поколений. Последнее условие и определяет особенность динамики ценностей — она отложена во времени, и любые усилия по изменению ценностей не приносят моментального результата. Когда во взрослую жизнь вступило новое поколение болгар, произошла трансформация рассматриваемой нами ценности — образование стало иметь не только иное значение в жизни общества, но вдобавок изменило свой облик, формируя новую городскую культуру Болгарии. Возможно, однако, что объяснение тому — падение признаваемого всеми значения образования, которое в результате стало ценностью, присущей лишь элите, лишенной необходимости беспокоиться о выживании и потому имеющей возможность обращать внимание не только на практическую, но и художественную сторону жизни.

⁸⁰ Аналогичное изменение прослежено в рамках многолетнего социологического проекта «Всемирный обзор ценностей». После краха социалистических режимов в Европе в странах бывшего СССР и его союзников отмечено падение авторитета образования и научного знания. Авторы исследования объясняют это так: «Научное знание никуда не исчезло — оно продолжало развиваться, — и образовательный уровень населения в бывших коммунистических странах остался столь же высоким, как и раньше. Но прежнее чувство уверенности в завтрашнем дне и в способности человека определять свою жизнь резко ослабло» (*Инглхарт Р., Вельцель К.* Указ. соч. С. 65).

⁸¹ *Троцкий Л.* Перед историческим рубежом. Балканы и Балканская война. СПб., 2011. С. 158.

Nikita Gusev (Moscow)

**Retrospective dynamics of values and methods of its investigation
(the case of education in Bulgaria at the end of XIX —
first half of XX cc.)**

The article offers a working understanding of the term “values” seen as a way of action or a final state shared by the society. The laws of the dynamics of the values determine its agreement with the development of all the spheres of the society. The author suggests, as part of historical approach to the investigation of the values, to take into account the notes of the external observers of the cultures studied, in this case, speaking of the Southern Slavs, to the Russian eyewitnesses. Theoretic issues are illustrated by the analysis of the value “education” in Bulgaria from the liberation of the country in 1878 till the end of the Second World War. The dynamics of this value and the changes in its content are thoroughly traced.

Key words: values, Russia, Bulgaria, history, education, culture.

Note on the author: Nikita Gusev, Senior Researcher, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Science. Email: gusevns@gmail.com.

Научное издание

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**ВЗГЛЯД
НА СЛАВЯНСКУЮ АКСИОЛОГИЮ**

Ответственный редактор

И. А. Седакова

Редакторы

М. Китанова,

П. Женюх

Компьютерная верстка

П. Н. Морозов

Общероссийский классификатор продукции
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

Институт славяноведения РАН
119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32-А, корп. «В»

Адрес электронной почты:

inslav@inslav.ru

Подписано в печать 25.09.2019. Формат 60×84¹/₁₆.

Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 15,58.

Объем 16,75 печ. л.

Заказ № 64.

Тираж 500 экз.