

# Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством  
Отделения историко-филологических наук РАН

6  
2018

НОЯБРЬ •  
ДЕКАБРЬ •

## Содержание

### СТАТЬИ

- Агапкина Т.А.* (Москва). «Собирание» и «восстановление» целого в славянской ритуальной практике и вербальной магии..... 3
- Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* (Москва). Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов..... 16
- Энгелькинг А.* (Варшава). Сказ полесского села, или о фольклоризации памяти о Второй мировой войне..... 27
- Савченко А.В., Хмелевский М.С.* (Тайбей, Санкт-Петербург). К истокам формирования и становления украинской языковой трехкодовости (русский язык – суржик – украинский язык)..... 47
- Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* (Москва). Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье..... 60
- Домосилецкая М.В.* (Санкт-Петербург). Названия «чайного» растения шалфей (*salvia*) в балканском лингвистическом контексте..... 74

### СООБЩЕНИЯ

- Струганова Е.Н.* (Москва). Обзор современной полевой работы на Балканах..... 87

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

- Малинов А.В., Куприянов В.А.* (Санкт-Петербург). Университетская карьера В.И. Ламанского..... 98
- Георгиев П.В.* (Казань). Две рукописи В.И. Григоровича: несколько штрихов к портрету ученого-слависта..... 111

### РЕЦЕНЗИИ

- Седакова И.А.* Росен Р. Малчев. Агиология и демонология. Напряжения в структуре на фолклорната вяра..... 117
- Ганенкова Т.* D. Paško-Koneczniak. Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego..... 120

### ХРОНИКА

- Марней Л.П., Носов Б.В.* Международная научная конференция «Adam Mickiewicz i Rosjanie / Адам Мицкевич и русские»..... 127
- Будагова Л.Н.* «Круглый стол» Отдела истории славянских литератур..... 133

### ЮБИЛЕИ

- К юбилею Светланы Михайловны Толстой..... 141
- Дронов М.Ю.* К юбилею Ивана Ивановича Попа..... 143

- Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2018 году..... 145

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**М.А. РОБИНСОН** (главный редактор),  
**И.Е. АДЕЛЬГЕЙМ, М.М. ВАЛЕНЦОВА, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, А.А. ГИППИУС,**  
**В.И. КОСИК, М.В. ЛЕСКИНЕН, Г.Ф. МАТВЕЕВ,**  
**В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, В.Я. ПЕТРУХИН, А.С. СТЫКАЛИН,**  
**Б.Н. ФЛОРЯ, О.В. ХАВАНОВА**

*А.С. Стыкалин* (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *И.Е. Адельгейм* (отдел литературоведения),  
*О.В. Белова* (отдел культурологии), *М.М. Валенцова* (отдел лингвистики),  
*А.С. Стыкалин* (отдел истории)

Заведующая редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Л.А. Авакова, Е.В. Пономарева, И.Ю. Веслова*  
*Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а*  
*Телефон 8-495-938-01-20*  
*E-mail: zhurslav@mail.ru*

Рукописи принимаются в электронном виде с распечаткой (1 экз.) объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков. Статьи и сообщения должны сопровождаться краткой аннотацией (200–300 знаков) и ключевыми словами (5–7 слов) на русском и английском языках.

Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Правила оформления см. на сайте: <http://inslav.ru>. Авторы должны предоставить сведения о степени, должности, месте работы; адрес электронной почты и контактный телефон. Рукописи не рецензируются и не возвращаются.



«СОБИРАНИЕ» И «ВОССТАНОВЛЕНИЕ»  
ЦЕЛОГО В СЛАВЯНСКОЙ РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ  
И ВЕРБАЛЬНОЙ МАГИИ

© 2018 г. Т.А. Агапкина

*Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН  
E-mail: agapi-t@yandex.ru*

В статье рассматривается мифопоэтический концепт «целого» и его различные реализации в славянских ритуалах и вербальной магии.  
The article treats the mythopoetic concept of «wholeness» and its various implications in Slavic rituals and verbal magic.

*Ключевые слова:* фольклор, мифология, ритуалы, вербальная магия, культурная семантика

*Keywords:* folklore, mythology, rituals, verbal magic, cultural semantics

**DOI:** 10.31857/S0869544X0001760-9

В работах, посвященных теории ритуала, заметное место отводится понятию «целого» («целостности»), стремление к которому и «переживание» которого определяет сущность многих обрядов и обычаев [1; 2]. Состояние целостности, нетронутости обычно воспринимается как залог нормальной жизнедеятельности коллектива и отдельного человека и воплощает традиционные ценности. Это понятие распространяется на разные сферы повседневности и обрядности, в силу чего требование сохранения в целостности определенных объектов становится лейтмотивом многих верований, бытовых и обрядовых ситуаций. Поясним это на отдельных примерах.

В отношении культурного пространства требование сохранения целостности предъявлялось, например, к месту, выбранному для строительства дома, или к только что построенному дому. Известно, что гадания о выборе места для строительства, а также ритуалы новоселья предусматривали оставление в границах будущего или уже стоящего дома непчатого хлеба или других вещей, сохранность которых считалась гарантией успеха и означала, что место выбрано удачно, дом простоят долго, семья будет расти и жить в достатке и т.д. Чтобы в новом доме всё сложилось благополучно, первый огонь в печи зажигали от огня, принесенного из чужого дома, где жила полная, «целая», семья [3. С. 414].

Как отмечал А.Б. Страхов, «целостность, непчатость буханки хлеба, символизирующая целостность и непчатость Доли, порою специально

оговаривается» в разных календарных и хозяйственных обрядах (таких, как предрождественские и рождественские праздники, первый выгон скота, другие ритуалы хозяйственного цикла и т.д.) [4. С. 58–60]. Так, пасхальный хлеб обычно оценивали по его высоте и, главное, цельности, и это качество хлеба проецировалось на предстоящий год; если «паска» по какой-либо причине опускалась, трескалась, проваливалась в середине, осыпалась с краев, оказывалась полой внутри и т.д., в доме или хозяйстве ожидали несчастья. В Закарпатье, если случалось, что «паска» трескалась, ожидали, что в течение года умрет кто-нибудь из домочадцев или же молния поразит дом или человека [5. С. 117]. Требование цельности, нетронутости традиционно предъявляли к лицам, предметам и субстанциям, которые были вовлечены в гадания, целительство и другие магические практики. Например, используемая в таких ритуалах вода должна была оставаться непочатой (серб. *неначета*, *цијела*, рус. *непитая* и т.д.) [6. С. 387].

В том же ряду следует, видимо, рассматривать факты, относящиеся к девственности невесты, «целостность» которой до свадьбы считалась в том числе и залогом благополучия сообщества. Коитус и дефлорация в первую брачную ночь составляли важнейший эпизод свадебного обряда, а мотив «ломания» (нарушения целостности) манифестировался на ритуальном, вербальном и семантическом уровнях [7. С. 134–135]. Если невеста оказывалась «честной» («целой», рус. *цельная*, *целенная*, *целёвненная*, укр. *нетронута* и др.), в обряде появлялись «целые» предметы и блюда — горшок, кружка, блин, лепешка, в свадебный пирог добавляли целый (нетолченый) мак, и наоборот (о символике целого в свадебном обряде см.: [8. С. 618–624]).

В повседневной жизни человек физический также был обременен задачей сохранения телесности. Остриженные ногти собирали иногда на протяжении многих лет, особенно в старости, руководствуясь разными причинами [9. С. 427–428]. Еще чаще это правило касалось остриженных или выпавших волос, которые затем клали в гроб умершему, чтобы он был похоронен в своей целостности; если этого не сделать, покойник будет возвращаться за ними, см.: «Чешешь голову — волосы выбрасывать нельзя: мертвые приходят за волосами в сорок дней, ищут свои ногти и волосы. <Одна женщина пришла за волосами> — Ее видели? — Нет, эти волосы сами потянулись, потянулись и ушли по воздуху» ([10. № 631] Нижегородская обл.).

Оборотной стороной восприятия и оценки целостности как блага является представление о том, что в случае ее утраты мир может быть ввергнут в состояние хаоса и дисгармонии, что выражается в распаде социальных связей, хозяйственном уроне, угрозе здоровью, нарушении этических норм и запретов. Подобные ситуации возникают как в периоды календарного перелома, на границе новолетия (и в этом случае они касаются по преимуществу мира и социума и разрешаются через коллективный ритуал), так и окказионально, в более «частном» порядке, в жизни одной семьи или даже одного индивида (и тогда они затрагивают личные проблемы, такие как здоровье человека или благополучие семьи, и разрешаются на уровне обычая и практической магии).

Ниже мы рассмотрим некоторые факты из области ритуальной практики, которые объединяются идеей «собирания» целого. Такое «собирание» мира, социума, семьи и человека имеет двойкую природу: с одной

стороны, оно символизирует «восстановление» мира, коллектива и человека в случае или при угрозе их распада и разрушения, с другой — является актом созидания новой сущности (обычно символической), аккумулирующей и мобилизующей природный и социальный потенциал.

«Собирание» целого проявляет себя в разных сферах универсума и «распространяется» на разные объекты — это мир вообще и сакральные объекты в частности, это сообщество и специально семья и, наконец, индивид, в особенности его ментальный мир и телесность (здоровье).

**Мир в целом.** С точки зрения идеи «собираения» универсума, наиболее выразительным, на наш взгляд, является рождественский ритуал приглашения к ужину природных сил, зверей, духов и сакральных персонажей. Этот ритуал подробнейшим образом описан (о нем см. [11]), поэтому обратим внимание лишь на одну деталь, а именно на его персонажный ряд, на тех, кого конкретно приглашают к рождественской трапезе. В масштабе всего центрального ареала славянского этнического континуума, где известен этот ритуал (балканославянские, карпато-украинские, южнопольские и полесские территории), — это Бог и святые, демоны и предки, праздники, стихии и природные явления (мороз, ветер, туча), звери, птицы, гады и насекомые, скот и фруктовые деревья, т.е. с известными оговорками — едва ли не весь окружающий человека мир. Обычно для приглашения выбирался какой-то один объект, однако зафиксированы контексты, в которых к столу приглашали буквально всех. По материалам из Прикарпатья (Турчанский у., Львовщина), в Сочельник «газда отворив вòкно и просив до вечирри вшитко, що Бог сотворив» [12. С. 337], символически превращая свой дом под Рождество в подобие Ноева ковчега.

**Культурное пространство.** Одной из целей коллективных ритуалов, практикуемых в наиболее маркированных точках календарного года, является подтверждение и обновление внешних границ территорий, принадлежащих сообществу, а также его внутренних интегральных связей. К числу таких коллективных действий относятся прежде всего обходные обряды.

Во многих европейских традициях, в том числе западнославянских, в весенне-летний период обрядовые процессии обходили принадлежавшие селу земельные владения, причем часто по их границам, по периметру. Сверхцелью таких процессий было «собираение» земель и их консолидация, а также воссоздание и актуализация самих этих границ. У поляков, например, по таким границам в один из праздничных дней специально проводили подростков, которых клали на землю и легонько поролы — чтобы они как следует запомнили, где проходят границы [13].

К обходам полей и выпасов близки обрядовые обходы дворов, также осуществлявшиеся в составе календарных праздников. По мысли С.М. Толстой, это было своего рода собирание («связывание») пространства и даже «собираение» социума, цель которого — «ритуальное подтверждение границ своего, освоенного пространства и своего социума [...] В обходах и подобных им обрядах путем хождения [...] “обозначается” культурное пространство и принадлежащие ему люди, совершается их ритуальная “номинация” и демонстрация в качестве объектов внимания со стороны высших сил» [14. С. 98–99]. В контексте мифологемы «собираения» пространства и социума особый смысл приобретают общеизвестные правила совершения подобных обходов, которые

должны были охватить всё село, в идеале — все дворы; пропуск какого-то двора либо объяснялся правилами ритуального этикета (минуют дворы тех, у кого в течение года кто-то умер), либо был знаком того, что представители этой семьи вели себя неподобающе; ошибка же в этом случае (случайный пропуск двора) могла негативно отразиться на благополучии семьи.

**Социум.** «Собирание» социума, заметное в обходных обрядах, получает продолжение в коллективных трапезах, составлявших едва ли не центральный эпизод обрядов типа общинных братчин (см. [15]). Основным принципом организации застолья в таких празднествах предполагал вклад каждой семьи, причем как на материальном (продукты), так и на акциональном уровне (совместное приготовление и употребление блюд), что объясняет названия коллективных застолий типа рус. костром. *складчина*, вологод. *складины*, *складки* и т.п. Благодаря своей структуре коллективные трапезы «поддерживали основные ценности крестьянского общежития — братство и обязательное соучастие в жизни общины» [16. С. 190–199].

Для главных ритуалов сообщества (годовых календарных праздников, а также свадебного обряда) характерна еще одна форма «собрания» социума — создание материального («вещного») символа, воплощающего ключевую идею ритуала или праздника. Это могло быть ритуальное деревце, обрядовый костер, кукла-чучело или свадебный каравай. Общим для этих символических объектов, созданных руками коллектива, как известно, являлось то, что все они также творились вскладчину, из вещей, предметов и субстанций, принесенных всеми (в идеале) членами коллектива или собранных со всех дворов (материал и одежда для куклы или деревца, дрова для костра, мука для каравай и т.д.)<sup>1</sup>. Созданное таким образом «целое» (вне зависимости от того, что конкретно оно символизирует) представляло собой новую, совокупную долю коллектива, которая на заключительном этапе ритуала подлежала разделению между его членами, что, в свою очередь, символизировало в том числе и приобщение всех и каждого к этому общему «целому».

**Семья.** Аналогом «собрания» социума является ритуальный сбор семьи за праздничным столом. А. ван Геннеп относил этот ритуал к типичнейшим церемониям конца старого и начала нового года [18. С. 161]. Трапеза, за которой собиралась целая семья (включая тех, кто уезжал далеко и надолго), была, по мысли А.К. Байбурина, «идеальной моделью жизни в ее наиболее существенных проявлениях», поэтому «мотив собирания можно рассматривать как проявление своего рода защитной реакции на доминирующую в этот период тенденцию к распаду мира» [2. С. 128].

В славянском календаре идея собирания семьи наиболее внятно выражена в праздниках новолетия и Пасхи, реже — масленицы или других праздников, обозначающих годовой рубеж, когда вся семья, в том числе те, кто ушел на работы и жил отдельно, должны были собраться вместе, а отсутствие кого-либо воспринималось как потеря. В Словении, например, это требование дополнялось рекомендацией никуда в этот день не ходить, кроме церкви, а также запретом ходить в гости, чтобы не нарушить «целостности» своей и чужих семей: в такой день приход в дом чужого, постороннего человека обычно расценивался негативно [19. S. 170,

<sup>1</sup> О семантике ритуального символа на славянском материале см. [2. С. 139–152; 17. С. 578–662].

239–240]. Представление о целостности семьи, дома и хозяйства также актуализировало праздничный запрет брать и давать в этот день в долг. Сербь на северо-востоке Боснии полагали, что на св. Василия в доме не должно остаться ни одной чужой вещи, и потому каждый должен был внимательно следить за своим имуществом [20. S. 140].

Естественно, что семейные связи не теряли своего значения и за пределами праздничного хронотопа, поэтому к повседневному застолью предъявляли в общем-то те же требования: «...стол, — как отмечал А.Б. Мороз, — выражает идею полноты, целостности семьи, рода и — шире — круга близких людей. Опоздавшего без серьезной причины за стол не пускали и оставляли голодным до следующей трапезы» [21. С. 38].

**Плодородие.** Если в составе ключевых праздников календарного или жизненного цикла ритуальный символ (будь то ритуальная кукла и свадебный каравай) создавался на основе потенциала всего социума, то для приготовления панспермии использовался, если так можно выразиться, совокупный потенциал земли, производящей культурные растения, когда из многих видов зерновых культур готовили одно блюдо, или новое «целое». К ритуальным блюдам типа панспермии принадлежит, например, балканославянская «варица» — каша, которую варили из зерен пшеницы, кукурузы, гороха и др. в день св. Варвары, 4/17.12, или полесский борщ, приготавливаемый в канун Нового года, в который, как в «варицу», клали зерна многих сельскохозяйственных культур: «ў той борш кидали и зэрнятко з тыквы, и кидали кукурузу, и зэрнятно з пшэницы, з жыта, з проса, з ячменя, з овса. Это шёб спорилось ўсё, шёб шэдрьлось, шёб урожай хороший быў» [22].

**Человек.** Будучи существом физическим, духовным и социальным, человек был вовлечен в разные ситуации, когда он вынужден «собирать себя по частям», дабы восстановить свою целостность. Поскольку о человеке физическом, телесном, пойдет речь в заключительной части статьи, приведем здесь лишь один пример, относящийся к ментальной сфере, а именно к памяти. В момент неудачи или оказавшись в затруднительном положении, например, когда человек заблудился в лесу, в глаз попала соринка, запутались нитки при тканье, пугала нечистая сила и т.д., ему нужно было вспомнить, восстановить в памяти некое событие во всей его полноте. Чаще всего подразумевалось, что человеку следовало вспомнить, с кем он делил пасхальное яйцо, или день недели, на который пришлось Сочельник, Рождество, Благовещение или Пасха. Считалось, что в результате такого мыслительного действия сложная и запутанная ситуация благополучно разрешится [23. С. 46]. Вот характерный пример, описывающий подобный случай: «— А вот, калі ў лес ідзеш, каб зьмеі не пакусалі, што трэба зрабіць? — Трэба прыпомніць, калі Куця была. У лес уходзіш, перажыгнаўся [перекрестился] і спомніў Куцю — чвартак, ці ў пэнтак, чы ў суботу, чы ў нядзелю... — Як вот мінулая каторая была? — Да. Вот прайшла. Во гэта Куця. Я то ні помню, калі яна была. Ну гэта трэба надта запамінаць і тады, у лес уходзячы, гэта ўспомні — нігды зьмяя ні ўкуся» ([24. С. 426], белорусы Виленщины).

Переключка между ментальным и реальным оказывается, таким образом, действенным способом связывания временного континуума в единое целое и актуализации памяти как ключевого механизма, регулирующего текущие события.

Идея «восстановления» и «собрания» целого, реализуемая посредством ритуалов и магических практик, выразительно проявляет себя также в вербальной магии, в том числе, как нам кажется, потому, что по сравнению с ритуальным действием слово обладает существенно бóльшим смысловым потенциалом.

Вербальная магия, как и магия вообще, направлена главным образом на решение проблем, с которыми индивид сталкивается в своей повседневной жизни (профессиональной и личной). Одной из основных сфер приложения вербальной магии является физическое состояние индивида: преодоление недуга, обеспечение его безопасности, возвращение человеку (и скотине) здоровья и т.д. В этих целях традиция использует широкий круг тактических приемов, которые выражаются через определенные мотивы магических текстов — полноценных заговоров и коротких формул. Рассмотрим те приемы (и мотивы), которые отвечают мифологеме «восстановления» и «собрания» целого.

1. Одним из приемов вербальной магии, направленных на «восстановление» утраченной телесной целостности, является «собрание» частей тела по принципу их однородности. Этот прием представлен едва ли не самым известным из европейских заговоров, так называемым Вторым Мерзебургским заговором (из последних работ о нем см. [25]), который традиционно читали при ударе, переломе, вывихе и других повреждениях костей или суставов. Ключевой мотив этого заговора — «становись, кость к кости, жила к жиле, кровь к крови», см. чешский пример: «Jel Pán Ježíš na voslíčku, svatej Petr za ním na koníčku, řek Pán Ježíš: Petře, pojed'. — Pane, nemohu, vymrštil si můj koníček nohu. — Petře, leč ji. — Pane, neumím. — Řikej takto: Žehnám žilu k žile, aby byla ve své míře, kloub ke kloubu, aby byl jak prve, maso k masu, krev ke krvi, kůže ke kůži...» [Ехал Господь Иисус на осле, святой Петр за ним на коне, сказал Господь Иисус: Петр, поезжай! — Господи, не могу, вывихнул мой конь ногу. — Петр, лечи ее. — Господи, не умею. — Говори так: Заклинаю жилу к жиле, чтобы была своего размера, конечность к конечности, сустав к суставу, мясо к мясу, кровь к крови...] ([26. S. 299–300] Чехия, регион Глинецко).

Встречается и космологическая версия этого мотива, которая проводит аналогию между соединением однородных субстанций и частей человеческого тела и упорядочением объектов земного ландшафта, совершаемым сакральными лицами: «Ишов Господзь горама изь Юрам, зь Миколом, святым Пятром-Павлом: яны горы личили, горы считали, каб горы з горама сходзилися, и реки з ракамы, и жилы з жиламы, кров ис кровью, кось с косью, зьвих з зьвихом...» ([27. С. 76, № 135] Могилевская губ.).

2. Более разнообразно (в сюжетном и функциональном плане) в славянских заговорах представлен мотив возвращения сместившихся органов на исходное место. В этом случае болезнь описывается в заговорах как «перемещение» некоего органа внутри человеческого организма, которое причиняет боль и нарушает его целостность и внутреннюю гармонию. Таким органом может быть матка (называемая «золотник», «враз»/«ураз», «дна», «matruņa» и т.д.), которая *двигается, сходит с места, брыкается, скачет,*



*ходить, взыгрывается* и т.д., поэтому для ее/его усмирения надлежит «вернуть его на место», тем самым «восстановив» тело в его целостности: «Zaklinjam te, matrone... da se ti, matrone, varneš na svoje mesto...» [Заклинаю тебя, матруну... чтобы ты, матруна, вернулась на свое место...] [28. S. 158].

Заговорам от подвижного золотника/матки аналогичны пространные болгарские заговоры от испуга, который вызывает смещение сердца (так называемое *сместено срце*, т.е. сместившееся сердце, ср. рус. *сердце перевернулось*). В этих заговорах описывается, как от страха при виде разбушевавшегося моря и вышедшей из него черной женщины «се изплашило сичко живо-плодородно: измястило се малаченцето от биволицата, теленцето — от кравата, жрябенцето — от кобилата... Че подминала жената през село, та я видял Иван (името на болния) и се уплашил, стреснал се и му се изместило сърцето, та му отегнали ръките и ногите» [перепугалось все живое-плодовитое: буйволенок убежал от буйволицы, теленок от коровы, жеребенок от кобылы... Прощла эта (черная) женщина через село да увидел ее Иван и испугался, вздрогнул, и сместилось у него сердечко, отнялись у него ноги и руки]. После того как Господь и Богородица прогоняют черную женщину, в мире восстанавливается порядок и целостность, из моря выходит белая женщина и всё возвращается на круги своя: «Как увидели это все животные — дикие и домашние, сразу встали их сердца на место, тяжесть в ногах и руках исчезла, очистились сердца, и каждое вернулось на свое место: буйволенок — к буйволице, теленок — к корове... Когда проходила женщина через село, увидел ее Иван, и сердце его вернулось на место. Иваново сердце, вернись на место» ([29. № 112] Болгария, регион Странджа).

В обоих случаях (идет речь о матке или сердце) заговор как бы восстанавливает внутреннюю структуру человеческого организма, возвращая отдельные органы в их правильное положение, а нутро в целом — в исходную конфигурацию.

3. Третий прием основан на «привязке» объектов мироздания к месту и среде обитания как условия благополучия человека и скотины, нерушимости их физической природы. Этому приему в полной мере отвечают восточнославянские заговоры от зубной боли, которые называют три объекта мироздания (обычно это месяц, медведь и рыба), находящиеся каждый в своей среде: «Месяц на неби, мядзвездзь у леси, рыба на мори... Як им укучу не сходзитца... так и... зубам ня болецъ» ([27. С. 80, № 156] Могилевская губ.). Если же эти объекты мироздания покидают положенные им места (т.е. «невозможное» становится реальным), случаются аномалии, болезни и т.п. вещи: «Месяц на небе, медведь в лесе, в море камень, в земле черви. Как сойдутся медведь с червяком снѣдать, обедать, полудновать и вечѣрять в море на камне, тогда мѣртвые заговорят...» ([30. № 94] донские казаки).

Близкие мотивы характерны для скотоводческих оберегов. В Прикарпатье, например, в канун Рождества над скотиной читали заговор, направленный на то, чтобы уберечь овец и коров от ведьм, которые могли отобрать у них молоко. В этом заговоре перечислялись небесные тела и природные объекты, каждый из которых находился на своем месте. Тем самым заговор как бы констатировал цельность и упорядоченность мироздания и одновременно проецировал эту гармонию природы на сферу

повседневности: «Йде сонце по облаках на своє місточко, на своє гніздочко, жеби так моїм коровам (имя) молоко приходило на своє місточко, на своє гніздочко. Йде місяць по облаках на своє місточко, на своє гніздочко, жеби так моїм коровам (имя) молоко приходило на своє місточко, на своє гніздочко (и далее в том же духе. — Т.А.). Йдуть звiзди... Летят ластовки... [и т.д.]» [12. С. 337]. В цитируемом заговоре отсутствуют как таковые мотивы «собрания» и «восстановления»: благополучие и нетронутость скотины (на что, собственно, и направлено магическое слово) обусловлены устойчивой структурой мироздания, каждый объект которого характеризуется пространственной и субстанциональной определенностью и дискретностью.

Здесь кажется уместным заметить, что идея дискретности отдельных объектов мироздания, их единства со средой бытования или порождающей субстанцией, помимо лечебных и скотоводческих заговоров, просматривается также в формуле «распадения стрелы», входящей в состав русских заговоров от оружия, преимущественно рукописных. Смысл этой формулы состоит в том, что каждой части стрелы заговор предписывает вернуться в ту материю, из которой эта часть была взята при изготовлении стрелы (и которую в заговоре называют «матерью» соответствующего предмета или его части): железо наконечника стрелы должно вернуться в землю, древко стрелы — в дерево, оперение стрелы — в птицу, а клей, которым она скреплена, — в рыбу, из костей которой этот клей был сварен: «Земля всем мать, мать всякому железу, завешает, поди в мать свою сыру землю, а ты, стрела лучная, поди в мать свою березу, а ты лучина осинова, поди в мать свою осину, а вы, перья птичьи, поди в мать свою птицу, а вы, клеи рыбы, в мать свою рыбу» ([31. С. 13] Орловская губ.). Таким образом, распад стрелы на отдельные материалы и их возвращение в свою среду/материю, т.е. восстановление целостности каждой из этих материй (железа, дерева, кости и др.), предстает в заговорах от оружия как условие сохранения в неприкосновенности человеческого тела.

4. Эта идея воссоединения объектов и субстанций материального мира с породившей их стихией (субстанцией, средой), в свою очередь, получает дальнейшее развитие опять-таки в лечебных заговорах. Имеются в виду заговоры и формулы, в которых задача избавления человека от вмешательства в его жизнь и здоровье чужого начала (болезни, порчи, ущерб и т.п.) и тем самым «восстановления» status quo и утраченного благополучия решается с помощью обратной отсылки «чужого» в точку его исхода.

Формулы обратной отсылки широко представлены в охранительной магии и адресуются непосредственно источнику зла — ведьме или колдуну. Так, при уничтожении завитки, скрученной из колосьев на поле, сотворившей это ведьме желали: «Раз ты мне пожелал, пусть тебе возвращается!» ([32. С. 409] Калужская обл.). Часто подобные формулы входят в текст мифологических рассказов о наведении порчи, разного рода «приносах», когда человеку подбрасывают, присылают или приносят в дом некий «дар» (*принос, данне* и т.д.), состоящий из предметов, «закрывающих в себе» порчу, зло, ущерб и т.п. В вятской быличке о такой посылке, пришедшей по почте, рекомендовалось, не внося в дом, где-нибудь сжечь и при этом переадресовать этот «принос» обратно: «Ихний приговор и к ним на двор!» [33. С. 79].

Тот же прием обратной отсылки широко представлен в славянских лечебных заговорах, состоящих из перечисления нескольких формул типа «От N пришло — на N и уйди», ср. фрагменты русского: «От людей пришло — на людей поди. С дому пришло — на дом поди. С души пришло — на душу поди. С глазу пришло — на глаз поди» ([34. № 280] Архангельская обл.), и болгарского заговоров: «...ку си беала беалица, пу беалу цветье да идиш; ку си чеарвена чеарвеаница, пу чеарвеану цветье да идиш; ку си чьорна чеарница, пу чьорну цвееатье да идиш» [...если ты белая белица, на белые цветы уходи, если ты красная красница, на красные цветы уходи, если ты черная черница, на черные цветы уходи...] ([29. № 128] Болгария, Рупчосский окр.).

В целом прием обратной отсылки «восстанавливает» утраченное (здоровье и телесную целостность) двумя путями: с одной стороны, он освобождает человека от «чужого» влияния, с другой — воссоединяет это «чужое» с его естественной средой, — при этом и в том и в другом случае происходит «восстановление» изначального целого («своего», освобождаемого от «чужого», и «чужого», которое отсылается обратно к его источнику).

5. Еще один прием, нацеленный на избавление человека от вмешательства извне и тем самым восстановление его идентичности и цельности, можно сформулировать как разделение, размежевание «своего» (человека, его тела и субстанций) и «чужого» (субстанций, стихий материалов). Мотивы, основанные на этом приеме, являются частью заговоров и формул, применяемых для лечения контактных повреждений (ожогов, ран и т.п.). Бошняки считали, например, что при ожоге руки, прежде чем намазать ее каким-нибудь лекарством, надо еще раз слегка подпалить обожженное место и сказать «Vatra vatri, meso mesu» [Огонь к огню, мясо к мясу] [35. S. 528]. В некоторых севернорусских заговорах, читаемых над ранами, полученными от оружия, телу предписывают соединиться с телом (т.е. страстись), а виновнику ущерба (железу) возвратиться в свою стихию: «Тело — к телу, железо — к железу, разойдись, кровь, разойдись по белому телу р.Б. и.р.» ([34. № 1617] Архангельская обл.).

Идея разделения «своего» и «чужого» также лежит в основе вербальных формул, что произносила женщина, белье которой по неосторожности или с умыслом выстирали вместе с бельем других женщин и на которую от них «перешли» слишком обильные месячные (ситуация носила название *смешение цвета*, где *цвет* — ‘месячные’). Для нормализации физиологического процесса женщине надлежало выстирать свое белье отдельно от белья других, а после стирки «отливать воду пригоршнями из корыта на правую и на левую стороны, приговаривая три раза: “Это мое, это чужое!”» ([36. С. 10–11] Казанская губ.). Аналогичным образом поступали в Полтавской губ., произнося формулу: «Мое пры мени, чуже хай иде за водою» [37. С. 332]. Известно, что формулы, основанные на том же приеме разделения, размежевания «своего» и «чужого», произносили во время магических процедур по возвращению молока, которое ведьма отобрала у коровы, типа «Возьми себе свое, а мне отдай мое» или «Чужого ни хочу, свое ни пушу» [12. С. 337].

Очевидно, что, применяя разнообразные приемы вербальной магии (те, что мы кратко охарактеризовали выше, и те, которые остались за рамками исследования), заговор как будто напоминает о том, что изначальным состоянием мира является гармония, основанная на дискретности.

Каждый объект мироздания: небесные тела, стихии, материалы и субстанции, животные, растения и люди – все они имеют свою среду обитания и свои «границы», что и гарантирует устойчивость материального мира и его объектов. Мир, консолидированный по видам и классам, предстает в заговоре как идеальный: «Как собирается народ к отцу духовному... как собираются муравьевы дети к царю своему мурошу... как собираются пчелы-медуницы к детям своим, как стекаются быстрые реки... в славное океан-море, так бы стекался скот к хозяевам своим...» [38. С. 156]. Логично, что причиной разрушения человеческого тела, здоровья и других бед вербальная магия считает нарушение этой дискретной целостности, разного рода сдвиги, размывание границ и вмешательство извне, а устранение неблагополучия видится как процесс возвращения мира и человека в изначальное состояние.

\* \* \*

Подытоживая сказанное, хотелось бы акцентировать следующие моменты.

1. «Собирание» и «восстановление» целого препятствует хаосу и в конечном итоге способствует космизации и стабилизации физического, социального, ментального и эмоционального состояния мира, общества и человека, а также восстановлению status quo.

2. «Восстановление» и «собирание» целого реализуется посредством ритуалов, различных по своей общей прагматической установке. Среди них есть превентивные ритуалы-обереги (вроде русских заговоров от оружия с мотивом «распадения стрелы»), консолидирующие или стабилизирующие обряды, направленные на упрочение и подтверждение status quo (как сбор семьи или «мира» за праздничным столом), ритуалы «созидающие» (в терминологии А. Энгелькинг), или, как бы сказали мы, продуцирующие (например, приготовление панспермии) и, наконец, собственно восстановительные ритуалы (к которым принадлежат заговоры и многие другие приемы лечения)<sup>2</sup>.

3. В ритуальной практике и вербальной магии процесс «восстановления» и «собираания» целого осуществляется разными способами и подразумевает, что целое можно собрать (сбор семьи за праздничным столом или приготовление панспермии), «связать» воедино (обходы дворов в праздник), соединить по принципу однородности (Второй Мерзбургский заговор); можно также удалить «чужое», вторгшееся в «свое» (заговоры), вернуть изъятые фрагменты целого и тем самым воссоздать его (заповедные деревья); целое можно просто обозначить словом, если перечислить все составляющие того или иного ряда (вспомним «энциклопедизм» заговоров), и т.д.

4. Как мы уже говорили, в большинстве случаев целостность воспринимается как благо и имеет высокий аксиологический статус. В этом смысле «восстановление» и «собирание» целого соотносится, в частности, с важнейшими

---

<sup>2</sup> Е.Е. Левкиевская выделяла магические приемы, призванные исправлять, восстанавливать дестабилизированные участки культурного пространства, и называла их реабилитационными [39. С. 9].

функциями ритуала, а именно с функцией социализации индивида и интегрирующей функцией [2. С. 31]. А кроме того, «собрание» целого напрямую связано с мифологемой Доли как совокупного блага и судьбы коллектива: ее сначала создают при участии каждого индивида, а затем делят на всех (ср. русскую братчину и другие подобные обряды).

5. С другой стороны, не менее существенны ситуации, в которых целое и целостность оцениваются скорее негативно. В контексте таких оппозиций, как чет–нечет, начало–конец, полный–пустой/неполный, открытый–закрытый, незавершенный–завершенный и ряда других, целостность и завершенность толкуются как состояния, препятствующие развитию и символизирующие стагнацию и упадок. Для нас важны соображения, высказанные на этот счет С.М. Толстой в связи с давней полемикой о семантике чета и нечета. Исследовательница пришла к выводу о том, что парность (четность), заметим, коррелирующая с «целым», обычно оценивается негативно, а непарность (нечетность) – позитивно, и именно последняя связывается с удачей, благополучием и т.д. [40. С. 218–219]. В подобном ключе можно трактовать, например, действия, препятствующие полному завершению хозяйственных и бытовых процессов. Наиболее показателен в этом смысле обычай оставлять нетронутой часть урожая во время уборки – несколько колосьев на поле (так называемая жатвенная «борода»), несорванных яблок, слив, несрезанных гроздьев винограда на лозе, немного необмолоченного зерна на току и т.д. Эти «остатки» понимались как средоточие производительной силы, плодородия и залог будущего урожая, из которых, в свою очередь, возрождается новое целое<sup>3</sup>.

6. Вербальная магия, как мы уже заметили, достаточно последовательно проводит мысль о том, что идеальный миропорядок основан на принципах однородности и дискретности, обеспечивающих целостность объектов универсума и их упорядоченность. Однако одновременно она практикует и противоположный подход, суть которого – в соединении разнородных материалов в единое целое. Каждая из составляющих такого целого является носителем особых свойств, востребуемых в конкретной ситуации. В заговорах от страха у «ляка» (испуга) конопляные ноги и камышовая спина, а потому он слаб; в заговорах от укуса у змеи суконный язык и ее укус неопасен; в заговорах от оружия меч врага сделан из мягкого олова, а сердце его – из воска, оттого его не стоит бояться, и т.д.<sup>4</sup>. При этом такое «гетерогенное» целое оказывается не менее эффективным инструментом магии, чем целое упорядоченное и дискретное. А это в который раз подтверждает, что магия «концептуально» нейтральна и для достижения своих целей использует весь арсенал доступных ей средств.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКИ

1. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
2. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

<sup>3</sup> О семантике завершенности–незавершенности см. [41].

<sup>4</sup> О «гетерогенных» образах см. [42. С. 208–221].

3. *Узенева Е.С.* Новоселье // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.
4. *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян. München, 1991.
5. *Федорків А.* Великий піст у вѣрованях жителѣв с. Дубового // Подкарпатска Русь. Ужгород, 1929. Роч. 6.
6. *Виноградова Л.Н.* Вода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
7. *Толстая С.М.* Ломать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.
8. *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной традиции. М., 2012.
9. *Левкиевская Е.Е.* Ногти // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.
10. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Ко-репова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
11. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 443–500.
12. *Кузів І.* Жите-буте, звичаї і обычаї гірського народу // Зоря. 1889. № 20.
13. *Lechowa I.* Obrzędowe obchodzenie granic pół w Łowickiem w świetle materiałów porównawczych // Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1967. Т. 9.
14. *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
15. *Зеленин Д.К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая. (Краткое изложение большого исследования) // Сборник статей в честь акад. А.И. Соболевского. Л., 1928. (Переиздание: *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999).
16. *Осипова К.В.* Коллективные трапезы как воплощение ценностей крестьянского общества (на материале диалектной лексики Русского Севера) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015.
17. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
18. *ван Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
19. *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. D. 1.
20. *Filipović M.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969.
21. *Мороз А.Б.* Стол в севернорусских поверьях и обрядах // Традиционное русское застолье. М., 2008.
22. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Оздамичи Брестской обл.
23. *Агапкина Т.А., Белова О.В.* Пасхальные яйца в обрядности и фольклоре славян // Славяноведение. 2011. № 6.
24. *Внуковіч Ю.* Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку ХХІ стагоддзя // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні / Т.В. Валодзіна (гал. рэд.). Мінск, 2016. Вып. 3.
25. *Агапкина Т., Карнаў У., Тапаркоў А.* Беларускія версіі Другога Мерзебургскага заклінання ў параўнанні з іншымі славянскімі і германскімі // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні / Т.В. Валодзіна (гал. рэд.). Мінск, 2016. Вып. 3.
26. *Adátek K.* Lid na Hlíněsku. Praha, 1900.
27. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
28. *Strohal R.* Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1910. Knj. 15. Sv. 1.
29. *Амроян И.Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.
30. *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
31. *Блохин С.А.* Заговоры // Труды Орловской архивной комиссии. Орел, 1889. Вып. 5.
32. Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90-х годов ХХ века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.

33. Вятский фольклор. Мифология / Сост. А.А. Иванова. Котельнич, 1996.
34. Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
35. *Kulinović M.* Nešto o narodnom praznovjerju i liječenju u Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini // Гласник Земальског Музеја Босне и Херцеговине. Сарајево, 1898. Књ. 2.
36. *Аршинов В.Н.* О народном лечении в Казанском уезде // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1, Приложения.
37. *Милорадович В.П.* Народная медицина в Лубен. у. Полтав. губ. // Киевская старина. 1900. Т. 69. Кн. 3.
38. *Харитонов А.* Из записок шенкурца (Нравы, обычаи, поверья, суеверья) // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 10. Смесь.
39. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
40. *Толстая С.М.* Оппозиция «чет – нечет» в языке культуры // *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
41. *Агапкина Т.А.* Категория завершенности/незавершенности в традиционной культуре славян // Текст славянской культуры. К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. М., 2011.
42. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.



## ПОЛЕССКО-КАРПАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВОВ

© 2018 г. Л.Н. Виноградова<sup>1\*</sup>, С.М. Толстая<sup>2\*\*</sup>

<sup>1</sup>Д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник  
Института славяноведения РАН

<sup>2</sup>Академик РАН

\*E-mail: lnv36@yandex.ru; \*\*E-mail: smtolstaya@yandex.ru

*Статья написана в рамках работы над проектом «Славянские архаические ареалы в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанным грантом РНФ (№ 17-18-01373). Вторая часть статьи с подзаголовком «Способы распознавания нечистой силы» публикуется в журнале «Живая старина».*

Статья посвящена сопоставлению полесской и карпатской фольклорных традиций в области народной демонологии. Проводится сравнительный анализ мифологической лексики и фразеологии, ментальных стереотипов (поверий), магических защитных действий, демонологических мотивов и развернутых сюжетов на тему контактов человека с нечистой силой.

The article compares of the Polessian and Carpathian folklore traditions in the sphere of popular demonology. It suggests comparative analysis of the mythological lexis and phraseology, mental stereotypes (beliefs), magic protective actions, demonological motives and expanded plots about man's contacts with devilry.

*Ключевые слова:* ареалогия, этнолингвистика, славянская мифология, этнокультурные схождения, народная демонология.

*Keywords:* arealogy, ethnolinguistics, Slavic mythology, ethnocultural convergence, popular demonology

DOI: 10.31857/S0869544X0001762-1

### 1. Магическая защита от нечистой силы.

Полесье и Карпаты – два славянских региона, сохраняющие вплоть до нашего времени многочисленные языковые и культурные архаизмы и потому представляющие особый интерес для исследователей славянских древностей и этногенеза славян [1–2]. Систематическое и разностороннее



изучение диалектов, фольклора и традиционной культуры этих регионов на общеславянском фоне [3–4], издание двух карпатских атласов [5–6] и материалов к Полесскому этнолингвистическому атласу [7–9] (вкуче с серией словарей, атласов, монографий меньшего территориального охвата) превратило к концу XX в. «полесоведение» и «карпатоведение» в самостоятельные славистические дисциплины с собственной исторической, типологической и ареалогической проблематикой. При этом Полесье и Карпаты во многих существенных отношениях отличны друг от друга: Полесье представляет собой относительно замкнутую внутриславянскую область, не имеющую прямого соприкосновения с неславянскими ареалами и, по некоторым представлениям, входившую в территорию прародины славян (или соседствовавшую с ней), в то время как Карпаты – это узловая зона контактов славян между собой и с инославянскими языками и культурами, объединяющая восточных, западных и южных славян; в историческом плане – это коридор, по которому проходила миграция славянских племен на Балканы. Кроме того, Полесье и Карпаты – это обширные регионы, каждый из которых имеет собственное внутреннее членение, собственную ареальную структуру и географию и свои сепаратные связи с другими областями славянского мира. Вместе с тем, обе зоны по ряду лингвистических и этнокультурных признаков входят в единый (иногда прерывистый) языковой и культурный пояс, протянувшийся с юга на север и объединяющий архаические области македонско-болгарско-сербского пограничья, Карпат, Полесья, северо-западного (псковско-новгородского) региона России и Русского Севера [10. С. 262–263, 296]. Наличие такого рода частных (не единичных) сходжений заставляет внимательнее отнестись к проблеме полесско-карпатских параллелей как на языковом (ср., например, [11]), так и на этнокультурном уровне. Использование приемов ареального сопоставления и картографирования, разработанных и успешно применяемых в лингвистике, пока еще не стало привычной практикой в отношении к явлениям фольклора и традиционной культуры, хотя потребность в этом уже давно ощущается (ср. [12]) и примеров картографирования этнокультурных явлений или параллельного картографирования лингвистических и экстралингвистических данных становится все больше [13–14]. В настоящей статье сделана попытка сопоставления полесского и карпатского ареалов на уровне мифологических представлений и фольклорных текстов мифологического содержания. Постановка такой задачи возможна лишь по отношению к тем регионам, для которых имеется достаточный для сопоставления материал. По полесской традиции мы располагаем богатым фондом полевых записей, хранящихся в Полесском архиве Института славяноведения, и частично отраженном в ряде публикаций, а по карпатской традиции мы опираемся в равной мере на опубликованные источники (с начала XX в. до наших дней) и на полевые записи, хранящиеся в Карпатском архиве Института славяноведения, который, однако, значительно уступает полесскому и по объему, и по систематичности. В содержательном отношении избранная область сравнения (народная демонология, или низшая мифология) относится к наиболее изученным сферам традиционной народной культуры славян, представленным большим числом записей и специальных исследований.

Поставленная в работе задача требует учета жанровой природы сопоставляемых фактов и уровня сопоставления. Это могут быть параллели, относящиеся к мифологической **лексике** Полесья и Карпат, например: *дідько/дєдько/гидько* в значении ‘чёрт’ – номинация, зафиксированная в Волынской и Брестской обл. и повсеместно известная в юго-западных украинских говорах; или мифологический персонаж по имени *Блуд*, сбивающий людей с дороги: на территории Полесья зафиксирован на Волыни, а в Карпатах – это один из широко известных демонологических образов. Это могут быть также совпадающие явления из области **фразеологии**, разного рода формулы и клише, например, сходные по структуре эвфемистические обозначения чёрта; ср. житомирские: *Тэй, шо лозамы трясэ; Тэй, шо кубло ёго ў лозе; Той, шо летае; Той, шо свищэ* и т.п. и гуцульские: *Той, шо під припичком; Тот, шо не вільно нагадувати; Тот, шо у трісках; Тот, шо в норі сидить; Той, що під бзом сидит; Тот, шо в неклі ватру кладе; Тот, шо бурю веде* и проч.

Другой тип сходжений отмечается при анализе единиц содержательного уровня (мифологическое **поверье**), которые в свою очередь могут включать совпадающие термины или формулы. Например, житомирское представление о том, что нечистую силу можно обезвредить, если поймать ее на *очкур/гочкур* (мужской тканый пояс; шнурок, вдеваемый в мужские штаны) [15. С. 16], сопоставимо с поверьем, отмеченным в Ивано-Франковской области, согласно которому при приближении сильного вихря (по общеславянским представлениям, это одна из ипостасей чёрта) – чтобы он прошел стороной – надо присесть, обхватить голову руками и крикнуть: «Очкур-очкур-очкур!» [16. Сноска № 223]. Подобные полесско-карпатские соответствия свидетельствуют об общности мифологической традиции и позволяют реконструировать содержательную основу малопонятных в единичных записях сообщений о том, что и магический предмет (очкур), и само слово, его означающее, осмысляются как противостоящие нечистой силе и способные ей навредить. По существу выкрик «Очкур!» в опасной ситуации используется носителями традиции как свернутый сюжет со скрытой отгонной семантикой, выступающий в функции оберега.

Еще один пример этого же типа. По распространенным полесским и карпатским поверьям, чтобы защититься от злых духов при встрече с ними, рекомендовалось бить их особым образом: левой (иногда – правой) рукой наотмашь, в сторону от себя, либо тыльной стороной руки движением «вовне». Подобным же образом рекомендовалось действовать по отношению к «нечистым» вещам – отбрасывать их от себя в левую сторону, наотмашь, назад за себя и т.п. В Полесье это называлось бить/бросать *наодлиў, наводліў, навідлі* и т.п.: «Дед ишоў, да на расходных дорогах гусь ишла. То жэ не гусь! Ну от, тогда гусей не було у нас ў Выступовичах. То ж лякайло! То трэба, кажуть, *левою рукою наодлиў* бить йе» [17. с. Выступовичи]. Этот же прием упоминается в быличке о том, как ночующий в лесу человек плеснул растопленным салом *наодлиў* в сторону пришедшего к костру чёрта [17. с. Выступовичи]. Аналогичные свидетельства записаны в Брестской и Черниговской областях [18. С. 86. № 216]. Для карпатоукраинской мифологической прозы это выражение является чрезвычайно популярным: бить/взмахнуть палкой *на відліў, на відлі, на відле, на вілі, на*

*відлів, на відлїть* и т.п. [19. С. 20. № 26; С. 21. № 27; С. 89. № 157; С. 131. № 224; С. 149. № 249; С. 182. № 293; 20. С. 30. № 98; С. 77. № 168; С. 123. № 325]. В словаре гуцульских говоров даны четыре значения этого термина: *Навілі (навідлів)* – 1. действовать внешней стороной кисти, пальцев: «навідлю зліва чорта биў»; 2. *метати навілі* ‘не оборачиваясь, бросать назад за себя’; 3. наоборот, задом наперед: «треба ти до заўтра напрати девїтеро верекін *на вілі*»; 4. в магических формулах с отрицанием: (бросая угольки в воду, приговаривают) «числячи *на вілі*: Ни один, ни два, ни три...» [21. С. 411]. В этих свидетельствах совмещены представления о магическом значении действий «наоборот» и о демонических свойствах левой руки и левой стороны [22. С. 119–128; 23. С. 42–45]. Таким образом, общность двух идентичных поверий из разных регионов подкрепляется совпадающей мифологической лексикой и фразеологией.

Соотносительные мифологические представления могут вообще не иметь общих вербальных элементов в своем оформлении, но быть достаточно устойчивыми на содержательном (семантическом) уровне: таковы, например, известные и в Полесье, и на Карпатах запреты отдавать что-либо в долг из дома, когда корова отелилась (полес.) или овца окотилась (карпат.); запрет передавать из рук в руки серп (полес.) или ножницы для стрижки овец (карпат.) – их надо обязательно положить на землю и поднять с земли и т.п. При различии деталей здесь сохраняется общая логика и мотивация представлений.

Более сложной оказывается задача сопоставления разных традиций на уровне целых фольклорных **текстов**, представляющих собой двусторонние единицы со своей особой устойчивой (но и неизбежно вариативной) структурой и формой и со своими столь же варьирующими содержательными особенностями: сюжетом, мотивами, системой персонажей, со своей обрядовой или магической функцией и прагматикой и т.д. Рассмотрим два примера, в которых полесские и карпатские тексты совпадают по сюжету и композиции и, кроме того, включают однотипные реплики персонажей.

В восточнославянской демонологии известен мотив: «Мифологический персонаж просит ударившего его человека нанести второй удар» (который был бы спасительным для нечистой силы). В основе этого мотива лежит известное всем славянам представление о демоническом характере числа два и далее – четного числа, повторения, удвоения и т.п. См.: [24. С. 21–25; 25. С. 121–151].

Лишь три варианта быличек с этим мотивом обнаружены в Полесском архиве: в одном из них мужик бьет одним ударом чѣрта, а тот просит: «А ну, попробуй щчэ раз стукнуть!» [17. с. Березичи]. Во втором варианте формулируется правило: при встрече с чѣртом надо бить его один раз, говоря при этом: «Раз!». А он якобы будет просить: «Кажы: “Два!”»; но если ты ударишь второй раз, он тебя задушит [17. с. Выступовичи]. Третий вариант – лаконичный пересказ о человеке, который бьет осиновой палкой ведьму-оборотня, после чего она принимает человеческий вид и «просит, штоб ударил еще раз. Если он не ударит еще раз, она умрѣт» [17. с. Сварынь].

Н.И. Толстой, посвятивший анализу этого мотива специальную статью, относит его к числу архаических и малоизвестных у восточных славян, но довольно распространенных в южнославянской мифологии. В трех процитированных им сербских и черногорских быличках демоническое существо, по которому человек ударил один раз, «просит и умоляет» ударить

второй раз, но человек знает, что этого делать нельзя [26. С. 463–468]. В восточной Сербии этот запрет мотивировался тем, что при повторном ударе из одного чёрта получаются двое [26. С. 466]. Из восточнославянских аналогичных данных автор приводит быличку, записанную П.Г. Богатыревым у русинов Подкарпатья (р-н Мармарошских гор): чтобы обезвредить ведьму, принявшую вид животного, надо ударить оборотня левой рукой один раз, и тогда он станет женщиной и будет умолять ударить еще раз, но этого нельзя делать [27. С. 282]. А в составе эпических жанров мотив двойного удара изредка встречается в западноболгарских исторических песнях (пораженный булавой юнака мифический противник просит: «Ударь, Дойчин, ударь еще, коль имеешь душу!») и в русских былинах о сражении богатырей с «силой нездешней»: от каждого повторного богатырского удара число врагов только удваивается [26. С. 463, 467].

Формальным и содержательным стержнем большинства текстов с этим мотивом выступает просьба мифологического персонажа либо повторить удар, либо при битье назвать число «два». Именно такие варианты зафиксированы в карпатоукраинских селах. Например, в одной быличке описывается, как овчар ночует на полонине; к его костру приходит нечто («шось»); овчар бьет пришельца горячей головней, а тот кричит: «Поўтори! Поўтори!» [20. С. 19. № 58 – Зеленица Надворнянского р-на Ивано-Франковской обл.]. В другом рассказе возница бьет встреченную на пути фигуру, приговаривая: «Раз!», а та просит сказать: «Два!», но человек не поддается на уговоры [20. С. 149 № 394 – Далешеве Городенковского р-на той же обл.]. Аналогичные западноукраинские варианты опубликованы также в [20. С. 141 № 371; 28. С. 92, 94; 29. С. 42].

Отголоском этого мотива является следующее белорусское (витебское) поверье: чёрта убивает преследующая его молния, однако если она ударит второй раз в то же самое место, где сидит *нечистик*, то увечья тут же заживают и погибший оживает [30. С. 29]. Как можно заметить, наиболее близкие по текстовой структуре варианты рассмотренного поверья отмечаются в западнополесских и карпатоукраинских быличках.

Второй пример – быличка с сюжетом «жених-черт». В Полесском архиве содержится несколько десятков записей на этот сюжет, которые, как многие мифологические рассказы, представляют собой в жанровом отношении некоторый «аморфный» тип текста в широком нарративном пространстве – от былички до поверья или формулы. В наиболее полном виде это рассказ о том, что к девушке настойчиво приходит с матримониальными целями молодой парень, в котором она сама или ее родственники по разным признакам (не хочет входить в дом, девушка невесела, сохнет от любви и др.) угадывают черта и помогают ей избавиться от опасного жениха (находят магическую траву и вплетают ей в косы, зашивают в одежду, кладут траву под подушку, окуривают ею дом и двор, изготавливают из нее отвар и т.п.). Финалом рассказа в большинстве случаев служит уход, исчезновение разоблаченного и отвергнутого жениха и его реплика-выкрик: «Кабы не рута и то́я, была бы ты девка мо́я!». Приведем два образца – полесский и карпатский – интересующего нас текста.

**Дзяўчына і чорт (казка).** Колісь ходзіў чорт к дзеўцы, словам, гуляў з ёю. Так маці і бацька ее так гледзят і кормяць, вона сохне, усыхае. Воны гавораць: шо ж это дзее? А вона ўцекала до чорта, коб маці не бачыла й

бацько. Так вони побачили. А ім посоветоваў одзін чоловек: уплеціце ёй у косу буркун-тоя. Тоя сама не годзіца, а й буркун сам не годзіцца. Нада ўмесце шоб. То ўжэ ўплелі ёй у косу гэтой буркун і тою. Тогды чорт перэстаў ходзіць. Да сказаў: «Еслі б это не буркун да не тоя, ты б була, дзеўка, мо́я!» (Зап. В.Д. Лабко. 1977 в д. Хачэнь) [31. С. 259].

Типичным примером карпатского текста с этим сюжетом может служить запись 1899 г., приведенная В. Гнатюком: **Чим можна відстрашити чорта?** «Ходиў чорт до дыўки. Не мож нийак го відогнати. Али ворожилы выворожили: Кобыс мала водильан (зіле) і чорнотойу і бес тото коло себе носила і курила хату і мусыт сьа лишити тьа. Він йакурат ў вечир прийшоў і зачуў здалека того смороду, шчо закурено чорнотойу і водильаном і почаў плакати. Йак сьа пустиў йти вітти гет ўже, ж жальу, видьіў ўже, жи його ўже не буде та почаў сьпівати: “Жебы было не водильан та не чорнотойа, тож бы была, пеўне была, дыўчинойка мо́я”. Йак вийшоў на гору, на такый камінь, йак витьаў гузицеў, тай забиў сьи; а ў камени вибиў таке гет, што видно так йак с фотографій і пуцьку му і йайцы і гузицьу. То праўда, наші льуди видьіли! (зап. в марті 1899 р. у Мшанци Старосамбірського пов.)» (Чем можно отпугнуть черта? Ходил черт к девке. Невозможно было его отогнать. Но колдуньи наколдовали: «Если бы у нее была трава водильян и чернотоя и она бы носила ее с собой и окуривала хату, то он должен от нее отстать». Он как раз вечером пришел и почувствовал издалека запах, что окурено чернотоей и водильяном, и начал плакать. Собрался он уже совсем оттуда уходить, с сожалением увидел, что его уже не будет, и начал петь: «Если бы не водильян и не чернотоя, то была бы, наверняка бы была, девка моя». А только вышел на гору, на такой камень, как ударился задом, то и разбился; а в камне выбилось, точно как на фотографии, и пенис его, и яйца, и задница) [19. С. 3].

Если суммировать все сведения, содержащиеся в разных записях, мы получим условный суммарный текст с полным набором всех конструктивных (сюжетных) элементов и сумеем определить устойчивые и варьирующие компоненты формальной и смысловой структуры текста и их географическое распределение.

Персонажный ряд этого суммарного текста включает фигуры «девушки», «жениха» и «помощника» (родители девушки или другие лица). **Девушка** представлена в полесских текстах минимумом подробностей: она может быть вообще лишена каких-то отличительных признаков (иногда это племянница рассказчицы, в одной быличке это молодуха, соломенная вдова, муж которой взят в армию). В некоторых текстах в момент встречи с чёртом героиня занята какой-то работой: пасет коров, «вона пасе овечки, а вун коло ее гуляе. Еждневно и пошла, и пошла. Не хочэ, штоб пудменили, и ўсё» [17. с. Стодоличичи]. Встреча девушки с чёртом, если **локус** вообще упоминается, происходит на лугу, в поле, возле криницы, возле дома, но в одном тексте девушка встречает его в лесу, где он вылезает из «пещеры» (могилы) [17. с. Убортская Рудня].

Ее отношение к мифологическому ухажеру различно: в одних рассказах она тяготится его вниманием, в других — готова ответить на его ухаживания, любит его и даже собирается выйти замуж: «Меня хлопец добрый любит» [17. с. Симоничи]. «Мамо, я ужэ сьдни ўноч от вас уйду замуж» [17. с. Жаховичи]. Родственники замечают, что она худеет, тоскует, «стало ей недобрэ», и

тогда они настораживаются и начинают догадываться об истинной природе жениха; девушка же обычно ничего не замечает. По совету родных или (реже) по собственному решению она прибегает к оберегу (магическим растениям), иногда она, по наущению более опытных, участвует в разоблачении ухажера. На этом ее роль в рассказе обычно кончается. Но в одном тексте она становится жертвой разоблаченного чërта: «Он исчез, а девочку залило грязью з тэй крыницы, и скот трудно посбирать було. И закрыўса там попас, бильш ниhto нэ пас тамоньки» [17. с. Кончицы]. Вообще смертельная опасность, грозящая избраннице чërта в случае, если бы она откликнулась на его призывы, за редкими исключениями, не упоминается, поскольку она считается самоочевидной: «Ён жэ ю задавиў бы, ци што» [17. с. Жаховичи]; «И она осталася жыть, а так бы загнаў ее. Так изганыў, што высохла, як свичка була» (17. с. Барбаров); «Уже бўла би вмерла, бо вже дівка мала вмирати» [16. Сноска № 73 — Хмелевка Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл.).

**Жених** в полесских и карпатских рассказах чаще всего сразу называется чертом (*недобрым, лукавым, лихим, нечистым, присланным*), но может сначала представляться нейтральной антропоморфной фигурой или наделяться привлекательной внешностью («какой-то хлопец», «гарний жених»). В нескольких текстах он оказывается умершим мужем или женихом, которые после смерти продолжают играть свою роль. Ср.: «По девушку нечиста сила подходить красивым хлопцем» [17. с. Хильчицы]; «Стало ей нэдобрэ прикасывацца» [17. с. Симоници]; «Это лихее пришукалосо! Сивый, кажэ, костюм и шляпа. Ниhto ж яго не бачыць, не показываецца, тольки ужэ к кому прычэпицца ён...» [17. с. Убортская Рудня]; «А вона з етым чортом познакомилася. И вона пасе овечки, а вун коло ее гуляе» [17. с. Стодolicи]; «Прышоў чорт за деўкою» [17. с. Дорошевичи]; «Колис лукавы да любий деўку» [17. с. Жаховичи]; «Ён любий её, нечыстая сила, и ходий до ее» [17. с. Костюковичи]; «[Когда она пасла коров, к ней стал ходить *нэчысты* в образе ее жениха]. Пад цвет этый хадыў, падделался. Мучыць, як прыдеть, ужэ гатова» [17. с. Барбаров]; «Йдэн хлопэць ходыв до дивчыны. То прысланный такый, то бис пэрэтворывся» [17. с. Забужье].

Мотив разоблачения демонической природы жениха присутствует не во всех быличках, он, пожалуй, более характерен для западно-полесских и карпатских текстов (девушка залезает под стол, чтобы достать упавшую ложку, и замечает, что у жениха не ноги, а копыта; мать советует девушке обратить внимание на его зубы, и оказывается, что у него черные зубы; когда жених плачет, у него вместо слез из глаз капает смола и т.п.). Этот мотив связывает данные тексты с другими нарративами, где распознавание является главной сюжетной интригой (им будет посвящена вторая часть статьи).

После того как девушка воспользовалась оберегом, жених приходит к ней, зовет ее с собой, но не подходит к ней близко, не идет в дом, а просит девушку (или грозно требует от нее) выбросить из кос траву: «Выкинь тою, будэш мoya!» (гомел.); «Выбрось тою и руту, дак будэш мoya!» (гомел.); «Выкинь татое, будэм жыты обоэ» (волын.); «Викинь иву, викинь иву!» (киев.); «Одрежь косу!» (ровен.). И в конце концов признает свое поражение и произносит заключительную формулу типа: «Когда б не рута и тоя, была бы девка мoya», после чего исчезает, и его исчезновение, согласно некоторым рассказам, сопровождается свистом, бурей, сильным ветром и т.п.: «Вин свистнул — и стала буря»; «И свиснуў той витэр, крунуў — и нэ

стало»; «І тоді стала буря страшна, і він пропав», чем подтверждается его дьявольская природа» (львов.).

«Помощники» девушки, попавшей под чары нечистой силы, — это чаще всего ее мать, тетка или другое близкое лицо (в одном случае свекор и свекровь), которые замечают, что с девушкой творится что-то неладное, и стараются ее спасти.

**Оберегом** от черта и отгонным средством в рассматриваемых текстах служат магические растения. Это прежде всего *рута* и *тоя* — цветы, обычно высаживаемые возле дома «для красоты» («Тоя цвѣтэ синим колокольчиком, садова») и с магическими целями, им приписывается способность противодействовать нечистой силе («чтоб сатана не приключалась до дома»). Рута широко применяется в свадебном обряде, из нее изготавливают венок невесты (или ее вплетают в венок невесты); тою кладут в колыбель для защиты ребенка. Но в основном эти растения относятся к мифологическому (фольклорному) гербарию и называются *святэ зелье* (брест.), *боже зелье* или *зелье Прэчистой Божьей Матери* (гомел.) и др. Помимо этих двух основных видов (руты и тои), в текстах фигурирует целый ряд других названий растений-оберегов: *боркун* и *тоя*, *будяк да тоя*, *мак-вытяг*, *марена* и *тоя*, *водильян*, *чорнотоя*, *ива* (аконит), *троян*, *одолен*, *лук-чеснок*, *безвершник*, *нагудки*, *чеснок*, *ростопша*, *водильян*, *барвинок* и др. В большинстве случаев говорится о двух растениях (что в связи со сказанным выше о магическом значении числа «два» обращает на себя особое внимание), но в некоторых вариантах отмечено представление, что магических трав должно быть три вида: «Я табе три вида назначу: ростопник — одну ногою стопчу, а на другое росу зобью, а с третьяго верх зорву».

**Заключительная реплика черта** с упоминанием этих растений представлена в полесских и карпатских текстах во множестве вариантов, однако ее структура и синтаксическая, и семантическая остается неизменной; она выражает досаду разоблаченного демона, которому не удалось овладеть девушкой: «Кабы нэ та тоя, была б диўка моя!» [17. с. Олтуш]; «Каб не боркун и не тоя, то была б деўка моя!» [17. с. Хильчицы]; «Каб не буркун да не тоя, дак была б деўка моя!» [17. с. Симоничи]; «Кобы тебе не рута и не тоя, ты была бы деўка моя!» [17. с. Стодоличи]; «Коб не будян да тоя, то була бы деўка моя!» [17. с. Дорошевичи]; «Деўка, деўка, вукинеш тоя — дак будэш моя!» [17. с. Жаховичи]; «Ты была б, девочка, моя, да у тебя в косах тоя!» [17. с. Костюковичи]; «Не була б у деўки рута и тоя, була б деўка моя. А есть ў деўки рута и тоя, так деўка не моя!» [17. с. Кочиши]; «Коб не зелле, да не тоя, то ты была б деўка моя!» [17. с. Боровое]; «Як бы, — кажэ, — не рута и не тоя, то ты была бы жынка моя» [17. с. Курчица]; «Коб не марена да не тоя, була б диўчина моя» [17. с. Курчица]; «Если б не тоя и не марэна, була б ты моя!» [17. с. Игнатполь]; «Як бы нэ морена и нэ тоя, то была б ты, дивчина, моя!» [17. с. Червона Волока].

Широкое защитное применение, приписываемое этим растениям, возможно, связано в том числе с популярностью данных текстов. Об этом свидетельствуют примеры, где не только сами растения, но и целые формулы, заимствованные из рассмотренных выше быличек, используются в качестве универсального отгонного средства вне какой бы то ни было связи с сюжетом «жених-чёрт»: «Буркун, тоя — под голову кладут, шоб поганое не приступилось. [Чёрт

подойдет и скажет:] “Каб не буркун да не тоя, дак была б деўка моя!” И так ужэ не приступиўса» [17. с. Симоничи]; «Тою, руту они у хату ложать — гадость не будеть приходить. Мак-ведун от лихого хорошо — отцепиться, свэзять его. Откащик от злого духа у дом носить, под подушку ложать» [17. с. Копачи]; «Як на Андрэя мычешь мычки, то ту костричку загребаем, зметаемо и выносим позно вечера, як сонце зайде, на сметняк. И кажуць деўки: “Андрэю, Андрэю, я на тебе коноплю посею. Доля моя — гу!” А [кто-то] обзываетца: “Я иду!” А то лихе обзываетца. И ты девчата убегаюць у хату, а той же голос каже: “Коб не зелле, да не тоя, то ты была б деўка моя!”» [17. с. Боровое]; «Тоя и морена трэба щоб завжды было ў хате. Всяку нэчысту силу одгоняе. Шэптухи цым зильем привораживают хлопцев до дивчины. Вэдьма кажэ: “Як бы нэ морена и нэ тоя, то была б ты, дивчина, моя!” [17. с. Червона Волока]. Именно эта формула является знаком единства полесских и карпатских текстов с данным сюжетом.

В карпатских гуцульских поверьях подобного типа реплики приписываются либо умершим некрещеным детям (*мавкам-нявкам*), которые сетуют, что не могут похитить новорожденного, защищенного магическими травами: «Йик би ни лук-чеснок, ни одилен-зіле, мати сина породила, ми би его взьили!» [32. С. 201]; либо холере, которая ходит по селу и приговаривает: «”Коби не лук-чесник та не троян-зіле, то було би в каждой хаті по трое весіле” [в значении ‘смерть’]» [20. С. 227. № 552].

Таким образом, полесские и карпатские былички с сюжетом «жених-чорт» представляют собой единый нарративный тип и в ареальном отношении образуют некое непрерывное пространство с совпадающей сюжетной схемой и жанровыми признаками при постепенном усилении одних деталей (например, мотива распознавания чёрта или последствий его ухода в виде стихийных катаклизмов) и ослаблении других. При этом фиксации данного сюжета за пределами Полесья и Карпат как будто нет; он не отмечен в восточнославянском указателе [33]; на всей территории Белоруссии быличка с этим сюжетом, судя по сборнику из серии «Белорусское народное творчество» [34], зафиксирована только в Полесье, на Туровщине [31]; о том же свидетельствуют подборки быличек в своде «Традиционная художественная культура белорусов» [35]. В сборнике сказочной прозы белорусов Подвинья содержится вариант, близкий к полесским быличкам, однако в нем действующим лицом является не черт-жених, а умерший муж, приходящий по ночам к жене; отпугивающим средством оказывается чертополох (называемый *дзед*), который затыкается в качестве оберега в окна и двери дома, а формула отгона отсутствует вовсе [36. С. 100].

Для всех этих разноуровневых единиц текста должен быть учтен **географический показатель**, т.е. ареальная проекция каждого элемента формы и содержания, которые могут связывать не полесскую и карпатскую традиции целиком, а какие-то локальные традиции в их составе. Для украинского Полесья существенно разграничение хотя бы правобережного и левобережного ареалов, а также правобережного и волинско-ровенского; для белорусского Полесья — брестского, гомельского и центрального ареалов, а по возможности и более дробных территориальных зон. Особую близость с карпатской традицией обнаруживают западные районы белорусского и украинского Полесья, хотя известны и языковые и этнокультурные переключки между Карпатами, с одной стороны, и Черниговщиной и Сумщиной (и даже Брянщиной) — с другой, которые, однако, требуют дальнейшего детального изучения; см. об этом подробнее [37. С. 15].



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
2. *Иллич-Свитыч В.М.* Лексический комментарий к карпатской миграции славян (Географический ландшафт) // Известия АН СССР. ОЛЯ. 1960. Т. 19. № 3.
3. *Толстая С.М.* Этнолингвистическое изучение Полесья. 1995–2016 (Обзор) // *Slovène*. 2017. № 2.
4. *Клепикова Г.П.* Карпатолингвистический аспект славянской лингвистической географии // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003.
5. Карпатский диалектологический атлас. М., 1967.
6. Общекарпатский диалектологический атлас. Вып. 1–7. Кишинев, 1989; М., 1994; Warszawa, 1992; Львів, 1993; Bratislava, 1997; Budapest, 2001; Београд; Нови Сад, 2003.
7. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
8. Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1986.
9. Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1995.
10. *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
11. *Сабодош І.* Про лексико-семантичні паралелі в західнополіському і карпатських діалектах // Волинь філологічна: текст і контекст. Західнополіський діалект у загальноукраїнському та всеслов'янському контекстах. Луцьк, 2007. Вир. 4 [То же: *Сабодош І.* Українська лексика у просторі і часі. Збірник праць. Ужгород, 2015].
12. *Толстой Н.И.* Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974 [То же в кн.: *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М.: «Языки русской культуры», 1997].
13. *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
14. Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура / Отв. ред. А.А. Плотникова. Вып. 1–3. М., 2008–2014.
15. *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
16. *Галайчук В.* Українська міфологія. 2016 // [https://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=22979906](https://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=22979906)
17. Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
18. Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2010. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.
19. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.
20. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
21. *Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г.* Гуцульські світи. Лексикон. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН. Львів, 2013.
22. *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
23. *Толстая С.М., Толстой Н.И.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. [Т.] 1(5).
24. *Толстая С.М.* Два // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

25. *Толстая С.М.* Еще раз о числе два в славянских верованиях // Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции. М., 1915.
26. *Толстой Н.И.* Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
27. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
28. *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2.
29. *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
30. *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
31. Тураўскі слоўнік. Т. 2. Д–К. Мінск, 1982.
32. *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Львів, 1908. Т. 5.
33. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
34. Легенды і паданні. Мінск, 1983.
35. Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Мінск, 2001–2015.
36. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. II. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.
37. *Толстой Н.И.* Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. М., 1989.

## СПИСОК ПОЛЕССКИХ СЕЛ

### **Брестская область:**

- Олтуш Малоритского р-на
- Кончицы Пинского р-на
- Сварынь Дрогичинского р-на

### **Гомельская область:**

- Хильчицы Житковичского р-на
- Симоницы Лельчицкого р-на
- Убортская Рудня Лельчицкого р-на
- Стодоличи Лельчицкого р-на
- Дорошевичи Петриковского р-на
- Жаховичи Мозырского р-на
- Костюковичи Мозырского р-на
- Барбаров Мозырского р-на
- Махновичи Мозырского р-на
- Кочищи Ельского р-на

### **Волынская область:**

- Забужье Любомльского р-на
- Березичи Любешовского р-на

### **Ровенская область:**

- Боровое Рокитновского р-на

### **Житомирская область:**

- Курчица Новоград-Волынского р-на
- Игнатполь Овручского р-на
- Червона Волока Лугинского р-на
- Вышевичи Радомышльского р-на
- Выступовичи Овручского р-на

### **Киевская область:**

- Копачи Чернобыльского р-на



## СКАЗ ПОЛЕССКОГО СЕЛА, ИЛИ О ФОЛЬКЛОРИЗАЦИИ ПАМЯТИ О ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ

© 2018 г. А. Энгелькинг

*Институт славистики, Польская академия наук, Варшава  
E-mail: engelking@ispan.waw.pl*

Статья содержит анализ и интерпретацию сказа жителей деревень белорусского и украинского Полесья, в котором с точки зрения «простого человека» оказались представлены наиболее страшные аспекты немецкой оккупационной политики времен Второй мировой войны. Характерной чертой сказа о войне и Холокосте, записанного во время многолетних этнографических полевых исследований, был определенный параллелизм. Сообщения о расстрелянных евреях и заживо сожженных полесских крестьянах имеют аналогичные концептуальные и аксиологические рамки: утверждают принадлежность евреев и крестьян к одной и той же категории «невинных людей» и противопоставляют их «нелюдям» — немцам и их местным приспешникам. Отраженная в фольклорных формах локальная память позволяет прикоснуться к малоисследованному варианту репрезентации Второй мировой войны, а именно вернакулярному и автономному, независимому от советского и постсоветского дискурса (не)памяти.

The article contains the analysis and interpretation of a collective reminiscing narrative of the inhabitants of Byelorussian and Ukrainian villages. This narrative presents the most atrocious aspects of the Nazi occupational policy during the Second World War from the point of view of «ordinary people». Parallelism is a distinctive characteristic of this narrative on the war and Holocaust documented in the process of many years of ethnographic field research. The stories of the Jews executed by firing squads and of the peasants burned alive by such squads have an analogical conceptual and axiological frame: they place Jews and peasants in the same category of innocent human beings and contrast them with «non-humans», that is Germans and their local helpers. Local memory preserved in folklore patterns enables an insight into a quite poorly known variant of representation of the World War Two: one that is vernacular, autonomous, independent of the Soviet and post-Soviet discourse of (non)memory.

*Ключевые слова:* сказ, Белоруссия, коллективная память, Вторая мировая война, Холокост

*Keywords:* reminiscing narrative, Belorussia, collective memory, Second World War, Holocaust

DOI: 10.31857/S0869544X0001763-2

Военные события представляются и оцениваются в категориях катастрофы, кары Божьей, прихода Антихриста, действий суда Божьего. Это очень старая топика. Война [...] понималась в категориях космического изменения, оповещением о котором служили знамения [1. S. 157].

Один из исследователей Холокоста на белорусской земле историк Леонид Рейн обратил внимание на роль знания об «отношении простых людей к убийствам, которые происходили на глазах у всех» (см. [2. P. 383]). Реконструируя это знание на основе письменных источников эпохи, в которых спорадически можно услышать голоса этих «простых людей» и в которых иногда появляются сведения и мнения об их взглядах и поведении, он сравнил его со скрытой под поверхностью океана частью айсберга.

Антрополог, который в процессе полевых этнографических исследований сам находит свои источники, получает широкий и системный доступ к той самой скрытой части айсберга — к вернакулярному знанию<sup>1</sup>. Опыт «простых людей» и их интерпретация событий Второй мировой войны, документально зафиксированные сегодня, составляют знание особого рода: оно является коллективной памятью, передаваемой в виде сказа. В случае моих исследований, которые проводились в течение двух последних десятилетий в южной Белоруссии и на северной Украине<sup>2</sup>, это память сельского сообщества Полесья. Форма репрезентации прошлого, доступная мне как исследователю, — это не охваченный политикой памяти ни одного из институциональных субъектов коллективный устный рассказ жителей деревни. В этом рассказе содержится образ мира, созданный группой, которая не порождает исторических и политических идеологий: это ее собственные смыслы, ценности и нормы, которые формируют общественно-культурный космос и служат источником семиотических категорий интерпретации действительности.

Во Вторую мировую войну, с момента оккупации немцами в конце июня 1941 г. (когда начались массовые убийства прежде всего евреев, но в значительной степени также крестьян), полесское село, по большей части безграмотное, вошло с багажом культурных образцов, сформировавшихся в традиционной парадигме и определяющих ее изолированный от внешнего мира *orbis interior*. Полесское село вошло в войну, когда жива была еще память о насилии

<sup>1</sup> Некоторые положения настоящей статьи являются развитием тезисов, сформулированных в моей книге «Колхозники. Антропологическое исследование идентичности белорусской деревни рубежа XX–XXI в». В определенной степени я ссылаюсь также на анализируемые в книге материалы полевых исследований, ср. [3. S. 518–579].

<sup>2</sup> В настоящей работе я опираюсь прежде всего на собственные материалы, полученные во время этнографических полевых исследований в 1999–2015 гг. Кроме того, я использую материалы коллег, зафиксированные во время совместно проведенных нами работ (это касается прежде всего экспедиции в Гомельскую область Белоруссии в 2003 г.). Спорадически я обращаюсь также к полевым записям других исследователей, опубликованным или предоставленным мне для использования. Информаторами в моих материалах, а также в материалах других исследователей выступают (с небольшими исключениями) представители самого старшего поколения.

во время предыдущей большой войны и сопровождавших ее бурных изменениях общественного и политического уклада в регионе. Вошло со свежим опытом последнего двадцатилетия, пережитого на востоке в условиях советской государственности (где деревня пережила, в частности, принудительную коллективизацию, голод и волну террора конца 1930-х годов), на западе — в условиях польской государственности (где она была объектом националистической политики, дискриминирующей национальные меньшинства). Это был постфеодальный мир, стремительно подвергшийся процессу модернизации, определяемый довоенными исследователями социальных процессов как «мозаика архаизмов и инноваций» [4. S. 280].

Источником сказа, рождающегося в диалоге и оформляющегося в соответствии с фабульными образцами, «являются индивидуальные переживания человека, который старается вербализировать собственный опыт и эмоции» и передать их другим. Так возникает меморат — «индивидуальный рассказ (личное воспоминание), касающийся собственных переживаний, реальных фактов, рассказ, который создается в непосредственном контакте, в общем для повествователя и слушателя хронотопе (и в идентичном культурном контексте), а также подлежит дальнейшей передаче (т.е. пересказу другим). Так происходит не только распространение определенного способа интерпретации (понимания) событий, описанных в первом варианте рассказа [...], но — что важно — дальнейшая его “доработка”, ибо это связано с процессом “высвобождения”, отрыва мемората от конкретного нарратора (нередко свидетеля или участника описываемых событий), т.е. процессом объективизации наррации, подлежащей с этого момента вариативности; мы называем это процессом фольклоризации. В результате этого процесса, который, разумеется, не обязательно должен затронуть каждый индивидуальный рассказ, возникает качественно новая, беллетризованная наррация, которую мы называем фабулатом» (см. [5. S. 64–65]).

[Леся:] Мы вам росказуем тэ росказанэ, шо нам росказувалі.

[Надя:] Шо старікі ше, старики такіе, о, росказувалі.

[Этнограф:] Яны гета бачылі?

[Надя:] Но, бачылі. То хто там які бул, то бачыл, то знаюць, як оно там було. На прыклад як у нашом селе шоб робілосо б такэ, то мы б тожэж эта зналі.

[Леся:] Росказалі б своїм дзецям.

[Надя:] Росказалі б другім сёлам, і все. То так онэ и пошло однэ од одного, як оно робілосо [6. UR15Per.KP].

Исследователи устных сообщений пришли к выводу, что «истории о повседневной жизни подчинены относительно постоянным категориям и правилам [...], основные выступающие там макрокатегории сродни тем, которые мы обнаруживаем при структурном анализе мифов и народных сказок» (см. [5. S. 64]).

Полесский сказ о коллективном опыте военной катастрофы мы начнем с сообщения из деревни Стахово Столинского района Брестской области,

записанного в 1998 г. белорусскими историками Ириной Еленской и Евгением Розенблатом: «Через несколько дней после прихода немцев приехали полицаи из деревни Плотница. На евреев повесили желтые звезды... Всех евреев... пригнали к болоту... и стали то загонять в трясины, то выгонять на сушу. Старики утонули... Местные наши люди стали просить не делать этого, но никакие просьбы не помогали. Хуже всего, что фашистским прихлебателям помогали свои деревенские парни... До захода солнца они измывались над людьми, чтобы выслужиться перед немцами. Утонули тогда шесть человек... Остальных евреев погнали в Столин» [7. С. 163].

Независимо от очевидных информационных лакун («недовопросов»), собственных записям устных источников, мы отмечаем в этом сообщении характерное для всего исследуемого материала распределение ролей, которые играют протагонисты. Героем является здесь коллективный субъект — евреи, воспринимаемые как невинные жертвы. Если обратиться к введенным Владимиром Проппом морфологическим категориям волшебной сказки, можно сказать, что тип героя, с которым мы имеем дело в нашем случае — в повествовании, относящемся к прозе несказочного характера, — отвечает (из двух типов, выделенных Проппом) не сказочному *герою-искателю*, а *герою-жертве*. *Антагонист* героя — это также коллективный субъект. В «кругу его действий» [8. С. 31, 60–61] оказываются более или менее отдаленные немцы и завербованные ими пособники, местные или прибывшие издалека. У этого антагониста есть *помощник*: это «свои деревенские парни», активно участвующие в зверствах над евреями. Своего *помощника* имеет также герой: это те наблюдатели событий, которые «стали просить не делать этого».

Категория наблюдателя-участника (и «включенного наблюдения-участия»), введенная в научную литературу Эльжбетой Яницкой в качестве более адекватного и точного инструмента, чем хильберговский *bystander*, полностью соответствует белорусскому контексту Холокоста. По моему убеждению, которое я подкрепляю аргументами в настоящей статье, именно дифференциация позиций христианских участников-наблюдателей Холокоста является мотивом, вокруг которого сфокусировано конструируемое сельскими нарраторами повествование. Яницкая, высказываясь в дискуссии по поводу когнитивных упрощений в триаде Хильберга (*perpetrators — victims — bystanders*), указала на неадекватность принятой в литературе категории *свидетеля* (так переведено на польский язык хильберговское *bystander*) польскому контексту Холокоста. В белорусском контексте, в свете, например, публикаций Рейна, который описывает и анализирует организованное, а также спонтанное соучастие жителей Белоруссии в преследованиях и убийствах евреев, использование ее было бы также неадекватно. «Местные не-евреи были только “свидетелями” [“*bystanders*”]? — задает вопрос Рейн. — Или они играли более активную роль в уничтожении людей, которые еще так недавно были их соседями, знакомыми, деловыми партнерами и даже членами семей? [...] Само количество жертв указывает на то, что немцы одни, без помощи со стороны местных в каждой оккупированной стране не могли бы совершить столь масштабных убийств». И констатирует: «Если мы сосредоточиваемся только на так называемой официальной коллаборации, т.е. на независимой переменной, то мы касаемся лишь вершины айсберга. Как историкам, нам гораздо более интересно исследование отношения обычных людей к убийствам, которые имели место

на глазах у всех, — переменной, зависимой от многих факторов, в том числе от немецкой политики и довоенной ситуации» (см. [2. P. 381, 383]). «Категорию свидетеля (*bystander/onlooker*), — пишет Яницкая, — я предлагаю заменить категорией наблюдателя-участника, понимаемой иначе, чем это принято в культурной антропологии. Взгляд со стороны был бы здесь формой активности, воздействия, субъектности (*agency*), а значит, участия». Включенное наблюдение-участие «происходило бы [...] посредством мысли, речи, поступка и пренебрежения. В этой категории — как мне представляется — есть место для множественности и нюансировки проявлений» (см. [9. S. 148, 160]).

Нетрудно заметить, что роли членов местного сельского сообщества представлены своеобразной шкалой: это примкнувшие к немцам соучастники убийств, затем зеваки/свидетели, обнаруживающие разное поведение на оси «пассивность — активность», и, наконец, участники событий, солидарные с жертвами, оказывающие им разного рода помощь. Независимо от того, что локальный рассказ касается происходящего между героем и антагонистом, именно вокруг ролей, которые играют «свои», сосредоточивается прежде всего интерес повествователей.

Вот фрагмент моего разговора, состоявшийся в Ольманах, расположенных недалеко от Стахова:

—З гэтымі жыдамі што потым сталася?

— Ужэ сталі іх выбіваць, да так, сяк. І так большыństwo побілі, то на рацэ он там, то там, то там.

— Хто іх пабіў?

— Немцы, хто?! Колісь, вот, под клубом, это так людзей зогналі, да стоялі. Я ўжэ помню, ужэ ж я была вяліка, то стоялі все, да отдзельвалі которые выбівалі ж людзі. Оно, от, закопаны, вон, там тожэ.

— А чаму немцы забівалі жыдоў?

— А я знаю, чога оны забівалі? Оны не жыдоў забівалі, оны людзей! Тута не паняць, шчо оны ўжэ тута прыдумлялі да робілі... [6. BB110Im.OK].

В этом несколько бессвязном диалоге обращает на себя внимание то, что сообщения об истреблении евреев накладываются на рассказ об убийстве христиан — жителей села, которые в соответствии с локальной языковой традицией названы здесь просто *людьми*. В этом варианте сказа появляется, таким образом, второй, параллельный коллективный *герой-жертва*: крестьяне, которых убивают немцы. Собеседница обращается также к категории мотивации<sup>3</sup> («А я знаю, чога оны забівалі?») — она относится, наряду с функцией протагонистов, связками и атрибутами, к характерным элементам сказки [8. С. 69—87]. Это мотивация особого рода: не индивидуальная или психологическая (поскольку она не имеет значения для действия), а структурная, т.е. определяемая конструкцией действия.

На этот же аспект (также вслед за Проппом) обращает внимание Владимир Лобач — исследователь образа войны в традиционном белорусском

<sup>3</sup> «Под *мотивировками* понимаются как *причины, так и цели персонажей, вызывающие их на те или иные поступки*» [8. С. 57] (курсив наш. — А.Э.).

фольклоре, который отмечает, что при характерных для мифопоэтического воображения минимализме и конкретности народных повествовательниц исторической эпикки интересуют прежде всего действие и место, а не характеристика персонажа [10. С. 81–82].

Повествование движется независимо от того, знает или не знает рассказчица, говорит или не говорит, почему немцы убивали те или иные группы людей. Сортировка, вывоз, расстрелы невинных жертв, обреченных на смерть по непонятным причинам, образуют повествовательный конгломерат о не поддающихся пониманию ужасах войны.

Обе истории – из Стахова и Ольманов – представляют собой подготовительную часть сказа. Мы наблюдаем дифференциацию протагонистов, представляющих героя: утопленные, убитые и вывезенные связаны с функцией, которую Пропп называет «нанесением вреда»<sup>4</sup>, в нашем случае представленной в вариантах «умерщвление героя» и «изгнание героя». Разделение на умерщвленных и вывезенных/изгнанных является в полесском сказе существенным фактором различения *героя 1* (евреев) и *героя 2* (крестьян). В то же время оно служит завязкой действия.

В мире, переживаемом коллективным повествователем, истребление евреев не является отдельной, автономной историей. Она представляет собой один из множества элементов сложного повествовательного комплекса о ходе войны, но – и это существенно – элемент конституирующий, вследствие чего этот эпизод не может быть в сказе обойден молчанием (самое большее – может быть опущен в том или ином варианте). Кроме того, ее невозможно концептуализировать и интерпретировать в отрыве от усмирения крестьянских сел, поскольку протагонистами, представляющими героя, являются здесь параллельно евреи и крестьяне. Расстреливаемые местечки и сжигаемые деревни образуют нераздельную двоицу, словно полесский повествователь не мог рассказывать о евреях, не говоря о крестьянах, и о крестьянах, не говоря о евреях.

И вот мы слышим, например, рассказ о гетто в Столине, где был накопитель для сельской молодежи перед отправкой на принудительные работы в Германию, затем – для евреев перед расстрелом, а позже сюда направляли всех, кого выселяли из сожженных деревень; крестьяне, делая вывод из того, что видели ранее, а также из предсказаний, услышанных в канун войны от евреев, ожидали, что им уготована такая же судьба.

– Зробілі гэта, дротом обгородзілі. Як мая сэстра йшла ў Гэрманью, то іх там тры дні дэржалі, пока забралі ў Гэрманью, у том гэці [...]. То посьля гэтаго ўжэ сталі забіраць жыдоў да біць [...]. Да завэдуць туды, да іх забівалі. Вобшчэ застрэлівалі. Стрэлялі [...].

– Но, а чого оні іх стрэлялі?

– Но, нечо йим нэ понаравілі жыды, да ўбівалі, а хто знае? Немцы ўбівалі жыдоў! А жыды казалі, шо: Ішчэ нам, то нам, а вам будэ ішчэ хужэй [...]. А як ужэ палілі немцы нас, то ўжэ [...] багато нагналі гэтых, салдатоў нэмэцкіх. І оцеповалі село [...]. Людзям казалі, шо

<sup>4</sup> Среди многочисленных видов нанесения вреда Пропп называет, на основе сказочного материала, например, изгнание кого-либо, приказание умерщвления кого-либо, совершение убийства. Ср. [8. С. 27–30].



ўбірайцесо ў Городну [...]. Але людзі ўсе баялі, што гэта нэ ў Городну, а гэта ўжэ нас будуць біць бы жыдоў. Да ўжэ ўцэкалі, хто куды [...].  
— А чому людзі думалі, што будуць вас так стрэляць як жыдоў?  
— А хто ж знаў, чога ўбіваюць? Оны ж начальство, што схотелі, тэ зробілі. А мы ж думалі: жыдоў жэ тожэ зразу вывозілі, нэ стрэлялі. А взэлі ў Столін. А мы, то нас ў Городну. Думалі, што завэзуць да будуць стрэляць [б. UR15Per.AC].

Параллелизм судеб жертв сильно маркирует весь сказ. Это находит обоснование в исторических фактах в том смысле, что истреблению фактически подвергались обе группы, что своего апогея усмирение деревни (1943 год) достигло фактически во вторую очередь, уже после реализации в целом «окончательного решения еврейского вопроса» (Endlösung der Judenfrage) (1941–1942 гг.), что число жертв в каждой группе составляет сотни тысяч. «До конца оккупации было проведено более 60 крупных организованных усмирительных акций, во время которых было сожжено 627 деревень, а их жители были убиты или вывезены на территорию Третьего рейха. По подсчетам некоторых историков, в результате усмирительных акций на территории генерального округа “Беларусь” погибло более 150 тыс. человек, а на всей территории оккупированной БССР число жертв могло достигать 300 тыс. [...]. Установить точное число убитых белорусских евреев [...] невозможно [...]. В литературе приводятся данные от 245 до 990 тыс. убитых. С уверенностью можно утверждать лишь то, что в начале войны на территории Белоруссии (в границах 1945 г.) было немногим более 835 тыс. человек еврейской национальности [...]. По последним исследованиям белорусских историков, основанным на немецких и советских архивных материалах, в концлагерях, гетто и иных местах массового уничтожения в Белоруссии погибло 423 750 евреев. В западных областях, где по причине стремительного натиска немецких войск эвакуация была невозможна, число жертв было значительно больше, чем на востоке республики [...]. Число жертв немецкой оккупации в Белоруссии, вероятнее всего, никогда не удастся установить точно. Данные советской стороны, приводившиеся сразу после окончания войны, говорили о потерях 2,2 млн человек. Однако никогда не указывались основания и источники таких расчетов. Белорусский историк и эксперт в данной области Алексей Литвин указывает, что в результате организованных усмирительных акций, умерщвления в концлагерях, а также во время ликвидации гетто было убито 1 млн 547 тыс. жителей Белоруссии» [11. S. 60, 85–87]. Это означает, что в период войны погибло около 15% населения республики (исходя из того, что в июне 1941 г. население составляло 10 млн 600 тыс. человек).

Однако принципиальное значение для повествовательного конструирования параллелизма имеет здесь не столько способ передачи самих фактов, сколько их мифическая легитимность, вытекающая из убежденности в фатальной неизбежности событий, поскольку человек, в индивидуальном и коллективном измерении своей экзистенции, следует сценарию, ему предназначенному. Вот как выразил это Рох Сулима: «Народная история является [...] наиболее глубоко переживаемой **судьбой**. Судьба — это фигура народной истории» [1. S. 139]. Поэтому такую существенную роль играют в этой парадигме

предсказания и пророчества. Произносимые протагонистами *героя 1* – евреями, они формируют начальную (исходную) ситуацию сказа.

[Папа] крепко дружил с евреями. Понимаете? А яврэі, оні прэдстаўлялі дзесяць лет што можэт случыцца. І оні казалі яму. Он беседовал с німі і оні казалі, што черэз дзесяць лет будзет у нас война. А с кем? Із фрыцам. «Мы погібнем і многа вас погібнет», – так сказала она. А она была очень умная женщина, очень грамотная. И она ему всё рассказала [...]: «Будет война. Мы погібнем. Нас будут весці як скот убіваць. А вас – будуць паліць». Оно так палучілось. Сёла палілі. На штых бралі. Малінькіх детак брасалі ў агонь [...]. Вот папа и говорит мой: «Что, она тебе соврала хоть слово? Оно же все правда. Вот видишь: жгут, уничтожают» [6. ВН03Jur.FF].

Слушая полесских повествователей, мы понимаем, что имеем дело с рассказом о крестьянско-еврейской общности судеб.

- Чому невінних людзей забівалі і палілі?
- Ой, йім яка разніца! [6. UR15Per.NC].
- Як можна жывых людзей кінуць у яму і засыпаць? Жывых?
- А як можна йіці на хронт да ўбіваць людэй? Цэ то тэ самэ. Шо паставіў на мэнэ оружье, шо і так кінуў! А яка разніца йому? Тому шо ўбівае ўжэ нэма разніцы [6. UR15Per.AC].

Евреи погибают главным образом в результате расстрелов перед вырытыми ямами. Крестьяне – главным образом в результате расстрелов и сжигания заживо во время карательных экспедиций, а также бомбардировок деревень. Рассказывая о первых, повествователь подчеркивает: «Жывых же ж людэй кідалі ў ямку [...], закопвалі жывых жыдоў» [6. UR15Per.KP]; о вторых – «жывых у агонь кідалі» [6. ВН03Hln.HM]. *Герой 1* и *герой 2* – это прежде всего невинно убитые люди: безвинные жертвы космической катастрофы, произошедшей по допущению высшего порядка.

\*\*\*

В рассказах самых старших информаторов, которые пережили войну, будучи молодыми людьми или детьми, память об убийствах евреев персонафицирована. Во многих меморатах обнаруживаются общие элементы: сильная эмпатия в отношении жертв, вербализация эмоционального отношения к совершаемым немцами и их пособниками массовым убийствам как к тому, что находится за границами понимания, а также мотив кровотокащей земли.

- Хаіма забралі німці. Я шкодную. Плачу... [дальше говорит с плачем] Повезли до Пиньска! А Меўшу з сямію забралі, повезлі у Морочну [...]. І там іх у Морочні побілі [...].
- А хто іх повіз?
- Німці! Німці. Но ти мені, Ганно, скажи, за шо іх білі? Я не

знаю... Шо люди плакали по їх! [...]. У Пиньску, село Козляковичи, там їх вибили всіх. Там земле з кров'ю була [...]. З земле кроў виходила. Там покупали ямку вони і там їх забили, побили. В Морочні, в Пиньску, Козляковичах, о. Німец бил, Ганно, всіх почисту [6. UR15SK.PS].

Это вариант из западного Полесья. На востоке можно услышать:

А яўрэяў везлі... [...]. Я в акошка сматрела. По трі тысячі везлі атапам [...]. А іх – раку ўсю занялі, этай луг. Ой, Божа мой, крік, страданьё! [...]. Сматру, как на раке стаяць этыя немцы, паліцаі – і строчаць з аўтоматоў на іх. Яны падаюць на землю. Ой, було столько страху! Эта ужасць адна. Рака була ў крові, Ліцьвін [местное озеро] бул у крові. Рыбу, када паймаюць рыбу, нельзя було адмыць яе ў пяці-шасці вадах. Кроў, кроў, кроў. Піталася рыба кроўю, вот [6. ВН03Jur.FF].

Местных полицаев, расстреливающих евреев рядом с немцами, мы можем наблюдать в приближении, как, например, полицаая, который убивает свою жену-еврейку, носящую во чреве его собственного ребенка:

Ана думала, што яе эты паліцай спасёт. Красівая, мадістка была харошая і настаўнічала. Ана пашла за яго. Радзіла дзве дзевачкі. Трецім бярэменна. І ён вывёў яе, растраляў і рабёнка пасек. Ён жа паліцай был. А яна яўрэйка была. Очень умніца. А красавіца была! Ох, Бог мой, так посмотреть – ў карціну яе. Такая красавіца! І растраляў, і рабёнка таго пасек [6. ВН03Jur.FF].

В историях о расправе над крестьянами подобным образом раскрывается апокалиптический формат происходящей катастрофы: разыгравшаяся непостижимая стихия убийства ради убийства словно охватила все человечество.

[Надя:] – Ой, тогды, хто дзе кого!

[Леся:] – Робілоса такэ, шчо Божэчку мій!

[Леся:] – Хто дзе кого... [6. UR15Per.KP].

Становится очевидным также космический масштаб катастрофы: она охватила всю природу. Подобно тому, как в смерти евреев участвует прежде всего стихия земли и воды, в расправу над крестьянами оказывается вовлеченной стихия огня. Исполняются все пророчества.

Усмирение носит всеобъемлющий характер; жертвами становятся все, от младенцев до стариков, как это было в Алексичах в восточном Полесье:

Прыехаў карацельны отрад по якому-то наводу [...] Прыехалі, обкружылі. Як яны обкружылі – по дзярэўні рассыпаліся. Запалілі дзярэўню. Хаты загарэліся. А дзеці дома былі, якраз жніва было. Жыто жалі і жэншчыны, которые з дзеткамі груднымі былі, беглі спасаць іх. І моя цётка бегла. І толькі яна хоцела цераз пералазку

перазці к дому і яе ў патыліцу разрыўною пуляю... А бабушку ў жыці ўбілі і свіння з'елі і нутра расцягалі. І бабушка згарэла ў жыці. Ой, багата, дзеткі, толькі раскажывай... [6. ВН03Нln.KK].

Пылающие деревни — это не только результат бомбардировок зажигательными снарядами. Это также сцены сожжения всех жителей, как это случилось в церкви в расположенном недалеко от деревни Ольманы Старом Селе:

У Старом Селе ж багата [людэй] убілі. Там бул мой двоюродні брат [...] то розказываў, шо іх убілі ўсю семью, а вон уцэкаў. Загналі іх у цэркоў, та в цэркві спалілі багата людэй і цэркоў спалілі [...] Но, прыехалі немцы в село, да зогналі, да зробілі такэ бы собранне, ці ў клубі, ці ў чому оны зробілі. Да за тых людэй, да під стрэльбою погналі ў цэркоў. Да в цэркві там іх запалілі, ці жывых, ці побілі там ў цэркві да запалілі, то я ўжэ нэ знаю. Бо вон уцёк, вон тожэ нэ знае [6. UR15Per.AC].

\* \* \*

«В преступлении против белорусских евреев участвовали подразделения литовской, латышской, эстонской, украинской, белорусской и польской полиции», — отмечает историк Второй мировой войны на территории Белоруссии Евгений Миронович [11. S. 85]. Сказ полесского села тесно соотносится с историческим знанием о разного рода пособнических полицейских батальонах, производивших расправы.

— Сваі — усе бандіты. Таму што без сваіх немец не тронуў ні аднаго [...]. Хто смерць палучыў — толькі па даносу. Вот я на цябе злой — значыць я цябе атамшчу [...].

— Немца не баяліся, баяліся свайго?

— Так, а хто ўбіваў? Сваі ўбівалі [...] Паліцыя беларуская была, палавіна была ядавітых. Деці, сынкі белагвардзейцаў. Яшчэ царскіх [...]. Вот яны і мсцілі. Тут і палякі былі, і беларусы, і ўкраінцы [6. ВВ06Вyt.NAS].

— Ну, немцаў тут мала было. А во гэтыя былі, карацельныя гэтыя прыбалційцы. З Прыбалцікі, па рускі гаварылі [...]. І Западна Украіна. Бандэры. Яны былі наёмныя ў немцаў. І паліцаі былі ж.

— Свае?

— Свае [6. ВН11Cht.KKS].

«Свой», репрезентирующий героя-жертву и являющийся одновременно коллективным повествователем сказа, говоря об антагонисте, концентрируется на действующих в его кругу «своих»<sup>5</sup> — на членах своего собственного сообще-

<sup>5</sup> Ср. подобные сообщения на тему участия «своих» (полицейских, солтысов, партизан) в убийствах евреев: «“Свае” як забойцы даволі часта фігуравалі ў вусных успамінах жыхароў беларускіх вёсак. Часам менавіта яны, а не нямецкія акупанты, выступалі як галоўнае зло

ства, которые нарушили действующие в нем нормы общественной морали: отвергли традиционные правила сельской солидарности и переступили через табу на убийство. Он концентрируется на тех «своих», которые одновременно таковыми не являются. Это внутренние чужие – свои-предатели.

– [Яўрэйка] была закопана ў гной, карова стаяла, ў Шупейках. Ім жа падсказалі, з таго гноя [яе] выкапалі [...]. Яна была за рускім замуж. Да там ужэ і схавалася, а там яны найшлі яе. Казалі, што ў гнаі найшлі, да яе ж убілі [...].

– А хто данёс?

– А хто? Паліцаі.

– Паліцаі зналі, што...?

– Канешна. Каб не зналі, так не пашліб, не выкапалі. А немцы не білі, во, сваі білі [...]. Свае былі прадацелі. Прадацелі. Так вот [6. ВН11Сht.KKS].

Помощник антагониста действует в этой истории как доносчик и как виновник смерти героя; и первым, и вторым является «свой-полицай», который стал «хуже немцев». Протагонист, образцово выполняющий функцию «расширения и укрепления гитлеровской машины уничтожения» [9. С. 161].

Ой, паліцаі – страшно! У нас тут быў у Глінішчах свой хлопец, мужчына, свой поліцай. Ох, як ён здэкваўся! Страх! Мы пашлі раз гуляць, дзеўкамі былі. А ён, жыдоў білі тады ў Юравічах, да прыляцеў вечаром п’яны ў хату, дзе гулялі. Так выскаквалі, да ўцякалі. Свой! [...]. У іх сям’я была харошая, але ён быў гад такі. Жыдоў біў і колькі шчэ сваіх хацеў пасадзіць [6. ВН03Нln.НМ].

Рассказывая о полициях (таких историй я собрала много), мои собеседники словно соглашаются с Леонидом Рейном, который, анализируя мотивацию местных коллаборационистских сил, подчеркивал традиционный антисемитизм, сильное желание показать свою лояльность в отношении немецких властей и упоение властью над сгоняемыми в гетто евреями. Активность и рвение местных пособников, на которые указывает Рейн [2. Р. 392], являются ведущим мотивом повествования крестьян о полициях.

Участие в преступлениях не остается, однако, без последствий. Мы узнаем о них в рассказах о дальнейшей судьбе полицаев. По словам рассказчиков, всегда рано или поздно их постигала неизбежная, справедливая кара: они погибают от рук партизан, советских солдат, послевоенных органов правосудия или сами накладывают на себя руки (как и должен, подобно Иуде, закончить предатель). Каков их конец, слышим в рассказах: «Парцізаны растралілі» [6. ВН03Аks.JJD]; «Як ужэ началі немцаў гнаць, так хто астаўся, так усіх жа пазабралі этыя красныя да ганялі [...]. Ну, іх пачці ўсіх пабілі паліцэйскіх, ніхто не астаўся» [6. ВН11Сht.KKS]; «Ён сам

---

апошняя вайны. Магчыма, гэта тлумачыцца тым, што на “сваіх” найбольш спадзяваліся, а спадзяванні часцяком аказваліся марнымі. Падчас вайны жыхары Беларусі мелі вялікія праблемы са звыклай чалавечай салідарнасцю. Панаваў чалавек са зброяй, які не меў літасці нават да “сваіх”» [12. С. 180–181].

сабе і смерць зрабіў. Атравіўся. Яго сталі пазнаваць. После войны. Кажуць: “А, да ты яшчэ жывеш? Нідзе не ўладзілі тебе?” Дык ён уцёк ды прыехаў дадому, да тут атравіўся» [6. ВН03Аус.МР].

«Свои-предатели» попадают в руки органов правосудия, и впоследствии их ждет смерть реальная или символическая — изгнание из сообщества:

- Умер і яго ніхто не провіл. Люди у нас на село виходяць, як людина помре такая щось заслужная. А він умер, то його ніхто не... [...].
- Не хацелі яго праважаць на могілкі?
- Ага, ага [...]. Якось спаралізавало, параліж взяў яго, і...
- Не гаварылі людзі, што Бог яго пакараў?
- Говорили, говорили. Що він заслужил таке [6. UR15SK.DC].

Кара Божья (иначе говоря, возмездие) в отношении того, кто вероломно предал нормы и ценности собственной группы, действует согласно старозаветному принципу расплаты «око за око, зуб за зуб». В случае полицаев — «смерть за смерть». Она наступает немедленно или бывает отодвинута во времени, может быть физической или метонимично-метафорической, когда, например, у объекта возмездия плохо идут дела в хозяйстве, а его род вымирает в следующем поколении. Бывших полицаев даже спустя десятилетия помнят, узнают и бойкотируют в их собственном сообществе. Отчужденный «свой», который перешел на сторону антагониста, т.е. самоисключился из группы, в соответствии с общественно-культурной логикой подлежит самосуду. Эта логика не знает исключений. Если «свой-полицай» не подвергся фактической каре — экзекуции во время войны или сразу по ее завершении, или ему не был вынесен позднее судебный приговор, — ему не избежать символического возмездия за смерть невинных, поскольку изоляция разрушителей (с использованием механизма самосуда/проклятия/кары Божьей) является условием сохранения культуры. Благодаря тому, что при помощи символической экзекуции удалось справиться с не высказанным *expressis verbis*, но присутствующим имплицитно вопросом: «Почему среди нас были убийцы невинных?», крестьянское сообщество спасает не только свое единство, но и свою коллективную самоидентичность как *добрых людей*.

\* \* \*

Однако полесский сказ о войне знает и такие случаи, когда «свой» пособники немецких властей не подлежат Божьей каре. Это прежде всего те солтысы/старосты, которых мнение села не относит к предателям. Это люди, которых помнят, скорее, как спасителей. Логика действия отводит им место на полюсе, противоположном положению помощника антагониста. Это позиция помощника героя.

Такую позицию занимает, например, перебродский солтыс Нота вместе с помогавшей ему переводчицей, который спас всю деревню от расправы:

[Настя:] — Всё вжэ, тож німэц будэ розстрілюваць. А ж буў... буў Нота прэдсэдатель.

[Леся:] — Вон був солтусом. А гэрманка яка була?

[Настя:] — А гэрманка... вона жыла, вона прышла з Гэрманіі за

мужэм.

[Лёся:] — Да вона знала німецку мову. Та той прэдсэдатель розказувае, шо наші людзі ні ў чом нэ вынуватые. А вона пэрэводиць німцу, пэрэводиць. Та гэто так остановіў наше село з тоєю гэрманкою, той Нота [б. UR15Per.KP].

Такой «свой», который спасает деревню, не обязательно должен занимать какую-либо должность. Достаточно того, чтобы он хотел и умел быть посредником между героем и антагонистом:

Уся дзярэўня была згарэўшы. Немцы бомбы кідалі, і спалілі за то, шо ў нас парцізаны [...]. Вывелі былі ўсіх, быў самалёт тутака этый, падарвалі яго, ці як-то, я не знаю, да за той самалёт, эта, во, вывелі былі ўсіх [...]. На тую горячку людзей всіх, з дзецмі, всякіх і... [...]. А яны ўжо страляць, адзін пулямёт быў на могілках, тры, вообшчэм, і акружылі гэтых за той самалёт, за лётчыка таго. А быў адзін дзед, стары ўжо ён, ды ён быў яшчэ на ранейшай вайне, у Даніі некалі, ці дзе, да навучыўся ён па-нямецкі гаварыць. Да ім расказаў, шо лётчыка таго тут не растралілі, яго павязлі недзе. Ды і аставілі нас, а так нікога не было б. Асталіся мы жывыя, не растралілі [б. BB11Mak.TM].

Помощник *героя 2* — крестьян — действует в пользу сообщества. Он появляется сам по себе, внезапно, чем напоминает волшебного помощника из сказки. Его репрезентант, одна или две фигуры, в состоянии спасти жизнь всей группе, включающей даже сотни людей (полесские села большие), причем сделать это успешно: «Ды і аставілі нас, а так нікога не было б». Те, кто сегодня об этом рассказывает, как раз и есть эти спасенные — или их потомки.

В случае *героя 1* — евреев — таких возможностей нет. Волшебный помощник, спасающий группу, не появляется. Еврейский *помощник*, воспротивившись коллективному убийству, может спасти жизни лишь отдельных людей. При этом в отличие от первой ситуации помощника здесь репрезентирует обычно несколько фигур: цепочка или группа сельских жителей, а также взаимодействующие с ними партизанские отряды. Кроме того, жизнь героя никогда не бывает спасена окончательно; в процессе действия появляются все новые вереницы угроз. И они должны появляться, поскольку антагонист, стремящийся убить героя, действует до конца, пока не достигнет результата.

Прывелі до нас одного. Он шыл костюмы, Лахманіцкій Хаім. У ночы прывелі. То моі родітелі завэзлі в лес до партізан лодкою. Партізаны ёго взяли, казалі: «Будзе связным у нас». То не знаю, чы он оставса жыв [б. BB99Kož.SW.KK].

Знаеш, как абідно. 16 чалавек выручыў з гета. Спецыяльна ездзіў у лес, дагаварыўся, каб саздалі групу яўрэйскую, штоб яўрэяў прынімалі. Такая ў меня была палітка — за народ [...]. Но как-то гаварыць — стыдна-не стыдна: іх патапілі партізаны. Быў у нас такой

камандір Гусеў, а патом Бабкоў – лётчык. Палучілі указанія ад Капусты, генерала арміі: сабраць деньгі на танкавую калону. Ад яўрэяў. Таму што ў іх у кожнага ёсць золата. Скажаў не деньгі, а сцяць золата. Як каторыя былі, так зубы даставалі і аддавалі. А тут панадабілася выгнаць літоўцаў. Места Савічы. Там завод быў. І вот у гэты Савічы паслалі нашых партызанаў ваяваць. А каго напярод? Яўрэяў напярод. Гэта камандіры казалі. І ўсё. І жаншчын і дзяцей. Усіх. Іх тады многа пагібла. Шчара шырокая там, а нада было Шчару перахадзіць, штобы наступаць. А хто плаваць не умее... [б. ВВ06Вут.NAS].

Используя евреев в качестве живого щита, помощник героя перевоплотился в помощника антагониста. Хаим Лахманицкий, вероятнее всего, тоже погиб, от чьих рук – неизвестно («Прыезджалі до нас з Ізраіля. Я спрашывала. Вона здешняя, старая, пожылая вжэ жаншчына. Говорыла: “Нет такога”. Вона всіх там знае» [б. ВВ99Коз.SW.KK]).

Может случиться и так, что помощник героя идет на открытую конфронтацию с антагонистом: «У нас быў перагаворшчык. Фамілія Шабан. Он за гэту яўрэйку грудзь сваю падстаўляў. Трое дзяцей, жылі небагата. Ён кажа “Яна ж невінавата, яна прыняла крэст у цэркві”. А яны адталкнулі яго, а яе застрэлілі. У нас усе свае рабілі» [б. ВВ06Вут.NAS]. «Свои» на стороне жертв и «свои» на стороне палачей. Суть полесского сказа о войне, повествующего о крестьянах, евреях, немцах и помощниках каждой из сторон, – война своих со своими.

Помощник *героя 2*, как сказано выше, часто представляет собой собирательный субъект. Именно так было в случае с Шаяей Бромбером / Иваном Побережным, которого спасало все село Старые Кони.

– Була сімья жydівска. Каже, виховали. Виховали людзі, ми виховалі його. Одного, його. Шая зваўся. Там два годзі, сюдою і сюдою [...]. Нідмці ідуць, а маті, маті кажэ: «Шая, іды стуля! Іды, тебе людзі виховаюць. Ты іды!» А він холостыяк ще бул. Та пхнула, кажэ, мене на двері. А я у хату, а вона мене знов пхнула. То іх вжэ забралі до Піньска. Семэ його забралі до Піньска та побілі [...]. То він ховаўся. І з моім чоловіком дружил, і до нас приходіл [...].

– А як він ховаўся, хто його ховаў?

– Людзі. То Іван, то Адам, то Стефан. То Ганна, то Палашка. Так ховаўся. А потым пошол він на войну. Та бул на войні, та прійшоў з войні. Жыв, жив. Та жив у Старых Конях. Та побул, та хотіл тут жаніцца, та якась не попало йому [...]. Но і він бул красівы, жydок красівы бул. Бо той бул Шая Бромбер, фамілія Бромбер. А то вжэ він бул Іван Побережны [...]. Але бул добры! Людзі його... ми його виховалі! Тепер у мене, завтра у Ганні, там у Дані, і так його... Він виховаўся» [б. UR15SK.PS].

Шая/Иван, которого во время отправки евреев из села в гетто в Пинске мать вытолкала из дома со словами «иди, люди тебя спрячут», действительно спасся у людей. Фольклоризованный меморат (не потому ли в нем



оказались пророческие слова матери, чтобы стать переходом к счастливому финалу?) рассказывается сегодня в селе, как и другие истории о войне, описательно, без идеологических излишеств. И без вербализации рефлексии по поводу смелости и солидарности семей, прятавших Шаю/Ивана, осознававших тот факт, что в селе действовал как минимум один доносчик/«Иуда» и регулярно происходили жестокие полицейские налеты с целью изъятия продовольствия и скота. То, что делает помощник героя, здесь просто мотивировано развитием действия.

\* \* \*

Отличительной чертой полесского сказа о войне и Холокосте является отсутствие в нем идеологии (политической, националистической, религиозной), а также эмоциональной избыточности. Это повествование, которое следовало бы назвать «прагматичным»: конкретное, реалистичное, рациональное, сосредоточенное на фактах и развитии действия, почти документальное. И одновременно мифичное, что обнаруживается в его интерпретационном пласте (см., например, [10. С. 88]).

О войне как всеобъемлющей катастрофе или фаталистической необходимости говорится здесь в принципе бесстрастно. Именно прагматично. «Тэ ўбытэ, тэ недзі ўцэкло. Тэ осталосо да прыховалосо, да осталосо жыць. О, то ж такэе було, то ж война. Но. А шчо ў нас зара в Луганску?» [б. UR15Per.KP]. Экспрессию эмоции, которая сопровождает сказ, следовало бы определить как структурную: рассказчики ненавидят преступников и сочувствуют жертвам. Самая сильная ненависть, как видно из историй о полициях, сосредоточена вокруг «своего» помощника антагониста, а самое сильное сочувствие — вокруг еврейских жертв, *героя I*.

Характерный пример такого подхода представляет собой высказывание рассказчицы из-под Мозыря, в котором информация о спасении ею еврейского мальчика появляется как бы мимоходом: где-то на заднем плане причитаний над гибнущими евреями и выражением сильной ненависти к полициям:

Яўрэяў было сямей 8. Немцы прыехалі, да за адзін раз забралі, забілі іх у Мазыры. Дык у мяне сёння сэрца баліць: там жа былі такія сем'і — такія красавіцы і красаўцы! [...]. Хавала яўрэйскага хлопчыка пад час вайны. Зараз ён жыве ў Ленінградзе. Нас жа болей білі паліцаі, як тыя ўласаўцы. Паліцаі як прыедуць — дык сякуць, рэжуць. Паліцаі былі свае — з Рэчыцы. Як прыедуць, дык шкуру знімаюць. Мяне збілі так, што ўся была сіняя. Паліцай хай пякуць пры мне — слова не скажу! [б. ВН03Sfb.PZ].

В космосе крестьянской культуры правом счастливой доли обладает каждое человеческое существо, кроме тех, кто в результате его союза с антагонистом сам от нее отказался. Этим правом обладают и христиане, и евреи. «Хай вони жиди, хай вони інновірці, але вони люди ж. Люди ж, люди ж! Люди побите німцами на війні. Вони невинні тому, більш люди простиє» [б. UR15Mor.PD]. Формула «то ж такіе жыві людзі як і мы!» [б. UR15Per.KP], которую рассказчики относят к убитым евреям, вызывает ассоциацию с экспликацией смысла, который Анна Вежбицкая привела как когнитивную дефиницию *людей* — «существа такие же, как мы»

[13. S. 22]. В семиотическом универсуме полесского села дефиниция *человек* содержит еще один значимый элемент: указание на связь с *sacrum*. Человеком здесь является 'тот, кто верит в Бога'. Поэтому приверженцы разных религий/представители разных наций<sup>6</sup> объединяются инклюзивной формулой «Все мы божье людзі» [6. ВН11Сht.KKS] (именно так отреагировала одна из собеседниц на мою декларацию самоидентификации: *польчка*). И поэтому над социальным миром, структурированным в соответствии с национальными категориями, здесь всегда преобладает абстрагирующий от различий, встроенных в националистическую парадигму, гуманитарный космос: «А яка різниця? Шо полька, шо жидовочка, шо руска? [...]. У людей один дух. І все одне є, те саме, гець у всіх те саме» [6. UR15SK.PS].

Поэтому *героя 1* и *героя 2*, евреев и крестьян, объединяет одновременно человеческая природа как таковая и судьба невинных жертв насилия. Жертв, не имеющих возможности укрыться от (не)людей с оружием в руках.

– Настю, а я шчэ думаю пра ваше Старэ Село і пра тое, як там людзей у царкве папалілі. Чаму ж яны не ўцякалі? Не біліся з немцамі?

– Хто, жыды?

– І жыды так сама, і вашы старосельцы?

– Як можна ўцэкаці од оружья? Оны ж булі оружоны, багата йих було. Йих там мо і пядэсят, мо семдэсят було гэтых із оружьем людэй. А як жэ ж можна од оружья ўцэкаці?

– Но, але ж заўсёды, ці як жыдоў стрэлялі, ці як вашых стрэлялі, людзей было больш. Гэтых оружоных было менш, а людзей было больш!

– [...]. Але як же ж вон можэ ўцэкаці, як у яго оружье е? Нэ ўцэкалі, боялісь уцэкаць! Думалі: а мо і нэ забыюць? [...]. То ж так ніхто нэ надзяўса, ніхто нэ знаў, шо гэтэ ім будэ [6. UR15Per.AC].

«Як можна ўцэкаці од оружья?» Сказ дает ответ на этот вопрос, и не только в смысле прагматическом, но и в мифологическом. По аналогии с санкцией кары Божьей этот ответ отсылает нас к нормативно-аксиологическому порядку крестьянской культуры:

– Жыды ў што верылі?

– Жыды верылі ў Суса Хрыста [...]. Воны верылі, жыды. Жыды дужэ верылі.

– А немцы?

– Немцы тожэ верылі. Верылі, але воны нешчо ж пошлі войною такою, о шчо жыдоў убівалі оны ж. Нэ любілі воны жыдоў.

– Як гэта поняць? Шчо і тые верылі у Хрыста і тые верылі, і...?

– Но, война, то трэб некого ўбіваць.

– Трэб некого ўбіваць?

– Но, а як жэ ж! Война, без убою война і нэ будэ. Трэба ўбіваць. Но

<sup>6</sup> Анализу народной концептуализации социального мира, воспринимаемого в категориях *вера* и *нация*, посвящено несколько моих работ, см., например: [3. S. 604–650].

воны нешто знiстожалi жыдоў, шоб нэ было iх [...] Немцы знiстожалi. [...]. Шчо война, да войночка. Нiкому нэ ўгодiш [6. UR15Per.AC].

Рассказчица приводит здесь архаичное народное видение войны как фаталистического катаклизма, санкционированного высшей волей. В этой перспективе во время войны как необходимости, являющейся исполнением пророчеств, люди должны убивать людей, и порядок индивидуальных мотиваций не имеет здесь ни малейшего значения, поскольку за нити дергает истинный инициатор хода событий – управляющий миром принцип, называемый Богом или судьбой. Катастрофа войны, привходящая извне, лишь подтверждает всеобщее убеждение, что «нiдзе од поганой долi не дзенешся» [6. UR15Per.AC].

\* \* \*

И если Богом определено, что «трэб некого убiваць», значит, согласно свыше установленному плану, одни должны погибнуть, а другие должны выжить. Именно в этом пункте полесские повествователи конструируют принципиальное различие между *героем 1* и *героем 2*.

– Нота сказаў немцам, што людзi невинаваты. А жыды так сама былі невинаваты, а iх выбiлі?

[Леся:] – А жыды... но, але жыдоў не любiў немец [...].

[Надя:] – Рускiх то шчэ, а жыдоў не любiлі [6. UR15Per.KP].

Различие заключается в этом «еще». Русских еще как-то терпели. Их тоже «не любили», но меньше. Убивали одних и других, но русских только убивали, потому что война, значит, надо убивать, а евреев «знiстожалi, шоб нэ было iх». По какой причине?<sup>7</sup> Часть рассказчиков не знает и не ищет ответа, часть упоминает в качестве мотивации личную месть Гитлера. Есть и те, кто ссылается на пенальную мифологию<sup>8</sup>, т.е. укоренившуюся в наррации христианства интерпретацию Холокоста как заслуженной кары для евреев за распятие Иисуса: «Оны ж не любiлі вельмi жыдоў, немцы. Оны не любiлі. Вродi бы жыды продалi Хрыста. А немец не, немец за Исусом Хрыстом. I вон нэ любiў немец вельмi iх за гэтэ. I вон iх нiстожыў кругом» [6. UR15Per.KP].

Структурная мотивация антагониста, стоящая за убийствами, не является, как видно, одинаковой в отношении каждого из героев. В результате среди евреев спасаются единицы. Крестьяне в конце концов по большей части выживают. Население расстрелянных местечек прекращает существование полностью. Жителей сожженных деревень – уцелела лишь половина:

<sup>7</sup> Анализ причин Холокоста, называемых информаторами, представлен в моей работе: [3. S. 561–569]. См. также на эту тему [12].

<sup>8</sup> Данный термин ввела в научный оборот Йоанна Токарская-Бакир: «Для жестокости, с которой сталкивается жертва, ищут объяснение, пусть даже ценой обвинения самой жертвы. Идет игра с высокими ставками: на кону сохранение неприкосновенности принципа правосудия Божьего, которое “за зло карает, а за добро вознаграждает”. Это служило источником порождения теодицеи в высокой культуре, а в культуре народной и в обыденном мышлении – пенальной мифологии» [14. S. 78].

Вельмі ў Старом Селе багата людэй побілі немцы [...]. В цэркоў зогналі да попалілі, там забілі... [...]. Але там оно половіну села так зробілі, а половіну – ўжэ прышоў прыказ, да ўжэ нэ білі. Някій прышоў іншы начальнік, да ўжэ гэтэ отмэніў [...]. Да йіх і село спалілі половіну і людэй половіну поўбівалі [6. UR15Per.AC].

Жители сел, частично сожженных, частично обезлюдевших, после долгих месяцев и даже лет, прожитых в лесу, в землянках, в нищете, возрождают из пепла свою жизнь. Местечкам – хотя части тамошних жителей, которым удалось спастись и выжить в лесах, – такой возможности не дано. Чтобы мифологический и фактический планы и замыслы могли осуществиться, они были умерщвлены.

В сущности, повествование о расстреле местечек – это сказ о полном уничтожении. Истории о сожжении сел – сказ о смерти и возрождении. При помощи доступных ему средств полесский сказ именно таким образом выражает и обосновывает существенное различие, на которое указывают вслед за Рафалом Лемкином историки и юристы, между преступлением геноцида и преступлением с признаками геноцида<sup>9</sup>.

Согласно Владимиру Проппу, кульминацией сказа является функция «ликвидации начальной беды или недостачи», реализующаяся в результате победы над антагонистом [8. С. 42–44]. Если анализируемое повествование последовательно рассматривать через призму фабульной схемы, следовало бы констатировать, что эта победа была принесена селам и местечкам помощником героя (Красной Армией), который пришел, равно как и антагонист, извне. Эта победа просто случилась с героем, можно сказать, свалилась на него, подобно тому, как случилось нападение антагониста. Это не сказочная победа, это победа, которая сводится к выживанию: среди крестьян – половины, среди евреев – единиц. Хотя она предназначена герою, коллективная экзистенция которого протекает в циклическом ритме следующих друг за другом войн («сменяемости миров»<sup>10</sup>), однако ни в коем случае нельзя считать эту победу пассивной. Инициатива, активность, усилия и нередко героизм, которые необходимы, чтобы выжить в катастрофе, составляют крестьянскую и еврейскую эпопею, отражающую жизненную *praxis* простых людей в эпоху войны и Холокоста.

В противоположность социально-культурному космосу еврейских местечек, который перестал существовать, культуре села, которая создала

---

<sup>9</sup> Геноцид «предполагает [...] организацию и систематическое проведение данным государством массовых убийств беззащитных людей – членов группы, выделенной на основе этническо-религиозной принадлежности, а также стремление этого государства к полному уничтожению каких бы то ни было материальных следов жертв (например, мест проживания, мест отправления культа, кладбищ и т.д.); речь идет, следовательно, об абсолютном уничтожении. Прочие преступления против беззащитных людей, например голод на Украине, вызванный целенаправленными действиями Сталина, уничтожение украинцами поляков на территории Волыни [...] не отвечают принятым в настоящее время Конвенцией [ООН о предупреждении преступления геноцида и наказании за него, от 1948 года] критериям геноцида. Они имеют характер преступления с признаками геноцида» [15. S. 307].

<sup>10</sup> Понимание времени в крестьянских сообществах Литвы и Белоруссии как архаичного концепта «сменяемости миров», напоминающего природные ритмы наступления символических концов света и его новых начал, анализировала на основе этнографических исследований Магдалена Зовчак [16. S. 88–93].

этот сказ – слово о катастрофе, удалось пережить цикл сменяемости миров. Поэтому сказ этот следует читать как повествование о его собственной социально-культурной действительности. Это коллективный автопортрет сообщества *людей-христиан*, защищающегося от физического и символического уничтожения – распада связей и утраты самобытности. В то же время перед нами повествование, в котором «видно, как принадлежность к крестьянству может быть универсальностью, каковы семантические, символические и моральные потенции крестьянского гуманизма, как он достигает полноты своего проявления» (см. [1. S. 36]).

Отправителем и адресатом этого сказа, создаваемого без автоцензуры и без умолчаний, является сформированное в процессах длительной экзистенции коллективное «я» полесского села, не заинтересованное созданием своего образа для потребностей внешнего социального окружения или включением во внешние круги памяти. Оно представляет собой автономное и самодостаточное единство – «такое, которое репрезентирует самого себя» и «не ищет мемориализации переживаний, о которых повествует» [17. S. 60, 51].

*Перевод с польского Л. Колобковой*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Sulima R.* Stowo i etos. Szkice o kulturze. Kraków, 1992.
2. *Rein L.* Local Collaboration in the Execution of the «Final Solution» in Nazi-Occupied Belorussia // Holocaust and Genocide Studies 20. 2006. № 3.
3. *Engelking A.* Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku. Toruń, 2012.
4. *Obrębski J.* Dzisiejsi ludzie Polesia // *Obrębski J.* Polesie. Studia etnosocjologiczne / Oprac. A. Engelking. Warszawa, 2007 [1936]. T. 1.
5. *Hajduk-Nijkowska J.* Doświadczanie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych. Opole, 2016.
6. Полевые материалы 1999–2015.
7. *Розенблат Е., Еленская И.* Память о Холокосте в Белоруссии. Стереотипы, мифы, табу // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О. Белова. М., 2009.
8. *Пронн В.* Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки / Комментар. Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой. Сост., науч. ред., текстологический коммент. И.В. Пешкова. М., 1998.
9. *Janicka E.* Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka // Studia Litteraria et Historica. 2014/2015. Vol 3 (4). DOI: 10.11649/slh.2015.00
10. *Лобач У.* Феномен вайны ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. Навуковы зборнік. Мінск, 2014. Вып. 1.
11. *Mironowicz E.* Wojna wszystkich ze wszystkimi. Białoruś 1941–1944. Kraków, 2015.
12. *Смалянчук А.* Трагедыя Халакосту і яе прычыны ў вусных успамінаў беларусаў // Homo Historicus. Гадавік антрапалагічнай гісторыі. Мінск, 2016.
13. *Wierzbicka A.* Kocha, lubi, szanuje. Medytacje semantyczne. Warszawa, 1971.
14. *Tokarska-Bakir J.* „Wieszanie Judasza”, czyli tematy żydowskie dzisiaj // Tokarska-Bakir J. Rzeczy mgliste. Eseje i studia / Wstęp M. Janion. Sejny, 2004.
15. *Rudawski B.* Czym jest Zagłada dla historyka? // Ethics in Progress. 2014. Vol. 5. № 2. DOI: 10.14746/eip.2014.2.20
16. *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
17. *Filipkowski P.* Historia mówiona – jeszcze bardziej wernakularna? // Kultura Współczesna. 2015. Vol 3 (87).

## Полевые материалы 1999–2015

ВВ99Koz.SW.KK: две женщины, 73 года, православные; д. Кожан-Городок, Лунинецкий р-н Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, О. Лобачевская, июль 1999.

ВВ06But.NAS: муж и жена, 95 и 86 лет, православные; д. Бытень Ивацевичского р-на Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, февраль 2006.

ВВ11Mak.TM: женщина, 71 год, православная; пос. Маково Ганцевичского р-на Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, июль 2011.

ВВ11Olm.OK: женщина, 79 лет, православная; д. Ольманы Столинского р-на Брестской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, июль 2011.

ВН03Aks.JJD: мать и сын, 75 и 38 лет, православные; д. Александровка Калинковичского р-на Гомельской обл.; бесед. Р. Кабачий, Э. Мазько, май 2003.

ВН03Auc.MP: женщина, 81 год, православная; д. Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.; бесед. А. Энгелькинг, С. Чувак, май 2003.

ВН03Hln.NM: женщина, 78 лет, православная; д. Глинище Хойникского р-на Гомельской обл.; бесед. Ю. Корилов, П. Кошман, май 2003.

ВН03Hln.KK: женщина, 76 лет, православная; д. Глинище Хойникского р-на Гомельской обл.; бесед. Ю. Корилов, П. Кошман, май 2003.

ВН03Jug.FF: женщина, 87 лет, коммунистка; д. Юревичи Калинковичского р-на Гомельской обл.; бесед. И. Гетка, Э. Мазько, май 2003.

ВН03Sfb.PZ: женщина, 86 лет, православная; д. Слобода Мозырского р-на Гомельской обл.; бесед. И. Романова, май 2003.

ВН11Cht.KKS: две женщины, 81 и 87 лет, православные; д. Хутор Светлогорского р-на Гомельской обл.; бесед. А. Энгелькинг, А. Смалянчук, июль 2011.

UR15Per.AC: женщина, 81 год, православная; д. Переброды Дубровицкого р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15Per.KP: четыре женщины, 74–82 лет, православные; д. Переброды Дубровицкого р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15Per.NC: женщина, 85 лет, коммунистка; д. Переброды Дубровицкого р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15Mog.PD: мужчина, ок. 45 лет, православный; с. Морочное Заречненского р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15SK.DC: женщина, 79 лет, православная; с. Старые Кони Заречненского р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.

UR15SK.PS: женщина, 88 лет, православная; с. Старые Кони Заречненского р-на Ровненской обл.; бесед. А. Энгелькинг, ноябрь 2015.



## К ИСТОКАМ ФОРМИРОВАНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ ТРЕХКОДОВОСТИ (РУССКИЙ ЯЗЫК – СУРЖИК – УКРАИНСКИЙ ЯЗЫК)

2018 г. А.В. Савченко<sup>1</sup>, М.С. Хмелевский<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup>Канд. филол. наук, ассистент-профессор  
Государственного университета Чжэнчжи, г. Тайбэй

<sup>2</sup>Канд. филол. наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета  
\*E-mail: chmelevskij@mail.ru

*Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект «Проведение комплексного социолингвистического исследования роли и функций русского языка в украинском полиязычном пространстве и описание положения русского языка в современной языковой ситуации на Украине» (№ 18-012-00754; шифр ИАС 31.15.69.2018).*

В статье анализируется украинская языковая ситуация, для которой характерна фактическая трёхкодовость: русский язык, украинский язык и особый феномен, имеющий переходный характер, – так называемый суржик. Наряду с чисто лингвистическими характеристиками рассматриваются экстралингвистические причины возникновения данного явления. Настоящее исследование затрагивает проблему межязыковой конвергенции двух близкородственных языков, а также вопрос влияния одного языка на другой, что обусловлено как лингвистическими, так и экстралингвистическими факторами, в первую очередь – вопросом престижности использования того или иного языкового кода.

The article analyses the Ukrainian linguistic situation, which is characterised by the factual triple coding: the Russian language, the Ukrainian language, and a peculiar phenomenon of transitional nature, the so called surzhyk. Alongside with its purely linguistic characteristics, the article considers extra-linguistic causes of emergence of this phenomenon. The study touches the problem of inter-linguistic convergence of two closely related languages, and the question of the influence of one language on the other, determined by both linguistic, and extra-linguistic factors, first and foremost by the issue of prestige of use of one or another linguistic code.

*Ключевые слова:* украинский язык, русский язык, суржик, языковой код, языковой сдвиг, украинская языковая ситуация, русско-украинский билингвизм, языковая интерференция, межславянская омонимия.

*Keywords:* Ukrainian, Russian, surzhyk, language code, language shift, the Ukrainian language situation, Russian-Ukrainian bilingualism, language transfer, inter-Slavic homonymy.

DOI: 10.31857/S0869544X0001764-3

Становление современной языковой ситуации на Центральной и Юго-Восточной Украине, при которой население крупных городов фактически является русскоязычным, — это длительный исторический процесс, уходящий корнями в глубь XIX в. Согласно статистическим данным, на рубеже XIX–XX вв. в крупных городах украинцы составляли всего треть населения, остальные две трети были русские и евреи, говорившие на русском языке [1. С. 4]. Таким образом, города Левобережной Украины представляли собой мощные русскоязычные центры [2. С. 8].

Процесс укоренения и распространения русского языка среди этнических украинцев, а вместе с ним и русскоязычной культуры за счет ослабления связей с родным языком и культурой, зачастую приводившего к полной их утрате, проходил и так, что украинцы нередко сами, по сути добровольно и вполне осознанно, стремились максимально уподобиться титульной в Российской империи русскоязычной нации (прежде всего это касалось жителей Центральной и Юго-Восточной Украины).

В результате именно такой «обратной» тенденции уподобления в представлении носителей украинского языка русский литературный язык постепенно начал приобретать статус некоего более «престижного языкового кода», использование которого связывалось со многими жизненно важными сферами общественной жизни: образование, наука, право, административное управление, военное дело и т.п. С другой стороны, украинскому языку отводилась роль средства бытового общения сельских жителей, мещан, обывателей, мелких торговцев, ремесленников, малообразованных слоев общества, а также роль фольклорного творчества и песенно-обрядовой культуры. Данный парадокс, связанный со сниженной национальной самооценкой, с одной стороны, поддерживался тем, что в бытовом сознании многих русских украинский язык являлся языком *малым* (если не сказать «второсортным») по сравнению с *великим* русским языком [3. С. 103], а с другой — что не менее парадоксально — это бытовое восприятие на протяжении как минимум двух веков оседало в сознании самих же украинцев и давало свои результаты в виде заниженной национальной самооценки. Бытовое представление о собственной национальной «второсортности» или «неполноценности» у украинцев в сравнении с русской нацией подпитывалось и самой украинской художественной литературой (тенденциозное направление и тон которой в этом отношении задал сам ее родоначальник И.П. Котляревский), в которой образ украинца в основном характеризовался такими качествами, как наивность, глуповатость, «местечковость» и т.д. Подобный образ украинца как человека «себе на уме» в сюжете литературных произведений представлял собой юмористический персонаж, и вызывал у русского читателя умилительную улыбку (тот же образ поддерживался и в советском киноискусстве XX в., что только упрочило вышеупомянутое «бытовое сознание»). Как следствие вышесказанного, в сознании украинцев начала формироваться стереотипная оппозиция *великий* — *малый* народ, что в результате проявлялось в стремлении «быть похожим на русского», «стать русским», а значит — «говорить по-русски», что, естественно, не могло не породить представление о русском языке как о более «престижном» языковом коде по сравнению с родным, и это во многом обусловило процесс языкового сдвига у жителей крупных промышленных центров, прежде всего юго-востока



Украины и Поднепровья, включая столицу – Киев [4. С. 91]. Русский язык постепенно начал приобретать статус «городского языка», следовательно, в сознании самих же украинцев он имел более высокую социальную маркированность по сравнению с «сельским языком», «языком деревни» – украинским. Здесь же заложена одна из основных причин языкового сдвига у украиноязычных сельских жителей, который заключался в том, что переезжавшие в крупные города крестьяне переходили на более престижный «городской язык» – русский.

Отмеченная выше многовековая тенденция добровольного перенимания русского языка и русской культуры как маркера более престижной национальной формации относится прежде всего к общественно-социальной ситуации крупных городов Центральной и Юго-Восточной Украины<sup>1</sup>, в том числе и самого Киева как наиболее яркого и показательного в данном смысле примера. Ввиду фактически сложившегося городского билингвизма, переходя на русский язык, этнический украинец повышал таким образом свой социальный статус, позиционировал себя (или создавал видимость) и, главное, воспринимался в украиноязычном окружении как более образованный, заслуживающий большего уважения и авторитета в обществе. Меняя свой родной языковой код (будь то украинский язык, говор или украинское просторечие) на русский язык, он вместе с тем сам поднимался на более значимый, более престижный социально-коммуникативный уровень и переходил на более высокий стиль общения. При этом не имело никакого значения собственно само действительное наполнение образа говорящего на русском языке, важным являлся только языковой код, которым он пользовался и который сам по себе уже ставил его на более высокую позицию в украиноязычном обществе [4. С. 93].

Показательным примером может служить интерпретация пьесы Н.В. Гоголя (в переводе на украинский язык) в Национальном академическом драматическом театре им. И. Франко в Киеве (2009 г.), где вопрос переключения языкового кода, и, как следствие, смена социального статуса главного героя играет одну из ключевых ролей в создании сценических образов. Так, И. Хлестаков для придания важности своей персоне и повышения своего авторитета среди провинциальных чиновников, помимо известных гоголевских приемов, использует на сцене хорошо знакомый киевской публике еще со времен Н.В. Гоголя прием перехода на русский язык в окружении остальных украиноязычных персонажей. Более того, на протяжении всего действия украиноязычные герои в своем стремлении подражать *человеку из Петербурга* и быть на его уровне постепенно переходят на его языковой код, т.е. русский язык, или как минимум пытаются, кто как может, максимально русифицировать свою украинскую речь в общении с ним, при этом ни для кого из них, включая самого И. Хлестакова, согласно режиссерскому замыслу, русский язык изначально не является родным.

Таким образом, русифицированная языковая атмосфера крупных городов Центральной и Юго-Восточной Украины (как в XIX в., так и в насто-

---

<sup>1</sup> Современные Харьков, Чернигов, Днепр (бывший Днепропетровск), Черкассы, Запорожье, Кропивницкий (бывший Кировоград), Кривой Рог, Одесса, Херсон, Винница, Хмельницкий и др.

ящее время) продолжает углублять комплекс провинциализма и собственной неполноценности, присутствующий в подсознании выходцев из села или небольших городов, и социальный статус украиноязычного провинциала оставался и остается в значительной степени заниженным [5. С. 154]. По этой причине, попадая в крупный город (Киев, Харьков, Одессу и др.), он вынужден подстраивать свой родной языковой код под так называемый городской язык – русский, а в действительности – зачастую «псевдорусский», т.е. суржик [6. С. 32].

Результатом многовекового скрещения русского и украинского языков в общественной среде крупных городов Центральной и Юго-Восточной Украины явилось формирование третьего языкового кода – так называемого украинско-русского гибридного языка – *суржика*. Данное явление языкового смешения имеет долгую историю, насчитывающую как минимум три столетия, однако до сих пор в современной славистике оно остается недостаточно изученным лингвистически, прежде всего по причине отрицания данной проблемы многими украинскими языковедами, пуристами и национальными идеологами вследствие их далеких от реальной ситуации представлений об «идеальном» моноязычном обществе.

Некоторые из укоренившихся определений суржика пользуются такими ярлыками, как «засоренный», «смешанный», «нездоровый», «хаотический», «загрязненный», «изуродованный». Поскольку эти эмоционально заряженные определения возникают как субъективные проекции соответствующих оппозиций («чистый», «однородный», «здоровый» и т.п.), к ним едва ли стоит прибегать как к инструментам объективного научного исследования самого феномена [1. С. 5]. Существование данного языкового феномена как результата языковой конвергенции являлось и в действительности до сих пор остается неоспоримым фактом, характеризующим языковой портрет жителя крупных украинских городов (не исключением будут и города Западной Украины, прежде всего – многонациональный Львов, а также Черновцы, Луцк, Ужгород и др., где, хоть и в меньшей степени по сравнению с остальной Украиной, представлено данное языковое явление) [7. С. 223].

Сам термин «суржик» по своей сути является метафорой и восходит к сельскохозяйственной лексике. Так, словарь украинского языка фиксирует у данной лексемы два значения: 1. Смесь зерна пшеницы и жита, жита и ячменя, ячменя и овса и т.п., мука из такой смеси; 2. *перен., разг.* Элементы двух или нескольких языков, искусственно соединенных, без соблюдения норм литературного языка; нечистый язык [8. С. 854]. Помета *разг.* в словаре 1978 г. свидетельствует о том, что в советском языкознании эта проблема была табуизирована, поскольку она противоречила устоявшейся идеологической концепции «благоприятного влияния русского языка на другие языки народов СССР» [4. С. 320]. Однако, начиная с 90-х годов XX в., когда вопрос о суржике попал в круг научных интересов языковедов и социолингвистов, это второе значение в современной украинистике терминологизируется и используется для обозначения данного уникального языкового феномена ненормированного и спорадического смешения двух близкородственных языков в ходе многовековых контактов и вследствие различных исторических, социальных и прочих экстралингвистических причин. Исследователям этого

языкового явления пока не удалось установить точных временных рамок его возникновения. Основными пользователями суржика, по мнению Л. Масенко, были представители местного чиновничества, приспособившие свою речь к русскоязычным канцеляризмам, и солдаты, прошедшие многолетнюю службу в царской армии. С развитием промышленности и индустриализации крупных городов Левобережной Украины в конце XIX в. суржик получает более широкое распространение за счет жителей украинского села, переезжавших в русскоязычные города [2. С. 8].

Формировавшаяся на протяжении более двух столетий языковая ситуация фактического триязычия, или, точнее сказать, трехкодности (русский язык — суржик и его варианты — украинский язык), несомненно, находит свое отражение в украинской литературе, в особенности в драматургии, где монологическая речь героев является специфическим приемом для создания их образов. Иллюстративным примером является классическое произведение И.П. Котляревского (1782—1851, Полтава<sup>2</sup>) «Энеида» (1798 г.), в котором впервые широко отразилось рассматриваемое языковое явление, а вслед за ним — произведения таких украинских писателей, как Г.Ф. Квитка-Основьяненко (1778—1843, Харьковская губерния), А.П. Кулиша (1819—1897, Черниговская губерния), О. Вишни (1889—1956, Полтавская обл.), О.Ф. Черногуза (1936, Винницкая обл.) и др., где включение русского языка в речь украиноязычных героев является одним из авторских приемов создания комического эффекта. Среди множества имен следует также особо выделить в этом смысле пьесы И.К. Карпенко-Карого (1845—1907, Херсонская губерния). Автор довольно часто вставляет в речь своих героев слова, фразы и целые текстовые фрагменты на русском языке (зачастую в искаженном виде), выступающие своеобразным языковым средством (языковым маркером) для создания литературного портрета персонажей, в большинстве случаев полностью нивелирующимся при переводе на другой язык, в котором отсутствует аналогичное украинскому явление языковой трехкодности. Так, к примеру, в его пьесе «Мартин Боруля» главный герой пытается во что бы то ни стало выбиться в дворяне (получить из Петербурга свидетельство о признании его, зажиточного шляхтича, дворянином), прилагая для этого все усилия, в том числе и языковые, — он, как может и насколько позволяют ему его «знания», переходит на русский язык (а в действительности — на некое подобие русского языка), перенасыщенный русскими языковыми штампами, канцеляризмами и стилистическими погрешностями, полагая на уровне своего «бытового» сознания, что это позволит ему поднять свой социальный статус и определенным образом возвыситься над представителями его же круга [9].

Подводя итог вышесказанному, подчеркнем, что суржик может возникать в ситуациях, когда украинский крестьянин старается выглядеть человеком более «городским», или когда современный русскоговорящий украинец — житель, например, Запорожья или Кривого Рога, — пытается изучать государственный язык, или когда житомирский подросток копирует «стильный» жаргон, например, киевского диск-жокея, при этом все они, сами того не осознавая, вместо украинского языка говорят на суржике [10. С. 283].

<sup>2</sup> Место рождения здесь и далее приводится с целью указания на родную и знакомую языковую среду украинских литературных деятелей.

Итак, в стремлении изменить свой родной языковой код (избавиться от данного маркера провинциальности) и перейти на более престижный «городской язык» (т.е. русский) житель, например, Киева оказывался в ситуации, когда в конечном итоге он не владел на должном уровне ни украинским, ни русским литературными языками, а пользовался (в том числе и в письменной речи) некой лексически и стилистически обедненной смесью обоих языков, а точнее, их просторечных вариантов с вкраплениями канцеляризм, штампов и клише из русского языка [3. С. 617].

С другой стороны, если говорить о языковой ситуации Киева и конкретно о языке русифицированной киевской интеллигенции середины XIX в., заметим, что он существенно отличался от «пушкинского» русского языка прежде всего своей стилистической витиеватостью по причине отсутствия у говорящего тонкого языкового чутья неродного (но понятного) русского языка. Он изучался представителями украиноязычных образованных кругов в основном по письменным литературным или научным текстам (что и придало ему своеобразную вычурность слога и отдаляло его от разговорного языка петербургской и московской интеллигенции). Кстати, здесь стоит упомянуть, что такую «карамзинскую витиеватость» (как многие метафорично называли данный языковой код) любил и Т.Г. Шевченко (1814–1861, Киевская губерния, ныне Черкасская обл.), о чем свидетельствуют его прозаические произведения, написанные им по-русски, вернее, не совсем по-русски, а, так сказать, «по-русско-университетски»<sup>3</sup> [7. С. 30]. Для иллюстрации приведем пример подобной «карамзинской витиеватости» из его русскоязычной повести «Наймичка»:

*Жил в городе Крюкове (что за Днепром, против Кременчуга), так в этом городе Крюкове жил богатый, неисчислимо богатый чумак Роман. Каждое божие лето отправлял он две валки [...] Так посудите сами, какой он круг всегда давал. Вот он однажды, продавши нароздриб и частку гуртом свое добро, думал было возвращаться домой, да приостановился ненадолго около корчмы, около той самой корчмы, что и теперь стоит уже за городом под вербами [...] А тут уже [...] стояло десяток-другой чумацких возов распряженных, а кой-где под возами сидят себе люди добрые да горилку кружат [...] он, оставя волы в ярмах, пошел в корчму, говоря: «Я только четвертку выпью». Заходит в корчму, а там шинкарочка точно на картине намалевана, будто шляхтянка какая. Чумак Роман был уже хотя и немолодой чумак, одначе в нем сердце заиграло, глядя на такую кралю. Краля это смекнула да, усмехнувшись, и спрашивает его: «А чего вам хорошего надобится, господа чумаче?». Она таки умела и по-московски слово закинуть [11. С. 4].*

С лингвистической точки зрения, бросаются в глаза прежде всего факты стилистических сдвигов, несовпадение предмета описания с его лексико-стилистической оформленностью, нагромождение русских архаичных и книжных элементов, которые спорадически переплетаются с просторечными формами и украинскими словами, что было довольно характерно и для языка русифицированной киевской интеллигенции середины XIX в., речь о котором шла выше.

<sup>3</sup> Подчеркнем, что все прозаические произведения (повести, драмы и даже его личный дневник) написаны Т.Г. Шевченко на русском языке, тогда как украинский язык оставался для него исключительно языком поэзии.

С другой стороны, обычные жители Киева пользовались довольно странной смесью русских, украинских и частично польских слов, получившей название «киевского суржика». Киевский суржик – это язык столичного города, переставшего быть украинским, но так и не ставшего русским [12], довольно эфемерное новообразование, вызывавшее снисходительное, нередко иронично-саркастичное чувство у петербургской и московской интеллигенции, с одной стороны, и яростное негодование у знатоков и ценителей как украинского, так и русского красивого правильного слова – с другой. В качестве иллюстрации последнего приведем отрывок из статьи корреспондента газеты «Киевские губернские ведомости» от 1854 г.: «*При первом посещении Контрактового дома я был поражен, ошуманен, увидевши и услышавши все, что там происходило [...] Разные фразы замечательны. “Прощайте, мы пойдем додому”. – “Нет, не идите, вы еще, кажется, имеете видеть пана Стрежлицкого”. – “Перестаньте, вы смеетесь с меня”. – “Вот сюдаю, сюдаю пойдёмте!”. – “Нет, лучше тудюю. Там, видите, как все крутятся”*» [12].

Писатель-публицист С.М. Богуславский в своем «Иллюстрированном путеводителе по г. Киеву» (1904 г.) назвал это сложившееся к началу XX в. киевское городское койне «нелепой помесью польского и еврейского языков с малороссийским»: «*Самые чудовищные ударения, родительный падеж вместо винительного, “дай мне ножа”, “сам” в смысле “один”, “тудюю”, “сюдою” вместо “туда” и “сюда”, “скачу за тобой” – на каждом шагу, даже в устах интеллигентных лиц*» [13. С. 162].

В продолжение рассматриваемого вопроса языковой ситуации (в частности Киева середины XIX в.) проанализируем с лингвистической точки зрения наиболее характерные для «киевского языка» примеры русско-украинского смешения на различных языковых уровнях, выбранные нами с данной целью из прецедентного в этом отношении текста комедии «За двумя зайцами» украинского писателя М.П. Старицкого (1840–1904, Киевская губерния, ныне Черкасская область). Он стоит в одном ряду с теми писателями – последователями И.П. Котляревского, которые включали в свои произведения элементы разговорной речи, отражающей полиязычие, или языковую многокодовость крупных городов Центральной Украины (русский язык – варианты суржика (суржики) – украинский язык). В этом тексте контекстно представлены статусы и социальная маркированность различных языковых кодов, а также механизмы их переключения в различных коммуникативных ситуациях.

Комедия М.П. Старицкого «За двумя зайцами», написанная в 1883 г. на украинском языке, содержит в себе вкрапления из «киевского суржика» для придания большей комичности. Она получила широкую известность и в русскоязычной культуре XX в. после ее экранизации в 1961 г.

В пьесе изображаются два героя: Проня Сирко, дочь лавочника, стремящаяся изо всех сил подняться вверх по социальной лестнице, и Свирид Голохвастый, промотавшийся цирюльник, ищущий богатую жену и более высокое положение в обществе, – оба с претензией на утонченность манер, выражающейся в попытках ввести в свою речь как можно больше «маркеров престижа», т.е. элементов доминирующей русской культуры, переключить свой родной языковой код (украинский язык) на более «престижный городской», в результате чего получается, что они оба говорят на

киевском суржике. Язык этих героев может послужить иллюстративным примером к описанию уникального феномена русско-украинской конвергенции, а также богатым материалом для лингвистического описания и анализа данного языкового явления на основных языковых уровнях.

### 1. Фонетический уровень:

а) замещение *ф* в заимствованных словах звуком [х] или сочетанием звуков [хв], что отражается на письме: *аглицький хвисон*<sup>4</sup>, *хранцюзька по-мада*, *хвалілія*, *хвизиномія*, *хворми нету*, *ніякой делікатной хвантазії*, *охвицера* (фонетическое явление, характерное для центральноукраинских говоров, равно как и для южнорусских говоров и русского просторечия);

б) вставное *д* как признак киевского — и шире — центральноукраинского просторечия (как общевосточнославянская фонетическая черта, ср. русское просторечие: *спинджак*): *Здається, ей пондривилсь*; *Єй-богу, нельдзя*;

в) характерное для суржика смешение русского звука *ы* и уникального украинского звука переднего ряда верхне-среднего подъема *и* (фонетически среднего между русскими *ы* и *и*) с отображением данного явления на письме в украинском тексте: *Рекомендуйте мене, пожалуста, баришням!*, *вот я би бив щасливий, первий кавалер; такий красиві мушци; ви мушчина, а я баришня*;

г) характерное для украинской фонетики озвончение согласного перед сонорным: *од любви* или звонким: *од вас*;

д) нарочитое акание для подражания русскому языку с целью создания некоего эффекта использования иного, социально более высокого в представлении мещанских кругов того времени языкового кода: *а как она, значить, при галаве*; включая лексическо-фонетические языковые вставки, например частотное употребление наречия *харашио* (укр. *хорошо*). При этом можно сделать предположение, что поскольку в большинстве случаев М.П. Старицкий фонетически не отмечает на письме явление аканья, редукция *о* и *а* в русскоязычных лексических «вкраплениях» под влиянием украинской фонетики отсутствует. В этой связи следует отметить, что такого рода непоследовательная редукция гласных, встречающаяся в речи героев пьесы, — обычное явление среди носителей украинско-русского суржика [10. С. 284];

е) формы вопросительных местоимений, деформированные в суржике под влиянием русской фонетики: *Што ви хочете од мене?*;

ж) под влиянием украинской фонетики отвердение мягкого *р*: *Што ви, я не куру! Я вже не говору, бруки*;

з) под влиянием украинской фонетики смягчение *ц*: *Ах, обманщиця чортова*.

### 2. Морфологический уровень:

а) типичное для украинского языка явление стяжения окончаний в формах прилагательных или местоимений, которым в русском языке соответствуют полные формы: *Свинота необразованна!*; *про таку любов; хитра штука*;

<sup>4</sup> Здесь и далее приводятся примеры из пьесы М.П. Старицкого в их оригинальном написании [14], что часто не соответствует литературным нормам ни русского, ни украинского языков, поскольку автор использует фонетический принцип передачи на письме некодифицированной формы разговорного языка своих героев, но при этом следует отметить, что делает это далеко не последовательно, так как к моменту написания пьесы вопрос о фонетическом принципе оформления украинской речи не был решен окончательно.

б) особым языковым признаком суржика считается употребление форм местоимений, у которых формы косвенных падежей в большинстве своем не являются ни русскими, ни украинскими, а представляют собой нечто среднее между двумя языковыми нормами: *Міне так солодке обридло!*; *Трохи чи я даже не любився у ёйо.*

в) особую роль в суржике играют глагольные формы, которые обычно не являются литературными ни в украинском, ни в русском языках, в частности:

– формы глаголов 2-го лица мн. числа: *Да што ви понімаєтьо?*;

– формы императива: *Хадьомте у праходку* («на прогулку»);

– формы прошедшего времени у русских лексем с украинским суффиксом *-в-*: *я й з дівицею ще не познакомився як слід*; *Не видержав, бо розгорівсь, як камфорка*; *бруки запачкав*; *я дожидав мамзелю* (лексическое вкрапление под влиянием украинского невозвратного глагола *я чекав*); или формы составительного наклонения: *я би бив щасливий*; *я би кожну мінуту одмикав ваше серце і смотрел би, не мився б, не помадився б, не пив, даже не курив би по три дні, та всьо б смотрев би!*;

г) морфологически застывшие словоформы из русского языка в частности употребительных словах: *п'ять копеек* (вместо *копійок*), а также многочисленные морфологические вкрапления из русского просторечия, не являющиеся нормативными формами в обоих языках: *скільки тисячов*; *по-благородньому говорить понімаю*; *не можу поправити своїх ділов*; *Я позову родителів зараз*; *охвицера* (им. пад. мн. ч.).

### 3. Лексический уровень:

а) формы слов *нет* / *нету* (и гибридный вариант *ніт*) и *да* вместо литературных украинских *ні* и *так*;

б) вставки русских слов в виде вводных и неполнозначных слов, а также слов-паразитов: *чесне слово*; *ще нет*, *конешно*; *можно сказать*; *От, возьмём, примером, бруки, тут, понімаєте, делікатна матерія; впрочем, начхать; Не робить, пожалуста, шкандалю!; Кожинного дня у нас вдома ласоцов етих разних; Позвольте спитати. А также вставки слов-паразитов, клише и искаженных штампов как подражание русскому официальному стилю внутри украинского текста с целью придания фразе экспрессивного оттенка и смены языкового кода на – субъективно или стереотипно – более престижный [15. С. 423]: *Цигарка первий сорт!*; *А славні тут дівчатка-міщаночки, доложу вам!; а плаття первое дело; Ніякого поняття нету; Удивительне діло!; Приходьте ж завтра безпременно; Я її знать не знаю, ведать не ведаю!; А ти тікай, бо посадить – чиста напасть!; Потому здесь у меня (показує на серце) такое смертельное воспаленіє завелось, што аж шипить!; Ну, до свіданья! А также использование (часто неуместное) штампов, клише, канцеляризмов и стилистически маркированных фигур речи из русского языка в украинском тексте для выражения эмоций: *Та ідїть, ідїть, кажу... от наказаніє!*; *Потому здесь у меня (показує на серце) такое смертельное воспаленіє завелось, што аж шипить (семантический сдвиг)!; *Ви завтра приходьте до нас предложеніє делать; а ви і предложеніє зробите; Будьте ж щасливі в новій жизні!; як раз плюнуть. Здесь же следует отметить и фонетически искаженные употребления заимствований из европейских****

языков, часто в отрыве от их семантики, с целью придания вычурной «псевдопрестижности» своему языковому коду: *канахветка; водити з вами кумпанію; бонджур у вашу хату!; Я ще більше люблю пальчини, нанаси; Понімаєте ви, як свині у апальцинах!;* а также факты стилистического сдвига в силу отсутствия у данного социального слоя языкового чувства: *там у цилюрні уже посадив замість себе гарсона; при місяце такой шик!;*

в) украинско-русский тавтологический повтор, при котором один компонент представляет собой лексему из родного языка, а второй – повторяющийся – из другого языкового кода (т.е. стандартного русского языка или русского просторечия): *А, хорошио, добре...; Да што, впрочем, про них? – годі, довольно!; Я чоловік не очень дуже посадящий; потому луснуть, пардон, треснуть; Так только здаються-кажется, а потом дуже прекрасно; Да хіба я разві поганий?; Горю, палаю од щастя; хіба-разве я не любий тобі?; Чи разве нельзя, щоб скоріше весілля?*

4. Фразеологический уровень киевского суржика заслуживает особого внимания. Помимо вставок во фразеологическую модель русских слов мы часто видим авторское начало в создании устойчивой единицы: *Довгіє (укр. боргіє) стільки як блох у курнику!* (авторский фразеологизм – «как блох в курятнике»); *Моє серце розпалося, мов щипсі!* (окказиональное авторское сравнение); *ласощов етих різних, хоч свиней годуй!* (авторский фразеологизм – «хоть свиней корми»); *у міня з языка, как з колеса в млине, так што-небудь і ляпне!* (семантическая нейтрализация глагола *ляпнуть*); *как вилиті* (калька русского устойчивого сравнения); *штов про таку любов писалось, штов як смола кипела!* – *Да, штов аж волос смалила!* (авторский фразеологизм и его обыгрывание); *дак так робиться у тебе унутрі, як у самоварі, аж гуде!* (двойное авторское сравнение для усиления интенсификации); *потому улюбљон, як окроп кипить, Не видержав, бо розгорівсь, як камфорка* (авторские сравнения – букв. «как кипяток кипит», «разгорелся, как конфорка»).

#### 5. Межъязыковая лексическая интерференция:

а) факты лексико-семантической межъязыковой интерференции, которые автор намеренно вставляет в речь своих героев: *Як повидів я вас коло Владимира* (укр. *побачити* и русск. *увидеть*); и, как следствие, возникновение непонимания между носителями разных языковых кодов: *У нас сьогодні не прийомний день. – О? Що ж там скоїлось? У мене дуже прийомний: усі яблука спродала!* (факт омонимии, где укр. *приємний* – «приятный»);

б) смешение двух близкородственных языков можно наблюдать в виде лексических вставок из русского языка на языковой основе украинского языка (грамматика, лексика, синтаксис) [16. С. 617] (в первую очередь это относится к словам с абстрактным значением, употребляемым в фонетически искаженном виде): *Та я не панич, а простий міщанин, — то тільки зверху на мені образованность!; необразованність одна!; Що ж це, впустили якусь самашедшу! – Я самашедша? Ти мене самашедшою зробив!; бо так приятно під дубом романа читати; Одне слово, не вашого розуму дело!; То все ж таки можете хоч трошки модніше себе держати; Проня Прокоповна маєт скус!; Погано ділали, що так думали!; А лавка, а денег по скринях!; Бо я їм усім денег позичаю; і вони согласні;*



в) явление стирания исконного значения лексемы и ее абсолютной семантической выхолощенности, лексико-стилистической неуместности и некорректности употребления: *Я скоропостижно хочу жениться на їх; Брехня, брехня! Я вам не позволю публікувати мене!; міня знаєт увесь Київ чисто; Хіба в шинку тільки й п'ють? – Раз у раз у шинку, а в образованих домах тільки до обіду!; Нет ли у кого иногда сірника?* (в значении: «нет ли у кого случайно спички?»). Здесь же в качестве примера приведем факты лексико-стилистического сдвига и нейтрализации внутренней семантики фразеологизма: *ви просто така ціпонька, що аж слина котиться; а то у мене діла, аж пищать* (украинское просторечие и трансформированная семантика фразеологизированного интенсификатора).

В заключение в качестве иллюстративных примеров русско-украинского гибридного смешения одновременно на всех языковых уровнях в разговорной речи киевского обывателя приведем некоторые сегменты из текста пьесы М.П. Старицкого с нашими лингвистическими комментариями фактов языкового смешения:

1) *Єжелі* (уподобление высокому стилю русского языка и отсутствие чувства стиля) *когда* (служебное слово, тавтологический повтор синонимов из разных стилей русского языка) *человек подиметься разумом* (стилистический сдвиг – в значении «мысленно представит себе») *вгору вище од лаврської колокольні* (лексическая вставка вместо укр. *дзвінниця*) *да* (уподобление высокому стилю русского языка) *глянет* (лексическая вставка из русского языка вместо украинского *подивиться*) *оттудова* (лексическая вставка из русского просторечия) *на людей, то вони йому здаються-кажуться* (тавтологический повтор синонимичных лексем из разных языков) *такі маненькі* (лексическая черта украинского просторечия), *как пацюки, пардон, криси* (тавтологический повтор синонимичных лексем, фонетическое неразличение *ы* и *и*);

2) *Вся душа моя стрепенулась* (вставка из русского языка и просторечная форма глагола), *как зачув* (вкрапление из русского языка неполнозначной лексемы *как*) *я ваш ангельський голосок* (цитируемое клише из русского языка), *мов дискантів найкращих у концерті* (окказиональное авторское фразеологизированное сравнение и подражание высокому стилю);

3) *Не видержу* (лексическое вкрапление из русского вместо украинского *не витримаю*), *треба її діждатись* (украинизированный русский глагол вместо украинского *дочекатися*), *хоть раз ще глянуть!*;

4) *Да у меня просто сердце не видержит* (русский текст, украинизированная форма русского глагола) *этой проволочки* (языковой штамп и фонетически искаженная форма указательного местоимения *этой*), *ей-богу, может луснуть* (украинский глагол «лопнуть, треснуть» с русифицированной формой инфинитива)!

Итак, на вышеприведенных текстовых фрагментах пьесы М.П. Старицкого мы также можем наблюдать функционирование двух систем, или кодов внутри самого суржика: 1) русско-украинский суржик, в основе своей русский с украинскими элементами, и 2) украинско-русский, в основе своей украинский с русскими элементами. Вопросы переключения носителем суржика языковых кодов внутри самого суржика довольно тонкие и обуславливаются в основном экстралингвистическими причинами, как то:

1) ориентировка на собеседника и уподобление его языковому коду с целью быть понятым им, а вернее, — находиться с ним на одной социальной ступени, быть «своим» в рамках оппозиции «свой» — «чужой», возникающей вследствие общения двух собеседников на разных языковых кодах;

2) стремление возвыситься в социальном смысле в глазах собеседника — использование первого кода в общении с собеседником, употребляющим второй вариант суржика, поскольку первый тип на уровне подсознания его носителей обладает более высоким статусом «престижа»;

3) использование первого типа суржика для поэтизации собственной речи (как в пьесе М.П. Старицкого, например, признания в любви, псевдофилософские размышления и т.п.) и второго типа суржика — для обыденного бытового общения;

4) переход на более естественный второй тип суржика в ситуациях исключительно монологической или внутренней речи, когда у говорящего отсутствует потребность представлять себя перед другими в более выигрышном положении и статусе, нежели он является на самом деле.

Таким образом, мы в основных чертах представили исторический обзор формирования такой украинской языковой ситуации, при которой одновременно сосуществуют русский и украинский языки вместе с гибридным (псевдо)языком — суржиком (в разных его проявлениях) и которая начала складываться еще в XIX в. (а возможно, и ранее), оставаясь и по сей день актуальной для языка улиц крупных городов Центральной и Юго-Восточной Украины. Все три кода могут легко укладываться в языковом портрете одной языковой личности, покрывая при этом каждый свою функционально-коммуникативную сферу, а ситуации и причины их переключения обуславливаются описанными выше социолингвистическими и экстралингвистическими условиями. Причем набор кодов, которыми владеет один индивид, может варьироваться в зависимости от региона проживания и степени образованности: 1) украинский и русский языки, 2) украинский язык и суржик, 3) русский язык и суржик или что наиболее часто — 4) только суржик, или же, что крайне редко — 5) только русский язык при пассивном владении украинским. Факты владения только украинским языком в современной ситуации билингвизма (в разных формах его проявления) исследователями украинской языковой ситуации не зарегистрированы.

В отношении же самого явления киевского суржика и шире — современного киевского русскоязычия — мы находим совершенно разные, порой диаметрально противоположные, но зачастую во многом оценочные субъективные характеристики. Вряд ли к ним стоит прибегать как к инструменту научного лингвистического описания языковой ситуации на Украине, характеризующейся трехкодовостью, которая вплоть до настоящего времени является неоспоримой и априорной социолингвистической данностью, требующей дальнейшего глубокого научного изучения с применением объективного научного подхода и взвешенного лингвистического анализа.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ І ІСТОЧНИКОВ

1. *Курохтина Т.Н.* Межъязыковая интерференция в условиях близкородственного украинско-русского двуязычия. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2010.
2. *Масенко Л.* Суржик: історія формування, сучасний стан, перспективи функціонування // *Belorusian Trasjanka and Ukrainian Suržyk. Structural and social aspects of their description and categorization. Studia Slavica Oldenburgensia.* Oldenburg, 2008.
3. *Савченко А.В., Хмелевский М.С.* «Здравеньки булы!», или к вопросу о лексической трансплантации (русско-украинские параллели в национально-культурном дискурсе) // *Материалы международной научно-практической конференции к юбилею д.ф.н. проф. А.М. Мелерович. М.; Кострома, 2008.*
4. *Хмелевский М.С.* «Языковой портрет» современной Украины – социолингвистический аспект // *Komunikacja specjalistyczna.* Warszawa, 2017. № 13.
5. *Врублевська Г.* Суржик як мовна характеристика персонажа в сучасній українській мові // *Волинь – Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем.* Житомир, 2002. № 9.
6. *Масенко Л.* Мова і політика. Київ, 1999.
7. *Чуб Д.* Живий Шевченко. Київ, 2005.
8. *Словник української мови в 11 тт.* Київ, 1978. Т. 9.
9. *Карпенко-Карий І.* Хазяїн. Харків, 2006.
10. *Флайер М.С.* Суржик или суржики? // *Исследования по лингвистике и семиотике. Сборник статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова. М., 2010.*
11. *Шевченко Т.Г.* Наймичка. Повести. Киев, 1984.
12. *Киевский суржик.* URL: <https://www.interesniy.kiev.ua/kievskiy-surzhik>
13. *Богуславский С.М.* Иллюстрированный путеводитель по г. Киеву. Киев, 1904.
14. *Старицкий М.П.* За двома зайцями // *Твори: У 8 т.* Київ, 1964. Т. 2. Драматичні твори.
15. *Савченко А.В., Хмелевский М.С.* Русский текст в украинском разговорном языке // *Студії з філології та журналістики.* Ужгород, 2016.
16. *Масенко Л.* Мова і суспільство: Постколокніальний вимір. Київ, 2004.



## ЯЗЫК И КУЛЬТУРА СЛОВЕНЦЕВ В ПРЕКМУРЬЕ И ПОРАБЬЕ

© 2018 г. Г.П. Пилипенко<sup>1\*</sup>, М.В. Ясинская<sup>2\*\*</sup>

<sup>1</sup>Канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

<sup>2</sup>Канд. филол. наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН.

\*E-mail: glebpilipenko@mail.ru

\*\*E-mail: marusiaya@gmail.com

*Публикация подготовлена в рамках проекта РНФ № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».*

Статья посвящена проведенному в мае 2018 г. полевому исследованию языка и традиционной культуры словенцев, проживающих в регионах Прекмурье (Словения) и Порабье (Венгрия). В ней рассматриваются этнонимы, а также заимствованные из венгерского и немецкого языков термины традиционной культуры, дается обзор традиционных календарных праздников и народных мифологических представлений словенцев исследуемых контактных зон. Пограничное положение региона сказывается на сохранности архаических форм в языке и культуре, важную роль играет также конфессиональная принадлежность жителей края.

The paper discusses a field study of the language and traditional culture of Slovenes living in the regions of Prekmurje (Slovenia) and Porabje (Hungary), carried out in May 2018. The ethnonyms as well as borrowings from Hungarian and German in traditional culture are analyzed. The overview of traditional calendar holidays and Slovene folk mythological beliefs of Slovenes is presented. The preservation of customs and beliefs is influenced the confessional affiliation of the inhabitants of the region. The borderland position of the region affects the preservation of archaic forms in language and culture. Religious affiliation also plays an important role.

*Ключевые слова:* словенский язык, Прекмурье, Порабье, традиционная культура, мифология, венгерский язык, заимствования, календарная обрядность, этнонимы, полевое исследование.

*Keywords:* Slovenian language, Prekmurje, Porabje, traditional culture, mythology, Hungarian language, borrowings, calendar holydays, ethnonyms field study.

DOI: 10.31857/S0869544X0001766-5

Выбор Прекмурья и Порабья для полевого исследования был обусловлен их крайним положением на словенской этнической территории — здесь проходит этническая граница словенцев с венграми (причем она не

совпадает с государственной границей), австрийцами, а также с хорватами в Междумурье. Подобное положение сказывается на сохранности многих архаичных черт в языке и культуре местного населения, а также влияет на развитие инноваций. Сама территория Прекмурья небольшая — около 1000 км<sup>2</sup>. В экспедиции, проходившей с 14 по 24 мая 2018 г., принимали участие сотрудники Института славяноведения РАН, в Порабье на территории Венгрии работали канд. филол. наук Г.П. Пилипенко и канд. филол. наук М.В. Ясинская, а в Прекмурье на территории Словении в составе команды исследователей работал также д-р филол. наук А.В. Гура. В Венгрии были проведены беседы с информантами из Апатиштванфалвы (Штевановцы), Фельшэсёлнёка (Горни Сенник), Орфалу (Андовцы), кроме того, исследователи посетили административный центр округа г. Сентготард (Моноштер) в области Ваш, где расположен словенский культурный центр «Липа»<sup>1</sup>. В Прекмурье работа проводилась в г. Мурска Сóbота, административном центре региона, а также в населенных пунктах Крижевцы, Турнишче, Бёлтинцы, Нёделица, Гóрни Петróвцы<sup>2</sup>. Помимо собственно прекмурской территории удалось установить контакты с информантами из соседней Штирии в области Прлекия, непосредственно примыкающей к Прекмурью. Были проведены интервью с собеседниками в населенных пунктах общины Лютомер Крижевци и Мала Нёдёля<sup>3</sup>. Также в рамках экспедиции были обследованы кладбища, зафиксированы надгробные надписи на территории Венгрии в Фельшэсёлнёке, Кетвёлде, Апатиштванфалве и на территории Словении в населенных пунктах Крижевцы, Турнишче. Несколько интервью были записаны с выходцами из смешанных словенско-венгерских или чисто венгерских семей<sup>4</sup>.

Культурное своеобразие Прекмурья по отношению к другим словенским землям обусловило то, что этот регион на протяжении многих столетий был частью Венгерского королевства и только после Первой мировой войны оказался в составе Королевства сербов, хорватов и словенцев. Порабье, находящееся на пограничье со Словенией и Австрией, является частью современной Венгрии и уже 100 лет развивается обособленно от Прекмурья. В Прекмурье имеется значительная община евангелистов-лютеран<sup>5</sup>, проживающих в области Горичко, что заметно отличает этот регион от остальной Словении, где распространен католицизм. Еще одной яркой культурно-языковой особенностью этого края является существование прекмурского литературного языка<sup>6</sup>, который в современных условиях уже уступил свои

<sup>1</sup> Исследователи выражают благодарность сотруднику Помурского музея в г. Мурска Сóbота (Словения) Елке Пшайд (Jelka Pšajd), а также главному редактору газеты «Porabje» Мариане Сукич (Marijana Sukič) (г. Сентготард, Венгрия) за помощь во время полевого исследования.

<sup>2</sup> Г.П. Пилипенко в 2010–2014 гг. проводил полевые исследования в Прекмурье среди венгров, а также среди прекмурских словенцев, см. [1; 2].

<sup>3</sup> Всего было опрошено 28 информантов, записано 45 часов аудиоматериала и 3 часа видео.

<sup>4</sup> В общинах Лендава, Ходош, Добровник компактно проживают венгры, а венгерский язык объявлен официальным наряду со словенским.

<sup>5</sup> Проживающие в Порабье словенцы все являются католиками.

<sup>6</sup> В прекмурском правописании использовалась венгерская графика, напр. *sz, zs, ny, s, ú, ő* и т.д. Приведем в качестве примера полное название белградского издания 1928 г. Нового Завета, переведенного Штефаном Кузмичем на прекмурский язык: *Nóvi zákon ali Testamentom Goszpoda nasega Jezus Krisztusa szlovencsini po Kúzmics Stevani surdanszkom dúhovniki vóðani po angluskom i zvénsnyem túváristvi za bible. Beograd, 1928.*

позиции словенскому литературному языку. Однако если в католической церкви вся служба (прек. *meša*) ведется на словенском языке, то в евангелистской церкви некоторые молитвы до сих пор читают по-прекмурски (Отче наш, Символ веры)<sup>7</sup>, в чем мы могли убедиться, побывав на богослужении в церкви села Крижевцы в Прекмурье в воскресенье на Троицу (словен. *Binkošti*, прек. *Risále*) 20 мая 2018 г. Отличает местное прекмурское наречие и наличие большого количества заимствованных унгаризмов, в том числе в сфере традиционной культуры *ádomaš* (венг. *áldomás*) — праздник после окончания работ (например, строительства дома); *djértjaš* (венг. *gyertyás*) — мифологический персонаж, появляющийся в виде огоньков на полях, известный также под названиями *mérar*, *džilér*, *búča* (венг. *búcsú*) — праздник покровителя церкви; *pérec* (венг. *perec*) — разновидность хлеба, в том числе на свадьбе и т.д.); *jáskoči* (венг. *gyász kocsi*) — похоронная повозка. Встречаются унгаризмы и в других пластах лексики: при наименовании орудий, бытовых реалий, лиц и т.д.: *kóldiš* (венг. *koldus* — попрошайка), *légjenj* (венг. *legény* — парень), *bírof* (венг. *bíró* — судья), *dójanj* (венг. *dohány* — табак). Интересно, что некоторые унгаризмы помимо Прекмурья и Порабья встречаются и в соседней Штирии — в прлекийских говорах: *fálat* (венг. *falat* — кусок), *bétežen* (венг. *beteg* — больной). Отголоски венгерского языкового влияния в Прекмурье наблюдаются в именах собственных, в уменьшительно-ласкательных формах имен, характерных также для венгерского языка, например *Aleksander* — *Šánji* (венг. *Sányi* от *Sándor*), *Marija* — *Máriš(ka)*. В Порабье этот процесс зашел еще дальше, там практически повсеместно распространены венгерские формы имен (например *Pišta*, *Išvan*, венг. *Pista*, *István*) или имена с венгерскими корнями (например *Aranka*, *Géza*, венг. *Aranka*, *Géza*). Замужние женщины в официальной ситуации общения чаще всего называются по венгерской модели<sup>8</sup>: указывается имя и фамилия мужа и к ним присоединяется формант *né*, при этом фамилия предшествует имени (например *Nagy Andrásné* — жена Андраша Надя). Некоторые венгерские по происхождению фамилии укоренились в среде прекмурских и порабских словенцев (например *Šárkanj*<sup>9</sup>). Кроме того, повсеместно в Прекмурье и Порабье используются так называемые имена дома (словен. *hišno imé*), распространенные в конкретном селе наименования семьи, проживающей в данном доме на протяжении нескольких поколений (прек. *žno imé*, *sojuna*). Широко распространены в Прекмурье и венгерские клички животных, например *Piroš*<sup>10</sup> для коровы (Горни Петровцы).

Отмечены были и некоторые германизмы, например в сфере традиционной культуры *krispan* (рождественское дерево), *májpan* (майское дерево), *párkelj* (маска черта, сопровождающая св. Николая — *Miklavža*), *sojprncal/sojprca* (ведьма).

В Порабье, где норма словенского литературного языка не знакома большинству населения, по нашим наблюдениям, унгаризмов встреча-

<sup>7</sup>По свидетельствам наших информантов, прихожан евангелистской церкви, они не знают этих молитв по-словенски, а знают только по-прекмурски.

<sup>8</sup>А также на надгробных надписях, написанных на местном наречии.

<sup>9</sup>Венг. *sárkány* — змей, дракон.

<sup>10</sup>Венг. *piros* — красный.

ется значительно больше<sup>11</sup>. Наблюдается там и переключение кода<sup>12</sup>. Что касается словенцев в Прекмурье, то за исключением жителей двуязычных общин (Лендава, Добровник и Ходош), активное знание венгерского языка там не распространено. Пожилые информанты вспоминали, что их родители раньше могли говорить по-венгерски, поскольку этого требовали в школе (в том числе в период Второй мировой войны, с 1941 по 1945 г., когда Прекмурье было оккупировано Венгрией). Венгерский язык был необходим и словенцам, ухажившим на заработки в другие регионы Венгрии<sup>13</sup>, такая практика называлась *íti v déro* (ср. словен. *dnína* – поденная работа), *íti na répo* (досл. идти на репу), *íti na márof* (идти [работать] в поместье). В домах наших информантов хранятся лишь некоторые книги на венгерском языке, изданные в начале прошлого века (большей частью молитвенники), но сегодня они не используются. Кроме того, венгерский язык как часть лингвистического ландшафта за пределами двуязычной территории присутствует на некоторых надгробных памятниках начала XX в. (вероятно, на могилах этнических венгров, например, в селах Крижевцы и Турнишче). Прекмурские венгры сейчас практически все владеют словенским языком, чему способствуют система билингвального образования, распространение смешанных браков и небольшая численность самой общины<sup>14</sup> (шесть-семь тысяч человек).

Прекмурье в языковом сознании словенцев до сих пор занимает периферийное положение, которое во многом сложилось из-за транспортной недоступности в прошлом (до вхождения земель в состав Королевства сербов, хорватов и словенцев через реку Муру (прек. *Müra*) не было ни одного моста; даже во времена социалистической Югославии, как рассказывали информанты, из Лендавы в Люблянскую дорогу занимала полдня<sup>15</sup>). По свидетельствам наших собеседников, даже во второй половине XX в. назначение учителем в Прекмурье считалось «ссылкой в Сибирь». Эта отдаленность сказывается и на восприятии прекмурского наречия жителями остальной Словении: так, словенцы в качестве самого непонятного для них диалекта чаще всего назовут именно прекмурский.

В ходе исследования удалось зафиксировать распространенные наименования соседей (территориальные, межэтнические, межконфессиональные) в данном крае. Словенцы в Прекмурье и Порабье называют венгров *vógrin*, мн. ч. *vóugri*, а венгерский язык, соответственно, *vogrski/vogrstji djézik* (ср. общесловен. *Madžari, madžarski jezik*). Некоторые собеседники из Прекмурья отметили сниженный характер данного

<sup>11</sup>Например, наряду с наименованием радуги *péterlouk* было зафиксировано венгерское *szívárvány*. Интересно, что в материалах М. Матичетова, записанных в Порабье в 1970 г., встречается только обозначение *peterlaug* [3. С. 167–168].

<sup>12</sup>Тем не менее многие наши прекмурские информанты говорили, что именно в Порабье сохраняются лучше всего архаичные обычаи и верования, даже несмотря на зашедшую далеко мадьяризацию этого края.

<sup>13</sup>Информанты упоминали также Воеводину, куда часто уходили на сезонную работу.

<sup>14</sup>Что касается конфессионального распределения, то венгры в окрестностях Лендавы и Добровника являются католиками, в одном селе проживают кальвинисты (Мотварьевцы), а в области Горичко – евангелисты.

<sup>15</sup>Сейчас дорога занимает около двух часов, 200 километров.

наименования. Своих соседей по другую стороны реки Мура прекмурцы называют *Štájerци*, а также *prleki* (область, примыкающая к Прекмурью, называется *Prlekíja*). Сами жители Прлекии говорят, что их так называют потому, что в их наречии наречие *prej* ‘прежде’ имеет форму *prej* и оно очень часто употребляется, т.е. номинация дается по языковым особенностям. Прекмурцев жители Прлекии именуют *Prekmárce*. Интересным оказалось суждение одной собеседницы, родившейся в Прлекии, вышедшей замуж за прекмурца и проживающей там сейчас: по ее словам, еще не совсем ясно, кто из них, прлекийцы или прекмурцы, являются настоящими «прекмурцами», ведь и там и там люди живут за Мурой (*preko Mure*), так что все зависит от того, с какой стороны посмотреть. В качестве самоназвания прекмурцы употребляют следующие лексемы: *Prekmürec* (мн.ч. *Prekmürци*), *Slovén* (мн.ч. *Slovénje*). Ср. высказывание информанта из д. Горни Петровцы, противопоставляющего заимствования из венгерского языка местным прекмурским словам: *to je sláfski izráz, to je vogrski izráz*<sup>16</sup>. Нередко можно было услышать от собеседников, что с точки зрения жителей остальной Словении все прекмурцы считаются венграми, что их именно так и называют (*Madžari*), поскольку, соседствуя с собственно прекмурским венгерским меньшинством, сами словенцы-прекмурцы используют много венгерских заимствований, не только в языке, но и в бытовой культуре (в частности в кулинарии: ср. названия, распространенные в прекмурской кухне: *bógrač gúlaš* (венг. *bogrács gulyás* — наваристый суп с мясом), *rétaš* (венг. *rétes* — пирог из слоеного теста), *pálinka* (венг. *pálinka* — водка, чаще всего из фруктов).

Что касается венгров, то у них было зафиксировано три лексемы для обозначения словенцев: *szlovén(-o-k)*, *tót(-o-k)*, *vend(-e-k)*. Лексема *szlovén* используется сейчас повсеместно в Прекмурье и Порабье и является нейтральной, для двух остальных слов информанты отмечали архаичный характер бытования, при этом зачастую со сниженной окраской. Словенцы в Порабье отмечали, что *tót* используется венграми в том числе и при обозначении хорватов в Славонии, славонцев. Известно также, что так венгры в прошлом называли словаков. То есть это название относилось к тем славянским народам, которые называли себя по общеславянскому имени. Слово *vend* использовалось только для наименования словенцев и активно употреблялось еще во второй половине XX в. Связано оно с определением идентичности жителей Прекмурья и Порабья, когда предпринимались попытки создать особую вендскую идентичность среди жителей этого региона, постулировался тезис о том, что жители этого края являются отдельным от словенцев народом [4]. Если говорить о конфессиональных обозначениях, то католики называют евангелистов *protestánti*, *literáni*. Среди евангелистов распространено название католичества как *pápinska véra*, а католиков называют *pápinци*. Кроме того, внутри Прекмурья делится по географическому признаку на *Goričko*, *Ravénsko*, *Dolénsko*, подобное разделение характерно и для диалектного членения. Горичко названо по холмистому рельефу местности. Область, расположенную на

<sup>16</sup>В порабских селах используется наименование *slovánski djézik*, а также говорят *gónčati po nášim* (говорить по-нашему).



равнине, прекмурцы называют *Márkasto, na Márkastom*, а самих жителей — *Márki*, и при этом многие информанты затрудняются с толкованием такого названия. Нам удалось записать одно объяснение этого имени: оно происходит от трех священников по имени Марко, которые в прошлом служили в трех приходах в этой местности. Еще одно интересное название, которое удалось записать у информантов — *Cíciland*<sup>17</sup>, так Прекмурье характеризуют по топонимам, большинство из которых оканчивается на *-ci*, поскольку, по словам информантов, в отличие от остальной части Словении именно в Прекмурье концентрируются топонимы, образованные по такой модели (например *Kříževci, Púconci, Bódonci, Petrovci, Motvárjevci, Martjánci, Mačkóvci* и т.д.).

Значительное внимание в ходе работы с информантами уделялось таким темам, как традиционный календарь и сельскохозяйственная магия, семейная обрядность (прежде всего свадебные обычаи) и народная демонология. Конфессиональные различия играют важную роль и в сфере традиционной культуры: так, например, народный календарь протестантов (евангелистов) более беден по сравнению с календарем католическим, это касается как количества праздников (в протестантизме не почитаются святые и Божья Матерь), так и их обрядового наполнения. Например, у протестантов отсутствует праздник Трех королей, не практиковались обходы домов на дни св. Барбары, св. Луции (данные различия удавалось особенно отчетливо зафиксировать в тех случаях, когда интервью проводилось сразу с двумя информантами, один из которых был прихожанином католической церкви, а другой — протестантской)<sup>18</sup>.

Традиционный календарь словенцев Прекмурья и Порабья сохранил многие архаические черты, характерной его особенностью является множество обходов дворов, приуроченных к зимним праздникам: дням св. Луции, Барбары, Николая, дню памяти убитых Иродом младенцев, Рождеству, Новому году, Трех королям и др. Одним из центральных моментов календарного года является Рождество (*Božič*). К нему начинали готовиться заранее. Например, в Прлекии (Мала Неделя) практиковалось гадание о погоде на грядущий год: за 12 дней до Рождества на подоконник клали 12 луковиц и в день Рождества смотрели: каждая луковица символизировала месяц года, сухая луковица означала, что в этом месяце будет сухо, сырая — в соответствующем месяце будет дождь. Наряжали рождественское дерево — елку (*Novolétno drevó, kříspan*), которая стояла или до Трех королей (6.01) (у протестантов), или до Сретенья (2.02) (у католиков). В Порабье совершали обходы дворов с вертепом (*bételemeš*). В окрестностях Лендавы перед тем как идти в церковь к рождественской мессе, девушки умывались отваром из цветов, освященных на 15 августа, чтобы быть красивыми и выйти замуж в этом году. Парни брали с собой к мессе красные яблоки, чтобы в церкви бросать ими в девушек (старались попасть яблоком в ту девушку, которая нравилась). На св. Стефана (*Štévano* — 26.12) освящали воду и соль, освященную соль добавляли в пищу скотине, чтобы она была здоровой. Святой водой кропили в доме, если

<sup>17</sup>Здесь очевиден шуточный характер этого названия. Приводя это слово, сам информант ссылался на книжный источник его возникновения.

<sup>18</sup>Таким образом, «католическую» версию народного календаря можно считать более полной, именно на нее мы опираемся, описывая события традиционного календарного года.

приближалась гроза, буря. Обходы домов совершались также на день памяти младенцев, убитых царем Иродом: *Pámetiva (Dan dróbné déce, Tepéžni dan – 28.12)*. В этот день ходили по домам в основном дети и хлестали розгой или специально сплетенными хлыстами тех, кто в доме еще не проснулся (это действие называлось *tepéžkanje*), ср. [5. S. 403–406].

Обходы дворов широко практиковались также и на Новый год (*Nóvo Léto*). Эти обходы назывались *frískivanje, frískanje*. Колядовщики (*fríški*) обходили дома и произносили благопожелания хозяевам: «*Friški, friški, zdrávi, zdrávi, v éton Nóvon Léti kríja vína séga za vüle, dúšnega zveličanja pa nájveč*» (Свежи, свежи, здоровы, здоровы, в этом Новом году хлеба, вина, всего вдоволь, душевного спокойствия же более всего) (Горни Петровцы), за что получали деньги или угощение. В Порабье (Фельшесельнёк и Саконьфалу) к этому дню был приурочен обычай *tepéžkanja*, о чем сообщает и словенский этнограф XX в. Н. Курет: парни до полуночи веселились в корчме, после чего шли по домам девушек с плетками, сплетенными из 8 прутиков (*korobáč*), и хлестали их, иногда также поливали девушек из ведер водой и произносили благопожелания [5. S. 433–434]. В этот день женщины должны были сидеть дома и не смели никуда выходить, потому что считалось плохой приметой, если в гости придет женщина. На Новый год нужно было есть свинину, но нельзя было есть курятину, иначе отлетит удача (курица гребет назад, а свинья роет землю вперед), об этом см. также [6. S. 116]. На праздник Трех королей (*Svéti trije králji – 6.01*) дети или взрослые также ходили по домам, нарядившись тремя королями, носили с собой «дары», писали на дверях мелом первые буквы имен: *Miha, Baltažar, Gašpar* и год. Эта надпись сохранялась на дверях в течение целого года и служила оберегом, однако в Прлекии считалось, что ее нужно обязательно стереть до Сретенья, иначе куры не будут нестись. На Сретенье (*Svéčnica – 2.02*) освящали в церкви свечу, ее хранили дома, она помогала во время непогоды (ее зажигали и ставили на окно), эту свечу также давали в руки умирающему, чтобы осветить ему путь на тот свет, ср. [7. S. 36–41].

В период от Рождества до Карнавала традиционно праздновались свадьбы, в это время резали свинью (*mesarija*), свиная туша целиком шла в употребление, отходов практически не было. Затем следовал Карнавал (*Fášenek*, словен. лит. *pust*), когда творились бесчинства, наряжались в различные маски – ряженые назывались *fášenke, fájnsčeki*. В Прекмурье и Порабье сохранилась традиция устраивать *bórovo gostüvanje* (ср. [8. S. 22–25]), обычно оно проводилось во вторник на масленичной неделе, в настоящее время проводится в субботу. Это действо представляло собой пародию на свадьбу, оно совершалось в том случае, если в течение года никто в деревне не женился и не вышел замуж<sup>19</sup>. В лесу выбирали сосну, ее срубали тайно, чтобы парни из соседней деревни не могли ее украсть или отпилить у нее верхушку, что считалось позором. Празднование начиналось в лесу, выбирали невесту и жениха (обычно это были

<sup>19</sup>Ср. приуроченный к масленице обряд «Колодка», в котором девушкам и молодым парням привязывали к ноге деревянную колоду в знак осуждения или наказания за то, что они не вступили в брак в положенное время [9].

старшие холостяки в селе), их сажали на срубленный ствол и тащили в деревню, где и продолжалось действие (ср., например, то же у градишанских хорватов Австрии [10. С. 145–147]). Среди масок, в которые наряжались, присутствовали священник, свадебные чины (*pozvačín, družban, posváblica/posvárstica* и пр.), цыгане, ведьма (*cómpnica*), гадалка (*štróharca*), судья (*birof*), доктор и другие разнообразные маски; творили бесчинства, разыгрывали сценки (например, запирали присутствующих в клетку, они должны были платить выкуп, чтобы освободиться). *Borovo gostüvanje* входит в каталог нематериального культурного наследия Словении и широко практикуется и по сей день<sup>20</sup>. Однако если раньше это действие имело обрядовый смысл (высмеивание тех, кто не заключил брак), то в настоящее время оно приобрело черты театрализованного представления и проводится с целью собрать средства, которые затем тратятся на нужды общины (деревни). В Прлекии существовал обычай пахать на масленичной неделе для того, чтобы был хороший урожай репы (*na debélo répo*), для этого двух коней впрягали в деревянный плуг и пахали землю (даже если она еще была покрыта снегом); также информанты упоминали обычай плясать *na debelo repo*.

На Вербное воскресенье (*Cvétna nedélja*) освящали вербу (*vrba, máčice*), черемуху и кизил. Эти растения употребляли для защиты от грозы: когда приближалась туча, их бросали в огонь, так как верили, что дым освященных растений отгоняет непогоду. Широко распространено представление, что тучу можно отогнать с помощью колокольного звона (в настоящее время информанты пытаются найти этому научные объяснения, например, что колокольный звон создает особый резонанс; одна из собеседниц предположила, что тучу может отогнать также звук от проносящегося поезда). В Порабье был зафиксирован архаический обычай выставлять для защиты от грозы на улице хлебную лопату и кочергу (Орфалу), в области Горичко крест-накрест бросали на двор топор и вилы (Мартьянцы); по свидетельству одного из информантов, его дед во время приближения грозы сидел на улице с топором и «караулил» тучу (Горни Петровцы). В Прлекии освященные на Вербное воскресенье букеты втыкали на ниве в качестве благословения или бросали на крышу дома для защиты от грозы. Протестанты в этот день сажали цветы (Крижевцы).

Накануне Пасхи, на Великую субботу, жгли костер (*kres, ógenj*). Это мог быть или общий сельский костер около церкви, или же индивидуальные костры около дома. Ночью стреляли в знак того, что Христос воскрес. Встретились также свидетельства, что костры жгли накануне 1 мая (Неделица), об ивановских и зимних кострах наши информанты не слышали.

Пасха в Прекмурье, Порабье и Прлекии называется *Vüzen (Vüzem)*. В этот день несли освящать в церковь хлеб, мясо, колбасу, ветчину (*šúinka*), соль, хрен, яйца — *reménke* (в Прекмурье, Горичко), *belice, remenice* (Прлекия). Каждый предмет имел символическое значение: хлеб и мясо символизировали тело Христа, хрен — гвозди, которыми Христос был прибит ко кресту, красные яйца — капли крови, маленький круглый

<sup>20</sup>В Порабье оно также широко известно и отмечается как важное культурное событие в словенских селах.

плетеный калач (*vrtanek*) – корону Христа. Разговляться начинали хреном (чтобы зубы были здоровыми). Скорлупу от пасхальных яиц было запрещено выбрасывать, ее или сжигали, или скармливали скотине, или обсыпали ею дом, чтобы защитить от огня, змей (Прлекия). Нужно было до восхода солнца идти босиком на улицу, поворачиваться в сторону церкви и молиться, после чего можно было разговляться. На св. Юрия (*Júrijevo* – 23.04) в паннонских деревнях украшали улицу черемухой, пекли толстые блины и ели салат. В Прлекии в этот день было принято благословлять коней.

В каждой деревне еще и сейчас можно встретить майское деревце, которое обычно ставится накануне 1 мая (*mlaj* (Прлекия), *májoš* (Порабье), *májpan* (Прекмурье, Прлекия)). В Прекмурье и Прлекии деревце (как правило, это елка, реже сосна) украшается бумажными лентами, венком, цветами, национальным словенским флагом, тогда как на территории Венгрии (в Порабье) флаги не вешают. Информанты утверждают, что деревце в настоящее время воспринимается как символ праздника труда, обычно его ставят пожарники (*gasilci*), деревце стоит или на главной площади, или возле корчмы до конца мая. Некогда установка «*майшоша*» была связана с рекрутскими обычаями, его устанавливали *nabórniki* – парни призывного возраста, так как в начале мая начинался призыв в армию. Когда обязательный призыв отменили, деревце продолжали ставить парни, достигшие 18 лет, им помогали и девушки этого же возраста. К деревцу привязывали бутылку с вином, устраивались состязания: кто влезал на деревце, тому бутылка доставалась в качестве приза. Несколько отлична традиция установки майского деревца в д. Ганчани (недалеко от с. Бельтинцы). Так называемый *gánčki májoš* поставили солдаты, вернувшиеся с фронта после Первой мировой войны (в 1919 г.), в благодарность Деве Марии за то, что остались живы и здоровы, с тех пор вот уже почти сто лет каждый год майское деревце ставится в память об этом событии.

В Малой Неделе (Прлекия) на день св. Флориана (*Florijanovo* – 4.05) парни обходили дворы, пели и собирали яйца, затем устраивали праздник, жарили яичницу и приглашали девушек. Этот обычай имел целью защитить дома от огня (св. Флориан почитается как защитник от огня и патрон пожарников).

Троица (словен. литер. *Binkošti*) в Прекмурье называется *Resáli*, к этому периоду было приурочено начало косьбы, украшали дом зеленью и цветами. В этот день первый раз выгоняли скотину на пастбище, в Бельтинцах рано утром, около четырех утра, разводили костер и варили на нем кашу, к костру собирались все жители, последнего, кто приходил, стегали бичом и называли *sópi lópi*. На св. Ивана (*Sveti Ivan, Ivanje* – 24.06) старались набрать семена папоротника и положить их в карман, считалось, что кто это делает, тот сможет понимать язык животных. На Успение (*Marijino vnebovzétje* – 15.08) освящали 15 видов трав, затем их хранили дома и использовали в медицинских и косметических целях.

Особые поверья и обряды были связаны с днем Всех святых и днем памяти умерших, которые назывались (*F*)*si svéjcovo* и *düšni dan* (1–2.11). В эти дни было принято ходить на кладбище, пекли специальные пироги с начинкой из репы (*repnjáče*) или пирог *zúnik*, пироги с тыквой (*rétaši*).

До недавних пор в Прекмурье и Порабье сохранялись архаические представления о том, что в это время мертвые навешают свои дома, поэтому для них оставляли пищу (пироги и винное сусло) на столе, чтобы они не были голодны. Звучал особый колокольный звон, говорили, что мертвые ночью собирались в костел на свою мессу, их процессию можно было увидеть — они шли без голов (Фельшёсельнёк). Считалось, что в эти дни все, находящиеся в отъезде, должны были вернуться в свои дома.

Декабрьские праздники составляли особый комплекс, который назывался *kolédi* (Мартьянцы), в него входили дни св. Барбары, св. Николая и св. Луции. Во все эти дни практиковались обходы дворов. На день св. Барбары (*Barbárijeho* — 4.12) с утра приходили дети, входили в дом и желали хозяевам: «*Bog vam daj télko pújsekof kolk na móji glávi láščičúf, Bog vam daj télko kúrčičof kolk na móji glávi láščičof!.. Bog vam daj télko séga, dúšnoga zvelčanja pa nájveč*» (Бог вам дай столько поросят, сколько на моей голове волос! Бог вам дай столько мер пшеницы, сколько на моей голове волос!.. Бог вам дай столько всего, а душевного спокойствия наиболее всего) (окрестности Лендавы). В некоторых селах колядовщики назывались *polážiči*, причем колядовать ходили только мужчины (или мальчики). Женщинам участвовать в обходах домов запрещалось, так как опасались, что иначе куры не будут нестись. По той же причине в эти праздники запрещалось шить («чтобы не зашить курам зад»). На св. Николая (*Miklávž* — 6.12) по домам ходили ряженные, одетые в св. Николая и его свиту (ангелов и чертей (*párkelji*)). Николай приносил детям подарки — орехи, конфеты.

На день св. Луции (*Lucija* — 14.12) существовал обычай делать стульчик из различных пород дерева — *lucijín stólec* (Словенске Горице, Фельшёсельнёк), однако об этом в настоящее время информанты практически не помнят. Стульчик изготавливался ежедневно шаг за шагом в течение всего периода от св. Луции до Рождества с тем, чтобы накануне Рождества он был готов, затем с ним шли к мессе. Верили, что если встать на стульчик, можно увидеть ведьм (*cómprnice*), которые в этот момент стояли спиной к алтарю. Затем нужно было бежать и как можно быстрее спрятаться под стрехой дома, иначе ведьмы могли наказать того, кто их распознал. Также на Луцию практиковались обходы домов, причем обходы совершала женщина, которая наряжалась в белое (в Штирии «Луция» имела также зубы из репы) и шла с тарелкой, на которой лежали вырезанные глаза (как правило, свиные или куриные), вилка и нож. Она заходила в те дома, где были дети, и пугала тем, что вырежет им глаза, если они не будут послушными и не будут молиться. В Горних Петровцах на день св. Луции утром выбрасывали на крыльцо несколько поленьев (однако информант не мог пояснить, для чего это практиковалось). На все три *kolédy* родители будили детей пораньше, всем в доме нужно было съесть хоть кусочек хлеба, чтобы не быть голодными, когда колядники придут в дом, также нужно было накормить скотину (Крижевцы в Прекмурье).

В ходе полевого исследования удалось собрать некоторые сведения о народной демонологии Прекмурья и Порабья. Были записаны поверья и мифологические рассказы о ведьмах (*cóprnica, cóprnca, cómprnica, čalarica*). Считалось, что ведьмы могли сглазить ребенка или скотину (*zacómprati, címprati, zvorčiti*); они обманывали молодых мужчин, угощая их якобы

пончиками, которые на самом деле оказывались конским навозом. Чтобы вылечить скотину от «уроков», подпаливали волосы и этим дымом окуривали, этот обычай сохраняется и в настоящее время (Горни Петровцы). Если сглазили свинью, нужно было окадить ее дымом до восхода солнца, и в этот день из того дома, где живет ведьма, придут трижды просить какую-либо вещь, если не дать эту вещь — «урок» больше не будет действовать. В Крижевцах в Прекмурье рассказывали, что избавиться от «уроков» можно, если принести во рту воду из трех источников и умыть больного этой водой. «Уроки» лечили с помощью углей, которые бросали в воду и смотрели, утонут они или будут держаться на поверхности воды.

Также в Прекмурье и Порабье был известен мифологический персонаж мора — *móra*, *skūšnjáva* (*šnjáva*), которая ночью наваливается на человека и не дает ему дышать (в настоящее время информанты связывают это состояние с нечистой совестью, которая не дает человеку уснуть и «душит» его). Были зафиксированы представления о том, что когда кто-либо умирает, проявляются различные «знаки» (*cáhen*, *znaménje*, *čúdež*) — падают предметы, раздаются странные звуки, останавливаются часы и пр. Достаточно широко распространены поверья, связанные с покойниками, в том числе с умершими до крещения детьми, которые не могут найти упокоения. В народной памяти еще сохраняются воспоминания о мифологических персонажах — «землемерах» (*mérare*, *méraše*, *džiléri*, *inžinéri*), которых можно было встретить на нивах в виде блуждающих огней<sup>21</sup>. Считалось, что эти существа произошли из душ умерших землемеров, если при жизни они мерили несправедливо, за что были прокляты и не могли найти упокоения после смерти [11. S. 58–71; 3. S. 149–151; 12. S. 285]. Покойники могли показываться без головы или со свечой вместо головы, что отразилось в их номинации — *svéčniki*, *brezglávjeki*<sup>22</sup>. (ср. то же у градищанских хорватов Австрии, Венгрии [10. С. 153–154]). Поверий о домовом зафиксировано не было, однако в Порабье встретилось несколько свидетельств, что при каждом доме жила своя змея (*fsaka iža je imela svojo kačo*). Эта змея была белого цвета, и ее нельзя было убивать. Что касается таких мифологических терминов, как *bósorka* и *šarkanj*, они известны прежде всего в Порабье, информанты воспринимают их как венгерские заимствования (они могут использоваться и как бранные слова). Также в Порабье была отмечена формула проклятия «*Pörun vdari*», «*pörun naj te vdari*» [13. S. 54–57].

Были записаны некоторые метеорологические приметы и поверья, например связанные с радугой (*péterlok*, *bóžja dóga*). При появлении на небе радуги, смотрели, какой цвет в ней преобладает: если много желтого, будет большой урожай пшеницы, если больше красного — будет много вина (Прлекия, Прекмурье). Встретилось также интересное выражение для определения таких атмосферных явлений, как дождь, при котором светит солнце, а также внезапно начавшийся снегопад: *vrag bébu čéjše* (черт бабу чешет)

<sup>21</sup> Данному мифологическому персонажу посвятил стихотворение словенский поэт А. Ашкерц (1865–1912) (*Mejnik*). Стихотворение входит в школьную программу по словенской литературе, поэтому часто бывает трудно с точностью определить, слышал ли информант об этом персонаже от своих предков, или знает о нем благодаря урокам литературы в школе.

<sup>22</sup> Согласно другой версии, *brezglávjeki* — это дети, умершие некрещеными.

(одно из объяснений глагола *čéjše* – ‘дерет перья’) (Порабье, Прекмурье).

В заключение приведем в качестве иллюстрации фрагменты бесед с информантами из Порабья на темы традиционной культуры. Тексты записаны в упрощенной фонетической транскрипции:

Mi smo čisti-i-i kâtoľičáni | i tam so ti kâtoľiské | e-e-e | svétki | pa toŭ smo rédnó nu držali | éšť'e toŭ *ugye* toŭ bilóŭ | éšť'e kâ po stárom | tísto éšť'e post | ví to rozméte? || Vúzen! | Vúzen! | *Húsvét!* | Vúzen! pa tústo | tústo so ták nu držali | bilí stéri so štirdešet gni mesóŭ ne jéli ... kâ so ták nu držali kâ Jézuš ja tú štirdešet lejt se je póstuŭ | lik je na kris bil | pribit | so ták nu držali | te je biŭ | ná | zdaj začnem kâk je bilóŭ | na kónci léjta | te je biŭ božič | *karácsony* | ták se j začnelo | je fse veséjlo bilóŭ | tou se je boŭg naróduŭ pa smo tústo po *izé* | po tústen je príšel fášenek smo právili | fášenek je toŭ bilóŭ | dá so se vaselíli lizgje pa so se ženili | toŭ je bilóŭ to ženítef! | | fášenek | do posta | pred vúzmi | câjt biŭ tústi | tústo ven kâ smo tu bli vélke | gostíľne | domá | dva gni so se | *izé* | jas san tú biŭ věčkrât družban! | To bi kâk právuŭ? || kadjé ste-e-e | *vólegény!* | Kâk ti povém? | Mladožéneec pa mladožénka! | Toŭ! [cmex] || *vólegény mennyasszony* | pa tú soŭ bilí stéri soŭ njih sprevájali | mládi tú | kâ soŭ túj télko stári bilí | tústi soŭ pa bli družban pa svábica | ti soŭ tíje | fejs djókali | spéjvali | pa so ti-i- | dóber e-e-e || *izé* | narédili tákšen | e-e-e | vaséli câjt tústoga | dá so méli kâk *lakodalom* kâk e-e-e-a | ná! | *Lakodalom* | kâk bi to právuŭ? | Kâk? | Gostúvanje ná! | Gostúvanje! | To je te câjt biŭ ... pozvačín je tú biŭ! Družban je hóduŭ okóli po vési | dáli so mu | tan gje se je žena | rodíla | domáčega | mésta | e-e gor so písali iméne | iméne ko so žláta bilí | *rokonok!* | Túste móreš pozváti | pa ti bilóŭ kâ soŭ dva gni hóduŭ | kâ si okóli zváŭ! | Veš kâ žmétnoŭ bilóŭ kâ so fsi djésti píti dáli | pa si mládi biŭ pa ti je že naslédnje žmétnoŭ bilóŭ! | Je biŭ ta klabük tákše dúge! ... tákše dúge pántlike gor | toŭ je bilóŭ | dá smo te | s snejóŭ | pa ti | svátbo pélali cérkvi | ti smo zatóŭ gor naróvnali | pá ti ták smo šli | veséjlo bloŭ | dósta smo spéjvali | djókali, plésali! | Dva gni! | Nadélo se j začno pret podnévom | svábici | ti te | tvójoj | stéro so | dáli dékli | pa tústo so péal | poj-j[bi] | maldožénci | pa ti maldožénce | so svábice pa družbanja péalali | ta | snéji | veš | ták to je bilóŭ ták fküper | ti tam so óbet méli že | te po tústen smo začneli se fküpráti pa te | je bilóŭ zdávanje cérkvi | no lik je | kâk držávno zdávanje | tústo je kâk so komunísti sčéli | tústo smo že sobóto | naredíli | tústo ékster je bloŭ | tústo nej bilóŭ píti | tam potpísati | vólko je bilóŭ ko je cerkvéno bilóŭ.

Перевод: Мы чистые католики, и там эти католические праздники мы всегда регулярно соблюдали, еще так *ugye*<sup>23</sup> было, еще как по-старому, это пост, вы-то понимаете? Пасха! Пасха! *Húsvét*<sup>24</sup>! Пасха! это мы соблюдали, были те, кто сорок дней мяса не ели ... они так делали, потому что Иисус тоже сорок лет постился, потому что он был на кресте, прибитый, так соблюдали, ну сейчас начну, как было, в конце года, было рождество, *karácsony*<sup>25</sup>, так начиналось, все было весело, бог родился, и мы *izé*<sup>26</sup>, после этого пришла масленица, мы говорили, масленица была, люди веселились и выходили замуж, женились! Масленица до поста, перед пасхой, было такое время, это я знаю, потому что были большие собрания, дома, два дня, *izé*, и я был много раз дружкой! Как бы это сказать?

<sup>23</sup>Правда же (венг.).

<sup>24</sup>Пасха (венг.).

<sup>25</sup>Рождество (венг.).

<sup>26</sup>Это самое (венг.).

когда вы, *vólegény*<sup>27</sup>, как тебе скажу? Молодожены! Это! [смех], *vólegény mennyasszony*<sup>28</sup>, и были те, кто их сопровождал, тоже молодые, которые были тоже такого возраста, они были дружба и дружка, они очень плакали, пели, и, *izé*, делали такой, веселое время, что была *lakodalom*<sup>29</sup>, как е-е-е, ну! *Lakodalom!* Как бы тебе сказал? Свадьба ну! Свадьба! Это было время ... позвачи́н<sup>30</sup> тоже был! Дружка ходил по деревне, ему дали, там, где родилась жена, ему написали имена, имена родственников, *rokonok*<sup>31</sup>! Тех ты должен пригласить, и было, что ты два дня ходил, когда приглашал! Знаешь, что тяжело было, что все дали есть и пить, а ты молодой, и потом было трудно! Была такая шапка высокая! ... такие длинные ленты наверху, это было, что мы с невестой свадьбу вели в церковь, и там мы шли, весело было! Много мы пели, плакали, танцевали! Два дня! В воскресенье начиналась в первой половине дня, подружки невесты, твоей, которую выдавали, эти вели, парни, эти молодоженов вели друзья и подружки жениха и невесты, вели к невесте, знаешь, так было вместе, там был уже обед, а после этого мы начинали собираться, было венчание в церкви, а государственная регистрация, как коммунисты, это мы уже в субботу делали, это было дополнительно, там расписаться, большое было, когда венчание в церкви.

Gorénji Seník in Štévánovce | тоу је словéнска-а | две највéкше вас | dóста смо мéли кá со úни óва гúчали па ми óва гúчали | ми шкéd'en zdáj ne ven ká *pajta magyarul* | tústo bilóу e-e | Štávanovci so d'ümle гúчали ми па шкéd'en | па то кéлко? | десéт киломéтроф éна дрúга | па ше тéлко ну блоу па веé тáкših реéи билóу ... [смех] нá видíš! | Тéлко же разлók билóу!

Перевод: Горни Сеник и Штевановцы, это две словенские самые большие деревни, было много такого, когда они так говорили, а мы так говорили, мы амбар, я не знаю как, *pajta magyarul*<sup>32</sup>, это было, в Штевановцах говорили *d'ümle*, а мы *škéd'en*, а сколько это? Десять километров от одной до другой деревни, и столько не было, много было такого ... [смех] ну видишь! Столько было различий! (Информант: ПП., муж., место записи: Сентготард, род. Фельшёсельнёк, 1946 г.р.)

Проведенная экспедиция показала, что в лексике прекмурских и порабских словенцев (в частности в лексике, относящейся к сфере традиционной культуры) присутствует большое число заимствований из венгерского и немецкого языков, что объясняется многовековыми контактами этих народов на данной территории. Большое влияние на сохранность обычаев и верований оказывает конфессиональная принадлежность жителей края. Традиционная культура Прекмурья и в особенности Порабья сохраняет архаические черты: например, в календаре присутствует множество обходов дворов, сопровождающихся приуроченными к ним обрядовыми действиями, сохраняются календарные запреты, сель-

<sup>27</sup>Жених (венг.).

<sup>28</sup>Жених, невеста (венг.).

<sup>29</sup>Свадьба (венг.).

<sup>30</sup>Свадебный чин, в обязанности которого входит приглашение гостей на свадьбу.

<sup>31</sup>Родственники (венг.).

<sup>32</sup>Амбар по-венгерски (венг.).



скохозйственная и животноводческая магия. В исследуемом регионе были зафиксированы архаические способы защиты от грозы и непогоды; архаическими являются и народно-демонологические представления, в частности, вера в то, что мертвые могут возвращаться с того света и навещать свои дома.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Пилипенко Г.П.* Венгры в словенском Прекмурье // Материалы 43 Международной филологической научной конференции 11–16 марта 2014 г. Уралистика. СПб., 2014.
2. *Pilipenko G.* Dvojezičnost v Prekmurju // Prekmurje – podoba panonske pokrajine. Ljubljana; Petanjci, 2014.
3. *Kozar Mukič M., Mukič D., Kropej Telban M.* Pripovedno izročilo Slovencev v Porabju. Pravlјice in povedke z zvočnih posnetkov Milka Matičetovega. Ljubljana, 2017.
4. *Munda Hirnök K.* Ime Slovencev na Madžarskem nekoč in danes // Etnologija Slovencev na Madžarskem. № 3. Budapest, 2001.
5. *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. T. 2 (Jesen-Zima). Ljubljana, 1989.
6. *Rešek D.* Šege in verovanja ob Muri in Rabi. Murska Sobota, 1983.
7. *Pšajd J.* Čez ta prag me bodo nesli, ko zatisnil bom oči. Smrtne šege in pogrebne prakse Pomurja in Porabja. Murska Sobota, 2017.
8. *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. T. 1 (Pomlad). Celje, 1965.
9. *Агапкина Т.А.* «Колодка» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
10. *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.
11. *Rešek D.* Brezглавјeki. Zgodbe iz Prekmurja. Ljubljana, 1995.
12. *Kropej M.* Od ajda do zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana; Dunaj, 2008.
13. *Pšajd J.* Še zdaj na te sveti den, moreš preklinjati? Psovke in kletvice iz Pomurja in Porabja. Murska Sobota, 2005.



## НАЗВАНИЯ «ЧАЙНОГО» РАСТЕНИЯ ШАЛФЕЙ (SALVIA) В БАЛКАНСКОМ ЛИНГВИСТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

© 2018 г. М.В. Домосилецкая

*Канд. филол. наук, старший научный сотрудник  
Институт лингвистических исследований РАН  
E-mail: marinaling@mail.ru*

В статье анализируются балканские наименования преимущественно шалфея аптечного (*Salvia officinalis*), а также иных близкородственных ему видов, проводится полный ономаσιологический анализ, в результате чего устанавливаются изомотивационные связи между балканскими языками (время цветения, целебность, душистость, сопоставление в названии с иными растениями, обладающими бальзамическим запахом и др). Рассматриваются все заимствования как результаты языковых контактов: латинизмы *salvia* и *\*medicaster* (здоровье и излечение) и грецизмы — *σράκα*, *καρυόφυλλον*, *λίβανος* и др. (аромат).

The article explores the Balkan names for garden sage (*Salvia officinalis*) and some other closely related species, suggests a complete onomasiological analysis and states that isomotivational ties between Balkan languages (blossoming period, salutariness, flavour, comparison of the name with other plants with balsamic scent and so on). Furthermore, it considers all loan-words as a result of language contacts: Latinisms *salvia* and *\*medicaster* (health and healing) and Hellenisms — *σράκα*, *καρυόφυλλον*, *λίβανος* and so on (scent).

*Ключевые слова:* балканские языки и диалекты, фитонимия, чай, шалфей, *Salvia officinalis*, этимология, заимствования, ономаσιология.

*Keywords:* Balkan languages and dialects, phytonyms, tea, *Salvia officinalis* (sage), etymology, loan-words, onomasiology.

DOI: 10.31857/S0869544X0000462-1

Условно названные «чайными» душистые растения, служащие в Юго-Восточной Европе для заваривания и настаивания в кипятке с целью потребления в качестве горячего напитка, все без исключения относятся к губоцветным. Это, прежде всего, разновидности шалфея (*Salvia*), железницы (*Sideritis*), душицы (*Origanum*) и тимьяна (*Thymus*). В настоящей статье будет дан фитонимический портрет только первого из перечисленных растений, служащих для приготовления травяных чаев.

Цель настоящего исследования — обнаружить факты взаимовлияния балканских языков в именовании этого утилитарно важного в быту жите-

лей Балкан растения – шалфея (*Salvia*), а также по возможности установить изомотивационные связи между исконными фитонимами, обозначающими данное растение.

Шалфей лекарственный (аптечный) *Salvia officinalis* – многолетнее травянистое или полукустарниковое растение, исконное для Юго-Восточной Европы и Италии и широко распространенное в Средиземноморье. К концу первого года жизни оно образует мощный кустик, зимой в верхней части отмирающий, беловато-шерстистый от длинных волнистых волосков. Цветет мелкими фиолетовыми венчиками, имеет сильный терпкий аромат.

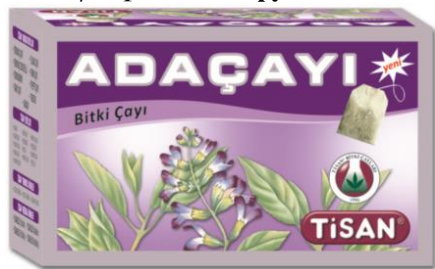
Название *шалфея* лекарственного или аптечного (*Salvia officinalis*) говорит само за себя (< лат. *salveo*, *-ēre* «быть здоровым», *salvus* «невредимый, целый», *salvo*, *-āre* «спасать, избавлять» и др.). Шалфей издавна известен как противовоспалительное, противомикробное, вяжущее, дезинфицирующее, кровоостанавливающее, смягчительное, успокоительное средство. Оно издревле активно использовалось в медицинской практике многих народов. К примеру, в албанской традиции широко применялось для заживления воспалений, порезов и ран. Экрем Чабей приводил народное албанское (гегское) выражение даже с глагольной формой от *shërbelë* «шалфей» – *me e shërbelue varrën* букв. «(её) “шалфеить” рану» [1. F. 49–50]. К примеру, в традиционном быту румын отвар шалфея – обычное средство при болях в горле, при зубной боли, сильном кашле. Измельченные листья его настаивали в масле для изготовления мазей от нарывов и гнойников. В шалфейных ванночках купали детей и парили ноги при ревматизме. На севере Молдовы чай из листьев шалфея считался средством для улучшения зрения и слуха, а отвар стеблей – для стимуляции сердечной деятельности. Шалфей использовался и как атрибут заговоров от боли и в любовной магии [2. P. 207].

На Балканском полуострове из шалфея лекарственного издавна получают эфирное масло. Особенности применения растения на Балканах также в том, что его достаточно широко используют в кулинарии как приправу, в особенности при изготовлении сыров. В ареале Средиземноморья горячий настой из этого растения известен и как просто напиток, снимающий усталость, придающий бодрость; особенно популярен он у турок. Шалфей часто заваривают без использования чайников, прямо в характерных грушевидных «восточных» стаканах-«армудах». Веточку отделяют от засушенного букетика и кладут в чашку, затем заливают ее небольшим количеством кипятка. Потом его сливают, чтобы смыть пыльцу (мелкоопушенные листья шалфея легко улавливают пыль и трудно очищаются), и заливают новым, настаивают веточку еще 3–7 мин. Иногда шалфей, как и обычный чай, заваривают в двухъярусном чайнике «чайданлык» (*çaydanlık*), где он, по сути, первоначально запаривается в маленьком верхнем чайнике.

Все именованя шалфея аптечного на Балканах можно условно классифицировать по следующим его внешним признакам и ассоциативным когнитивным связям, возникавшим в процессе номинации.

I. Смешение с другими растениями, перенос названия с других растений.

1. Смешение/перенос по функции.



1.1. Называние по функции **использования в качестве чайного напитка**. Здесь главным определяющим понятием выступает «чай». См. тур. *ada çayı* [3. С. 6]. Как видно из фотографий, где представлены два вида пакетированного *bitki çayı* («растительного чая»), на левой коробке под именем *adaçayı* изображена *Salvia officinalis*, а на правой – *Sideritis* (железница), пожалуй, самое распространенное «чайное» растение Балкан (тур. *adaçayı*, *daçayı*). В повседневном сознании турок, любителей чая из железницы и шалфея, происходит смешение этих сходных по вкусу травяных напитков. Видимо, поэтому зачастую оба растения, шалфей и железница, воспринимаются лишь функционально – как высушенное сырье для приготовления вкусного и пахучего настоя, тем самым их внешние признаки нивелируются и вполне мотивированное название *Sideritis*'а *adaçayı* («островной чай, чай с островов»<sup>1</sup>) переносится на шалфей аптечный.

Сюда же можно отнести болг. *градински чай* букв. «садовый чай», диал. *чай*, *чайче* (с коннотацией уменьшительности), *ада-чай* [4. С. 211], диал. *чай-оту* [5. Р. 278] – прямые заимствования из тур. *adaçayı*, *daçayı* «железница *Sideritis*», букв. «островной чай» и тур. *çayı otu* «железница *Sideritis*» букв. «чай-трава, травяной чай» (*ot(u)* «трава»). Предположительно, в целом восприятие шалфея прежде всего как сырья для чайного напитка в болг. диалектах определяется турецким влиянием.

1.2. Смешение/перенос по **воздействию** на человеческий организм (абортивное действие).

Алб. диал. *gombël*, *gombla* [6. F. 315]. Экрем Чабей, ссылаясь на Фридриха Маркграфа<sup>2</sup> и Густава Вайганда<sup>3</sup>, атрибутирует слово как диалектизм Центральной Албании и возводит к болг. *\*gobelъ* < *goba* «гриб, спорынья, плесень» [7. F. 274], ср. болг. диал. *габлоса се* «зарастать, покрываться грибами» (обл. Кюстендил на юго-западе Болгарии) [8. С. 298]. Очень сильными абортивными растениями считаются те, которые содержат алкалоиды, и в первую очередь – спорынья (маточные рожки, *Claviceps*). У многих народов спорынья применялась как абортивное растительное средство на позднем

<sup>1</sup> Чай из железницы очень популярен на средиземноморском побережье Турции, куда завозится с Кипра, греческих и турецких островов, что подтверждается и самим его турецким фитонимом (< *ada* «остров»).

<sup>2</sup> Фридрих Маркграф (1897–1987) – немецкий геоботаник, внесший большой вклад в описание и анализ флоры Албании.

<sup>3</sup> Густав Вайганд (1860–1930) – немецкий балканист и романист.

сроке беременности и во время родов для усиления сократительной способности матки. Abortивными действием обладают и травы, в состав которых входят сильные эфирные масла, обладающие токсическим действием и подавляющие центральную нервную систему. К ним относятся в первую очередь: *шалфей*, пижма, багульник, мускатный орех и др. Неудивительно, что слав. корень для обозначения, в частности, спорыньи мог быть перенесен албанцами на сходное по воздействию на человека растение – шалфей.

Болг. диал. *рожково биле*, *ружково биле*, *ружковото* [4. С. 211], *ружковица* [4. С. 270]. Ср. литер. *рог* > *рожков* (*рожков* «*Ceratonia siliqua* рожковое дерево»<sup>4</sup>), а также *мораво рогче* букв. «фиолетовый рожок» «спорынья, маточные рожки, *Claviceps*»). Хотя диалектных болгарских фитонимов типа *рожково биле*, *ружково биле* для называния спорыньи пока не обнаружено, складывается впечатление, что в болг. названии, как и в алб. диал. *gombël*, *gombla*, скрыто функциональное сопоставление с паразитическим грибом спорынья. Но в отличие от албанского, где в основе лежит древнее славянское заимствование, отражающее саму суть («гриб»), мотивирующим признаком для болгарского именованья служит понятие «рог», т.е. метафорическое сравнение по форме – паразитарные грибы *Claviceps*, поселяющиеся на злаковых, имеют форму темно-фиолетовых *рожков*.

По всей видимости, в обоих случаях – и в албанских, и болгарских говорах – имело место смешение/сближение именованья двух abortивных растительных средств – спорыньи (более сильного) и шалфея (более слабого).

По слабому abortивному действию также возможно сравнение шалфея с пижмой бальзамической (см. ниже серб./хорв. диал. *калавер*, *калопер*, *калупер*, *црни калопер* и алб. *kalifere*), что также могло выразиться в переносе именованья.

## 2. Смешение/перенос по внешнему виду

**Сероватая, светлая** опушенность стебля и листьев, перенос-уподобление другим губоцветным, также обладающим эти признаком.

Алб. диал. *bezga e butë* букв. «мягкая *bezga*», *delenica* [6. F. 315] < *\*belckë* < слав. (серб.) *белица* [10. F. 207]. Эти два фитонима, а также другие северногегские образования от слав. корня *бел-* «белый»: *belinë*, *belishë*, *bexgë*, *beckë* – используются, по наблюдениям Э. Чабея, прежде всего для именованья зопника кустарникового *Phlomis fruticosa* («иерусалимский шалфей») [10. F. 207]. Последнее растение имеет во взрослом состоянии ярко-желтые (а не лилово-синие, как у *Salvia officinalis*) соцветия, но очень *светлые, сероватые* опушенные стебель и листья, поэтому неудивительно его соотнесение с белым цветом. Поскольку в народном сознании северных албанцев-гегов шалфей и зопник кажутся в чем-то схожими, славянский корень *бел-* оказался «привязанным» у них и к шалфею аптечному, который цветет преимущественно синева-фиолетовым цветом. Розоватые и беловатые соцветия у него встречаются крайне редко.

Алб. диал. *sarushë* [6. F. 297; 11. F. 262]. Вообще, *sarushë* обозначает в албанском: 1) различные виды растения норичник *Scrophularia* – род

<sup>4</sup> Об именовании рожкового дерева на Балканах см. [9].

многолетних трав с *очень отталкивающим* запахом) и 2) буквицу лекарственную *Betonica vulgaris* = *Stachys officinalis* [6. F. 297] – губоцветное многолетнее растение, похожее своими небольшими цветочками на шалфей; с лечебной целью употребляется высушенная трава буквицы, которая обладает *противным*, как бы прогорклым запахом и горьким, слегка «царапающим» вкусом. Соблазнительно было бы предположить, что *sarushë* воспринимается в сознании носителей албанской речи как растение с очень *неприятным* запахом и поэтому может быть образованием от болг. корня *сяра* «сера». Однако, в отличие от вышеназванных растений, шалфей имеет *приятный* бальзамический аромат, и диалектное именование его как *sarushë* восходит скорее всего к болг. корню *сяр* «серый, белесый, дымчатый». Даже, вероятно, может быть непосредственным заимствованием из старого болг. *серуша* (*сѣруша*), обозначавшего некое неопознанное растение [12. С. 726]. Ср. также серб. диал. *сируша* как родовое собирательное именование всех видов шалфея [13. С. 415].

### 3. Смешение/перенос по запаху

Болг. диал. *какула*, *какуле* [4. С. 211, 270]. Подразумевается сопоставление с сильно пахнувшей привозной восточной приправой – кардамоном, растением рода имбирных *Elettaria cardamomum*: болг. литер. *какула* < тур. *kakula*, *kakule* «кардамон»<sup>5</sup> < араб. *qāqullā* [15. С. 153]. В кулинарии и парфюмерии используются высушенные плоды растения – коробочки, обладающие сильным, с камфарными тонами, ароматом.

Болг. диал. *божо дърво* [4. С. 211]. Ср. болг. диал. *божо дърво* «камфарная полынь *Artemisia camphorata*», «туя западная *Thuja occidentalis*, туя восточная, плоскоцветочник *Thuja orientalis*», а также *божо дръвце* «полынь лечебная, или полынь лимонная *Artemisia abrotanum*» (Габровская область, Севлиево) [8. С. 458–459] – все эти растения содержат эфирные масла и обладают сильным камфарным свежим ароматом.

Серб./хорв. диал. *pelin* (Далмация, побережье в р-не Дубровника, крайний юг Хорватии на границе с Черногорией, остров Млет), *pelim* (Босния и Герцеговина) [16. С. 944], диал. *питоми пелин* букв. «домашняя полынь», *црногорски пелен* [13. С. 416]; ср. литер. исконное славянское *pelim*, *pelin* «полынь» [17. S. 633–634] – аналогичное болг. диал. *божо дърво* «шалфей аптечный» – соотношение с сильным горьковатым ароматом полыни.

Серб./хорв. диал. *калавер*, *калопер*, *калупер*, *црни калопер* [13. С. 415–416] и алб. *kalifere* [6. F. 140; 11. F. 254]. Ср. серб./хорв. *kaloper*, макед. *калофер*, *калуфер*, болг. *калофер*, *калоферче*, *калоферска трева*, диал. *каловер*, рум. *calotfir*, *calapăr*<sup>6</sup> – все в значении «пижма бальзамическая *Tanacetum balsamita*», сюда же (?) алб. *karajpel* «пижма *Tanacetum*» как родовое обозначение. Пижма бальзамическая – это с древних времен популярное в Западной, Южной и Юго-Восточной Европе, Малой и Средней Азии пряно-ароматическое, лекарственное и огородное растение (*Menta graeca*, *Menta romana*) с серовато-

<sup>5</sup> Из тур. и серб. *какула* и нгр. *какоулѣс* «кардамон», рум. уст., редк. *saculi* «семена кардамона» [14. С. 198].

<sup>6</sup> А также рус. *калуфер*, *колуфер*, *канупер*, *кануфер* и под., *рябинчик*, *шпанская ромашка*, *девятильник благовонный*, *сарацинская мята* [18. С. 348].

зелеными опушенными и бархатистыми листьями, в частности, *этим* напоминающими шалфей. Но главный признак, по которому осуществляется уподобление этих двух трав, – аромат: все наземные части пижмы бальзамической, наполненные эфирными маслами, источают сильный эфирно-смолистый и слегка мятный запах<sup>7</sup>. Интересно заметить, что как и шалфей аптечный, пижма бальзамическая применяется в народной медицине как ослабляющее колики и спазмы, глистогонное и вызывающее менструацию средство [18. С. 348].

Вероятно, правильным будет возвести в конечном итоге и серб./хорв. *калопер* и алб. *kalifere* в значении шалфей аптечный *Salvia officinalis* (а также всех вышеуказанных балканских именовании пижмы бальзамической *Tanacetum balsamita*) к распространенному в регионе грецизму *καρόφυλλον, καρποφύλλι* «гвоздика *Dianthus*»<sup>8</sup> (см. серб., макед. *каранфил*, болг. *карамфил*, арум. *caranfil(ă), caranfir, caranfiră*, рум. *garoafă*, алб. *karafil, karajfil, kajrafil*) как напрямую, так и через посредничество других языков, см. тур. *karanfil* (анатол. диал. *garafil, gerenfil*), итал. *garofano* [15. С. 174; 17. S. 22; 20. С. 131; 21. F. 47; 22. S. 174]. Здесь мы имеем дело с тремя видами рефлекса исходного греческого слова: 1) *καρόφυλλον* > \**karanfil*, 2) *καρόφυλλον* > *γαρίφαλο, γαρούφαλλο* > \**garof-*, 3) *καρόφυλλον* > ? > \**kaloper*.

## II. Называние по **лечебным** свойствам растения

### 1. **Общее** указание на целебность растения

Болг. *лекарски бъзовлек*, букв. «лечебный шалфей луговой» [4. С. 211]. Указание на лечебные свойства растения заключено только в прозрачном эпитете *лекарски*. Само же существительное *бъзовлек (бъзовляк)* обычно обозначает в болг. диалектах шалфей луговой *Salvia pratensis*, внешне схожий с шалфеем аптечным (но не обладающий таким лечебным спектром), но главным образом – черную бузину *Sambucus nigra* < болг. *бъз* ‘бузина’ < слав. корень, родственной лат. *fāgus*, нем. *Buche* ‘бух’ (др.) [8. С. 97]. Внешняя связь-ассоциация между черной бузиной и шалфеем может базироваться на сильном, у черной бузины еще и неприятном, запахе, источаемом растением (см. ниже III. «Называние по признаку “сильный аромат”»). Сюда же можно отнести и серб./хорв. *љековита славуља*, букв. «лечебная славуља» [13. С. 415–416] (о происхождении *славуља* см. ниже).

2. Указание на **конкретные** заболевания, которые можно излечить шалфеем аптечным

#### 2.1. **Успокоительное**

---

<sup>7</sup> Как доказательство сближения этих двух растений см. одно из старых хорват. названий пижмы бальзамической – *rimska žalfija* букв. «римский шалфей» [19. S. 501].

<sup>8</sup> Гвоздика *Dianthus* привлекательна не только своим цветением, но и сильным пряным несладким ароматом, который несколько веков назад стал ассоциироваться в Европе с запахом привозной с востока пряности сизигиум ароматный *Syzygium aromaticum*. Она представляет собой высушенные нераскрывшиеся цветочные бутоны тропического дерева семейства миртовых, содержащие большое количество эфирного масла и издающие сильный специфический горьковатый аромат. Название цветка *Dianthus* перешло во многих языках на название пряности. См. название пряности гвоздика, в частности: нгр. *γαρίφαλο, γαρούφαλλο*, серб./хорват. *karanfilići*, болг. *карамфил*, макед. *каранфилче*, арум. *garafilă, garoafă, carafilă*, тур. *karanfil*.

Алб. диал. *gjumënes* [6. F. 15; 11. F. 254] < искон. алб. (и.-е. происхождения) *gjumë* «сон» [7. F. 339; 23. S. 138]. Настоящий лист шалфея издавна используется как седативное средство и способствует избавлению от бессонницы.

## 2.2. От кожных заболеваний

Болг. диал. *лефешка* [4. С. 211], предположительно, из диал. (Странджа) *лефе* «мазь из воска и оливкового масла, которой смазывают руки от трещин» (т.е. растение служило лечебной составляющей для заживляющей мази) < нгр. *ἄλοιφή* «мазь, смазка» [24. С. 377].

Серб./хорв. диал. *красатица*, *krastatica* (Далмация) [16. S. 944; 13. С. 416] < *krasta* «короста, струпья» < праслав. *\*korsta* [17. S. 181]. Теплый отвар листьев шалфея лекарственного применялся не только при лечении гнойных струпуев при чесотке, но и любых дерматитов – острых воспалительных поражений кожи, а также в ветеринарной фитотерапии (лечение чесотки, лишая и проч. у лошадей).

Серб./хорв. диал. *перушина* [13. С. 415–416] так же, как и *красатица*, скорее всего, связано с использованием *Salvia officinalis* для лечения кожных заболеваний. Ср. серб. *перут* «перхоть», *перушати се* «шелушиться (о коже)» < несохранившийся в серб. и хорв. праслав. глагол, отраженный в польск. *przeć*, украин. *впріти* и рус. *преть* [17. S. 644].

## 2.3. Противопростудное

Болг. уст. *нозлу-оту* [4. С. 211; 5. P. 200] < тур. *nezle* «насморк» + *ot(u)* «травя», т.е. шалфей лекарственный применяется в качестве средства для лечения простуды, в частности для снятия воспаления слизистой носа.

## 2.4. Противокашлевое, отхаркивающее

Болг. диал. *зелен джегер* букв. «зеленое легкое», *тазе джигер* букв. «свежее легкое» [4. С. 211], где *джигер* «легкое» < тур. *ciğer* «легкое; печень; ливер, потроха» [8. С. 362] + тур. *taze* «свежий». Шалфей способствует лечению заболеваний легких. Его непосредственная функция – облегчение кашля при бронхите, пневмонии и даже туберкулезе. Серб./хорв. диал. *бели џигер* букв. «белый џигер», т.е. «белое легкое» [13. С. 415–416] (ср. выше болг. *зелен джегер*, *тазе джигер*).

## 2.5. Противоревматическое

Серб./хорв. диал. *вртни џајбел* [13. С. 415–416] < *вртња* «ревматизм» (искон. слав. *вртети*) + *џајбел* «шалфей» < лат. *\*salviella* < *salvia*, т.е. растение, излечивающее от ревматизма.

О названии по **абортивному** воздействию см. выше 1.2., где описаны смешение/перенос названия с одного растения на другое по влиянию на человеческий организм.

## III. Называние по признаку «сильный аромат»

Сильный аромат шалфея аптечного обусловлен наличием в нем эфирных масел и зачастую сравнивается и соотносится в сознании носителей различных языков с запахами растений или древесных смол, обладающих сильным, но мягким бальзамическим или камфарным ароматом.

Болг. диал. *теменче* < *темян* «ладан, ароматическая смола можжевельника ладанного, благовоние» [25. S. 146–147], ср. болг. фитоним еще одного «чайного» растения *тѣмнянче* «железница *Sideritis*». Болг. диал. *ли-*



ванче [4. С. 211], ср. литер. устар. *ливанта* «лаванда» < *ливан* «ладан, фи-миам» (Габрово, Кръстополе, Ксантийско) < нгр. *λίβανος* «ладанник *Cistus*; ладан, фимиам»<sup>9</sup>. Отсюда, помимо *ливанче* «шалфей лекарственный *Salvia officinalis*», также *ливанче* как обозначение розмарина лекарственного *Rosmarinus officinalis* и других пахучих растений с бальзамическим ароматом > *ливанов* «розмариновый». Болг. диал. *каделка*, *куделка*<sup>10</sup> [4. С. 211] < *кадя* «окуривать благовонным дымом, кадить» [15. С. 134].

Серб./хорв. литер. *kadulja* (*кадуља*) [16. S. 944; 13. С. 415], а также диал. *kaduja* (Дубровник, остров Брач), *kadulja pitoma* (остров Хвар), *pitoma kadulja* (остров Вис) букв. «домашний шалфей», *kadulja prosta* букв. «шалфей обыкновенный» [16. S. 944], диал. *кадиља*, *кадуја*, *кадуна*, *крижена кадуља* букв. «крестовидная кадуља» букв. «лечебный шалфей», *права кадуља* букв. «шалфей настоящий» [13. С. 415–416] < праслав. *kaditi* «кадить, распространять дымом запах курящихся ароматических веществ» [17. S. 13; 22. S. 222]. См. выше болг. диал. *каделка*, *куделка*.

Нгр. *φασκόμηλια*, *φασκόμηλο[ν]*, *ἀλλιφασκία*, *ἐλλελίσφακος* [27. С. 787], а также (*α*)*σφάκα* [28. С. 735] < др.-греч. *σφάκος* «шалфей» [29. С. 353]. С точки зрения происхождения см.: *φασκόμηλο[ν]* < др.-греч. *σφάκος* «шалфей» + *μηλέα* «яблоня» [29. С. 397]; *ἀλλιφασκία* – результат гаплогонии среднегреч. *λελίσφακος* < др.греч. *ἐλλελίσφακος* [29. С. 13]. Указывая на неясность происхождения др.-греч. *σφάκος* «шалфей» [30. Р. 1074], Пьер Шантрэн все же полагает, что фитоним соотносится с корнем *φασκ*<sup>11</sup>, обнаруживаемым, по его мнению, в *φάσκον* (*φάσκος*, *σκαφίς*, *σφακός*) «лишайник» [30. Р. 1181]. Лишайники, обладающие эфирной составляющей, с древности применялись в качестве сырья для получения благовоний – растолченные в порошок, они использовались как ароматные пудры, позднее на основе их стали готовить ароматические начала в виде экстрактов. Речь идет об: эвернии сливовой *Evernia prunastri* («дубовый мох, mousse de chène»), псевдеверии зернистой *Pseudevernia furfuracea*, лобарии лёгочной *Lobaria pulmonaria* и некоторых видах рода *Ramalina*. П. Шантрэн считает неслучайным совпадение внешнего облика обозначений для шалфея и лишайника типа «дубовый мох» – оба вида растений служат человеку как ароматическая составляющая повседневной жизни.

#### IV. Время цветения (июнь-июль, день святого Иоанна)

Вообще время бурного цветения шалфея аптечного – июнь-июль. Летний языческий праздник солнцеворота (24 июня), когда по древнейшей традиции многих народов собирались целебные растения (одним из которых и является *Salvia officinalis*), оказался приурочен в христианстве к церковному празднику Рождества Иоанна Крестителя: греч. *τοῦ ἁγίου Ἰωάννου* («святой Иоанн»), серб. и

<sup>9</sup> *λίβάνι(ον)* (арабского происхождения) > рум. *livan* «дерево, из которого получают ладан», серб. и хорв. *ливан* «ладан», алб. *livan*, арум. *livan* «лавровое дерево, черешня» [17. S. 311; 24. С. 390; 26. Р. 745].

<sup>10</sup> Ср. рус. *кадило* – многолетнее травянистое растений семейства губоцветные (*Melittis*).

<sup>11</sup> Отметим еще одно древнегреческое именование шалфея – *ὄρμινον* «возбуждающий, стимулирующий» < *ὄρμη* «натиск, напор, порыв; нападение; побуждение; стремление, желание, страсть». Растение воспринималось древними как вызывающее любовь и влечение, афродизиак [31. S. 93]. Данный фитоним не нашел продолжения в новогреческом.

хорв. *Св. Јован*, вост.-серб. *Јован Биљобер* («Иван Собиратель трав»), *Јован Метлар*, болг. *Еньов ден*, *Иван Биљобер*, рум. *Sânziene* («святой Иоанн»)¹². См.: алб. *lulëshëngjini* букв. «цветок святого Иоанна» [32. P. 86]; серб./хорв. диал. *trava sv. Ivana, ivanjsko svijéće* [32. F. 187]; макед. *јановденче* [13. С. 698]; рум. *iarbă Sf. Ion* букв. «трава святого Иоанна» [32. F. 187; 33. F. 154] (*iarbă* < лат. *herba* «трава, зелень»). В указанных источниках данные фитонимы приведены как родовые названия шалфея вообще. Джеват Лоши обозначает алб. *lulja e Shëngjinit* «цветок святого Иоанна» только как шалфей мускатный *Salvia sclarea*, шалфей мускусный *S. moschata* и шалфей зеленый *S. viridis* [6. F. 573] — внешне сходные с *Salvia officinalis* растения, обладающие, однако, другой окраской цветков и иным, не мягким бальзамическим, а более резким мускусным запахом.

V. В основу ряда именовании шалфея, как и железницы, на Балканах положены **воображаемые** или пока для нас **неясные признаки** этого растения. Это исключительно албанские фитонимы. Алб. диал. *gjurmash* [6. F. 315] < искон. (и.-е.) *gjurmë* «след» [7. F. 339; 23. S. 138–139] и алб. диал. *syska* [6. F. 315] < *syskë* «животное, домашний скот с выделяющейся (темной) шерстью вокруг глаз» < искон. (и.-е.) *su* «глаз» [1. F. 31–32; 23. S. 406]. При ясности этимологии мотивировка остается затемненной.

## VI. Заимствования

1. Частотностью своего проявления в балканских языках выделяются, прежде всего, **латинизмы**, легшие в основу большого количества именовании шалфея аптечного — *salvia* и *\*medicaster*. Оба латинских корня содержат явное указание на большую практическую пользу данного растения, издавна использовавшегося в народной медицине.

1.1. *salvia* «шалфей» (ср. *salveo*, *-ēre* «быть здоровым», *salvus* [34. P. 205]. Алб. *sherebelë, sherbelë, sherbelë mjeksore* букв. «шалфей лекарственный», диал. *surbelë, serbelë, shelbelë, shurbelë* (Эльбасан), *shërbelë, sterbelë, stebelë*, вероятно, также *selivaca* [11. F. 254; 6. F. 315, 573; 35. F. 287]. Эти албанские формы восходят к *\*salviella* < *salvia*. Редкие албанские формы типа *salbia, shabia* [6. F. 315] могли произойти непосредственно из лат. *salvia* [1. F. 49–50]. Макед. *жалфија* [36. С. 901]. Болг. диал. *жълфия, салвей, шалфей, шалвей, шалвея* [4. 211, 270], а также совр. книжн. *салвия*. Серб./хорв. *žalfija (жалфија), žalvija (жалвија)* [13. С. 415–416; 22. S. 221]; диал. *вртни жажбел, жавбеј, жажбел, жажбл, жалфа, шалвија*, диал. *славља, славуља*, [13. С. 415–416], *slaulja* (Истрия), *slavija* (остров Паг и центральная Далмация) [16. S. 944], *љековита славуља* «шалфей лекарственный» [13. С. 416]. Последние четыре формы из лат. *salvia* + формант *-ulja* (как в *kadulja* — см. выше) [22. S. 221]. Тур. *şabla* «шалфей *Salvia*; зопник *Phlomis*; мать-и-мачеха обыкновенная *Tussilago farfara*» [37]¹³. Об этимологии см. подробнее: [23. S. 411; 38. P. 61; 39. P. 186].

¹² В Румынии существует точка зрения о связи фестонима *Sânzienele* (имеющего форму множественного числа) не столько со *Святым Иоанном*, сколько с древним романским культом богини *Дианы (Sanctae Dianae)*.

¹³ Отсюда, из тур. *şabla*, болг. устар. *шабла* «пикульник ладанниковый *Galeopsis ladanum*» [5. P. 289].

Естественно, не заимствованием, а древним генетически прямым продолжателем лат. *salvia* выступают румынские формы ряда: *jaleș de grădină* букв. «садовый шалфей» [34. P. 205–206], литер. *jaleș*, *jale*, диал. *jaie*, *jai* (Сату-Маре, северо-запад Трансильвании), *jale de grădină*, *jaleș bun* «хороший шалфей», *jalie*, *jălnică* (Олтения), *jele*, *jeleș*, *joaie*, *șalet* [33. 54]. При этом не исключено, что на возникновение форм с финальным *-eș* имело влияние венг. *szályas* как обозначение жидкой лекарственной формы шалфея [40. 42]. Румынские образования: *salbie*, *salvie*, *salvie de grădină* «садовая сальвия» + диал. (преимущественно трансильванские): *cilvie*, *sălvie*, *sălvie de grădină*, *selghie*, *selvie*, *silvie*, *șalvie*, *șalie*, *șalvir*, *șălvie*, *șelvie*, *șerlai* [33. 54] — являются «культурным» заимствованием < нем. *Salbei* < лат. *Salvia* [39. P. 185].

1.2. **\*medicaster** < *medicus*, *-ī* «лекарь, хирург», *medicus*, *a*, *um* «врачебный, целебный, исцеляющий», *medicātus*, *a*, *um* «целебный, лечебный» + *-aster* — суффикс, обозначающий неполное уподобление, с пейоративной окраской «вроде бы», «наподобие» (ср. итал. *medicastro* «якобы врач, псевдолекарь», франц. *médicastre* «невежественный врач, коновал, шарлатан»). Это алб. названия шалфея *mëgashtër*, *mugashtër* [6. F. 315; 23. 58]. Для обозначения шалфеев, в отличие от албанского, романские языки сохранили рефлекс только лат. *salvia*, а **\*medicaster** — нет [1. F. 49–50; 39. P. 183]. Албанский — единственный язык в обширном регионе Юго-Восточной Европы, сохранивший в качестве реликтов оба латинских корня — *salvia* и **\*medicaster**.

2. **Грецизмы**, занимающие значительное место в фитонимии Балкан, в данном случае восходят к четырем исходным лексемам: *καρόφυλλον* (серб./хорв. диал. *голопер*, *калавер*, *калопер*, *калупер*, *црни калонер*, см. выше I.3.), *λίβανος* (болг. диал. *ливанче*, см. выше III.), *ἄλλοιφή* (болг. диал. *лефешка*, см. выше II.2.2.) и *σφάκα*: алб. диал. *sfaka*, *andisfaka*, *lule andisfakë* букв. «цветок *andisfakë*», *hamosfaka* [6. F. 315; 11. F. 254] < греч. *αντή-*, *χαμο*<sup>14</sup> + *σφάκα* «шалфей; зопник кустарниковый *Phlomis fruticosa*»; арум. *rusfăcheauă* [41. F. 588; 42. P. 883]; болг. *рофакя* [4. С. 270] < греч. *ἄλλοισκιά* «шалфей аптечный». Также вероятна связь с греч. *ροφήμα* «похлебка», *ροφῶ* «глотать; всасывать, впитывать; хлебать».

3. **Славизмы**, заимствования для обозначения шалфея аптечного, встречаются лишь в албанском. Помимо указанных выше алб. диал. *sarushë*, *bezga e butë*, *delenica* (см. I.2.) и *gombël*, *gombla* (см. I.1.2.), к ним относятся алб. диал. (южнотоск.) *bedunica*, *dunica e malit*, букв. «*dunica* горы» [6. F. 315], *dunicë* (горная краина Люнджерия) [43. F. 358]. *Salvia officinalis* — прекрасный медонос, и данные албанские фитонимы являются заимствованиями от прозрачных макед. фитонимов *медуница*, *медуника* [43. F. 358; 44. S. 71]. Шалфейный мед темно-золотистого цвета, с приятным запахом. Кроме сладкого пахучего нектара шалфей выделяет клей, который также собирают пчелы. Если считать, что албанцы при заимствовании не воспринимали внутренней формы слав. *медуница*, то шалфей как медонос никак не отражен в народной балканской номенклатуре.

<sup>14</sup> Где корень *χαμο-* служит для фиксации понятия «низкий», ср. *χαμόδενδρον* «куст, кустарник».

4. **Турцизмы** – заимствования для обозначения шалфея аптечного обнаружены почти исключительно в болгарском. Все они были рассмотрены выше: болг. *какула*, *какуле* (см. I.3.), уст. *нозлу-оту* (см. II.2.3.), диал. *зелен джегер*, *тазе джигер* (см. II.2.4.), *ада-чай*, диал. *чай-оту* (см. I.1.1.). Единственный турцизм зафиксирован в серб. – диал. *бели џигер* (см. II.2.4.).

5. Небольшая часть обследованного лексического материала пока не поддалась этимологизации. Это алб. *micël e egër* букв. «дикая *micël*» [6. F. 315; 11. F. 254] и серб./хорв. *kus* (Истрия), *kuš* (Истрия, Сень на Адриатическом побережье, острова Црес, Крк и Лошинь на севере Хорватии), *kuš divji* букв. «*kuš* дикий» (Истрия) [16. S. 944]. Приведенные Надой Вайс различные этимологии остаются сомнительными: заимствование из визант. греческого *μερδοκούς*, *μερδηκούη* (< араб.) как обозначение некоего вида майорана; связь с глаголом *mrdati* «двигаться, шевелиться, елозить»; соотнесение с диалектным названием шалфея клейкого, или шалфея железистого *Salvia glutinosa*, разительно *отличного* от шалфея аптечного [22. S. 222].

Итак, в сфере именования шалфея лекарственного изомотивационных параллелей между балканскими языками в целом выявлено достаточно много.

Прежде всего важно отметить, что восприятие растения как «чайного» и отражение этой функции в соответствующих фитонимах (с компонентом «чай») характерно только для турецкого и болгарского – в последнем явно под активным культурным и языковым воздействием турок.

Бросается в глаза, что *целebность* растения чаще выделяется в сознании *южнославянских* народов и фиксируется в их диалектах. Это общая демонстрация *целebности* шалфея, а также заключенная в его балканских названиях мотивировка, связанная с указанием на излечение кожных и легочных заболеваний (параллели в болгарском и сербско-хорватском ареале). Единственный аспект, объединяющий здесь соответствующие албанские и болгарские диалектные фитонимы, – это восприятие в качестве главного свойства растения его абортивного воздействия на женский организм, причем в обоих языках этот признак реализуется через эксплицитное сравнение шалфея аптечного со спорыньей.

Мотивация по признаку «*сильный аромат*» и смешение с другими растениями по характерному *бальзамическому запаху* также характеризует преимущественно *южнославянский* массив (болгарский и сербско-хорватский), с единственной при этом параллелью в албанском (*kalifere*), но зато с рядом соответствий в новогреческом ((*α*)*σφάκα*, *φασκομηλία*, *φασκόμηλο[v]*, *ἀλλίφασκιά*, *ἐλλελίσφακος*).

Во всех этих указанных случаях речь идет лишь о совпадении ассоциативных связей при номинации, о выделении у разных народов одного и того же преимущественного признака растения. Параллелизм же конкретных моделей здесь весьма редок и ограничивается болгаро-сербско-хорватскими схождениями (закрывающими в себе, предположительно, «заряд» общего генетического инерционного развития): болг. *каделка*, *куделка* и серб/хорв. *kadulja*; болг. *лекарски бьзовлек* и серб/хорв. *лековита славуља*; болг. *зелен джегер*, *тазе джигер* и серб/хорв. *бели џигер*.

В качестве единственной совпадающей здесь у всех балканских языков модели выступает агнионим «св. Иоанн», связанный с указанием на

время активного цветения и сбора шалфея лекарственного. Эта модель, отражающая культурно-языковую параллель, охватывает широкий диапазон идиомов (албанский, македонский, сербскохорватский, румынский), но в основном на диалектном уровне. Эти параллельные фитонимы возникли относительно поздно под влиянием христианской традиции.

В целом важно подчеркнуть, что в фитонимах, служащих для обозначения шалфея, очень широко представлен растительный код. Большинство фитонимов для *Salvia officinalis* так или иначе соотносятся в рамках одного языка с иными фитонимами или образованы от них.

Что касается заимствований, то подавляющее число такого рода разноязычных балканских фитонимов представлено рефлексамии двух латинских слов, выступающих по сути как явные балканизмы — *salvia* и *\*medicaster*, семантически заполненных идеей здоровья и излечения. Значительным количеством отличаются здесь и грецизмы — *σφάκα*, *καρόφυλλον*, *λίβανος*, так или иначе связанные с обозначением аромата, ароматных растений и приятно пахнущих растительных субстанций, а также *ἄλοιφή*. Турцизмы здесь выявлены в ограниченном объеме и практически лишь в болгарских диалектах.

Все вышесказанное свидетельствует о том, что на Балканах данное растение воспринималось изначально — и в первую очередь — как лекарственное, затем как ароматическая приправа, а уже потом как вкусный напиток-отвар — последнее уже под турецким влиянием.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Çabej E. Studime etimologjike në fushë të shqipes. Tiranë, 2006. Vëll. VII (S—ZH).
2. Buturã V. Enciclopedie de etnobotanicã româneascã. București, 1979.
3. Юсупова P.P. Турецко-русский словарь. М., 2005.
4. Давидов Б., Явашев А. Материали за български ботаничен речник. София, 1939.
5. Grannes A., Hauge K. R., Sülemanogly H. A Dictionary of Turkisms in Bulgarian. Amsterdam, 2002.
6. Lloshi Xh. Fjalor i emrave të bimëve dhe të kafshëve shqip-latinisht dhe latinisht-shqip. Tiranë, 2010.
7. Çabej E. Studime etimologjike në fushë të shqipes. Tiranë, 1996. Vëll. IV (DH—J).
8. Български етимологичен речник. София, 1971. Т. I.
9. Домосилецкая М.В. Балканские фитонимы для *Ceratonia siliqua* (рожковое дерево) // Вопросы теории языка и методики преподавания иностранных языков. Сборник трудов IV Международной научной конференции. 20–22 сентября 2011 г. Таганрог, Россия. Таганрог, 2011. Ч. 1.
10. Çabej E. Studime etimologjike në fushë të shqipes. Tiranë, 1976. Vëll. II (A—B).
11. Krasniqi F., Ruci B., Vangjeli J., Susuri L., Mullaj A., Pajazitaj Q. Fjalor i emrave të bimëve — Dictionary of plant names. Tiranë; Prishtinë, 2003.
12. Български етимологичен речник. София, 2010. Т. VII.
13. Симоновић Др. Ботанички речник. Имена биљака. Београд, 1959.
14. Сухачев Н.Л., Гирфанова А.Х., Лопашов Ю.А., Петрович С. Тюркизмы в языках Юго-Восточной Европы. (Опыт сводного описания историко-лексикологических и этимологических данных). СПб. (в печати).
15. Български етимологичен речник. София, 1979. Т. II.
16. Šugar I. Hrvatski biljni imenoslov. Zagreb, 2008.
17. Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972. Кн. 2.
18. Анненков Н.И. Ботанический словарь. СПб., 1878.
19. Šulek B. Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb, 1879.

20. *Арѓировски М.* Грцизмите во македонскиот јазик. Скопје, 1998.
21. *Џабев Е.* Studime etimologjike në fushë të shqipës. Tiranë, 2014. Vëll. V (K–M).
22. *Vajs N.* Hrvatska povijesna fitonimija. Zagreb, 2003.
23. *Orel V.* Albanian Etymological Dictionary. Leiden; Boston; Köln; Brill, 1998.
24. Български етимологичен речник. Софија, 1986. Т. III.
25. *Cholioltschev Ch.* Onomasiologische und derivative Struktur der Bulgarischen Phytonyme (Beitrag zu Bulgarischen volkstümlichen Phytonymie). Wien, 1990.
26. *Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân general și etimologic. București, 1963.
27. *Иоанидис А.А.* Русско-новогреческий словарь. М., 1966.
28. *Хориков И.П., Малев М.Г.* Новогреческо-русский словарь. М., 1980.
29. *Ανδριώτη Ν.* Ετυμολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη, 1967.
30. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1974. Т. III.
31. *Strömberg R.* Griechische Pflanzennamen = Göteborgs Högskolas Arsskrift XLVI, 1. Göteborg, 1940.
32. *Sejdiu Sh.* Çështje të onomasiologjisë fitonimike romane dhe ballkanike. Prishtinë, 1989.
33. *Borza Al.* Dicționar etnobotanic. București, 1968.
34. *Williams G., Hunyadi K.* Dictionary of weeds of Eastern Europe: Their Common Names and Importance in Latin, Albanian, Bulgarian, Czech, German, English, Greek, Hungarian, Polish, Romanian, Russian, Serbo-Croat and Slovak. Amsterdam; New York, 1987.
35. *Susuri L.R.* Fjalor i bimëve bujqësore, pyjore dhe barojave. Latinisht, shqip, anglisht, gjermanisht, frëngjisht dhe italisht. Prishtinë, 2006.
36. *Чундева Н., Хајческа-Сидоровска М., Накев Сл.* Руско-македонски речник. Скопје, 1997.
37. Большой турецко-русский словарь / А.Н. Баскаков, Н.П. Голубева, А.А. Кямилаева и др. 3-е изд. М., 2006.
38. *Mihăescu H.* La romanité dans le sud-est de l'Europe. București, 1993.
39. *Vătășescu C.* Vocabularul de origine latină din limba albaneză on comparație cu română. București, 1997.
40. *Ciorănescu A.* Dicționarul etimologic al limbii române. Bururești, 2001.
41. *Vrabie E.* An English-Aromanian (Macedo-Romanian) Dictionary. University Mississippi, 2000.
42. *Cunia T.* Dicționar a limbäljei armănească. Editura «Cartea Aromână», 2010.
43. *Џабев Е.* Studime etimologjike në fushë të shqipës. Tiranë; 1987. Vëll. III (C–D).
44. *Ylli Xh.* Das slavische Lehngut im Albanischen. München, 1997. Т. I. Lehnwörter.



## ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ НА БАЛКАНАХ

© 2018 г. Е.Н. Струганова

*Аспирантка Института славяноведения РАН  
E-mail: lu4.solnza@gmail.com*

В статье рассматривается специфика экспедиционной работы последних лет, темы, в которых задействованы полевые материалы и представленность этой проблематики на конференциях, круглых столах и в публикациях. Автор приходит к выводу, что полевая работа и анализ материалов отчасти меняют свою методологию, но по-прежнему занимают значительное место в современной научной жизни.

The article considers fieldwork of recent years, topics, in which the fieldwork materials are used, and its presentation at conferences and round tables, as well as in publications. The author concludes that the fieldwork is undergoing methodological changes, but still plays an important role in contemporary scholarly life.

*Ключевые слова:* полевая работа, материалы экспедиций, границы, Балканы, дигитальная этнография.

*Keywords:* fieldwork, expedition materials, borders, Balkans, digital ethnography.

**DOI:** 10.31857/S0869544X0001767-6

В XXI в. в болгаристике (и шире – в балканистике) интерес к экспедиционным исследованиям в различных их формах и аспектах не угасает. Тема полевой работы, ее тонкостей и трудностей, коммуникации между исследователем и носителем культуры поднимается на конференциях в России и Болгарии (и шире – на Балканах). Во многих балканских странах по-прежнему активно идет процесс описания народной и городской культур, а метод интервьюирования служит основой для работ разного профиля – филологического, этнографического и антропологического, социологического.

В данной работе мы дадим избранный обзор публикаций, конференций и научных школ, которые тематически и методологически соотносятся с экспедиционной работой. Болгаристика – это часть более широкой научной дисциплины балканистики, поэтому мы постараемся включить эту тему в более широкий контекст исследования полевой работы. Иногда для сравнения будет привлекаться материал и из других научных областей, активно использующих экспедиционные материалы.

С 18 по 20 апреля 2017 г. в Москве в Институте славяноведения РАН прошла очередная конференция «Балканские чтения» [1], четырнадцатая по счету, в которой приняли участие ученые из разных городов и стран: из России (Москва и Санкт-Петербург), из США, Германии, Молдавии, Литвы, Финляндии и Японии.

Тема конференции – «Балканский тезаурус: взгляд на Балканы извне и изнутри» – обсуждалась участниками на материале широкого круга вопросов, и «работа в поле» была среди них важнейшим. Выступали лингвисты, литературоведы, антропологи и историки, что позволило показать многогранность проблематики.

Конференция была юбилейной – в честь Татьяны Владимировны Цивьян, ставшей «путеводной звездой», по выражению П. Асеновой, для многих ученых-балканистов.

«Балканские чтения» не только собирают на три дня в одной аудитории множество именитых и молодых балканистов. Этот многолетний проект также направлен на создание балканского тезауруса, и каждая конференция служит очередным звеном, из которых складывается тезаурус.

Непосредственно к балканскому тезаурусу относились доклады о балканских языках, которые представили А.Л. Макарова и М. Вольстрем в области грамматики, Р. Александер, И.А. Седакова, О.В. Чёха, Х.В. Шаллер и С.А. Сиднева в области лексики.

Тонкостям полевой работы была посвящена отдельная секция, но и в других секциях прозвучали доклады, основанные на экспедиционных материалах, на соотношении «внутреннего» и «внешнего» восприятия фактов.

Так, в докладе А.Л. Макаровой «Метод анкетирования в типологическом и диалектологическом исследовании (на примере анкеты для изучения *esse*-перфекта в македонских диалектах)» представлена оригинальная анкета, посвященная взаимодействию *esse*-перфекта с другими грамматическими категориями: с залогом, переходностью, возвратными глаголами, видом, временем, акциональностью. Анкета позволяет сделать некоторые выводы о возникновении *esse*-перфекта, которое обусловлено и взаимодействием балканских языков между собой (в данном случае – македонского, албанского и арумунского), и внутриязыковыми причинами.

Доклад Р. Александер «Bulgarian Dialects: The View from Within and Without» вносит весомый вклад в разработку как грамматических, так и лексических вопросов, он был посвящен совместной разработке американских и болгарских ученых – сайту звучащей диалектной болгарской речи. Сайт дает свободный доступ исследователям со всего мира к записям множества экспедиций в различные регионы Болгарии; поиск может быть осуществлен как по грамматическим категориям, так и по лексическому значению слова и непосредственно по лексемам. Данный проект представляет собой комбинацию взгляда «извне» (американских коллег) и «изнутри» (болгарских коллег).

Доклад О.В. Чёхи «Славянизмы в обрядовой терминологии дарнашских сел», в котором были представлены материалы из экспедиций 2015–2016 гг., был посвящен лексической составляющей балканского тезауруса. Сделаны интересные наблюдения о восприятии информантами заимствований. Славянизмы для жителей – «чужие» слова, их распознают как «не свои», но счи-



тают турцизмами. Кроме того, существует тенденция отделять себя от окружающего греческого населения с помощью этих слов – таким образом, часть из них квалифицируется как «свои». Не только в этом докладе, но и во многих других отмечалась связь оппозиции «извне – изнутри» и «свое – чужое», постоянно реализующаяся в экспедиционных интервью.

Доклад К.А. Климовой «Нарративы о происхождении дарнашских сел в представлении местного греческого населения» также был посвящен анализу материалов из экспедиций. Автор затронул проблему переименования населенных пунктов на территории Греции, имеющих славянское происхождение, и замены этих наименований греческими. Интересно здесь то, что соседствующее с греческим болгарское население воспринимается чужим, что отражается на осмыслении происхождения названий сел. Местное население использует старые названия, но, объясняя их происхождение, не считает их славянскими.

Работой в поле принято считать запланированную поездку в определенную местность (сейчас уже не только сельскую, но и городскую) и интервьюирование населения по заранее подготовленным вопросам. Но не менее ценными и также полевыми, т.е. записанными в естественной среде своего бытования, можно считать наблюдения над повседневной речью. На вышеупомянутой конференции «Балканские чтения» И.А. Седакова прочитала ключевой доклад «Балканские слова-концепты в Болгарии (*мерак* и др.): взгляд извне и изнутри», основанный в том числе на личных записях и наблюдениях автора. Любое исследование не своей культуры является взглядом на нее извне, позволяющее дать свежую точку зрения. Но помимо этого взгляда существуют и внутренние границы Балкан, разделяющие полуостров на диалектные зоны. Это позволяет еще раз разделить пространство на «свое» и «чужое». Тесное взаимодействие культурных областей на Балканах привело к проникновению слов и, вместе с ними, понятий из «чужого», обогащающих словарь того или иного языка. Таким термином является слово *мерак*, значение и функционирование которого раскрывается в докладе.

Большое внимание на конференции уделялось особенностям полевой работы. В докладах М.М. Макарецва, М.С. Морозовой, А.С. Дугушиной и Д.В. Конёр исследуется проблематика взаимодействия исследователя и информанта и влияние первого на позицию последнего, обсуждаются границы общения и степени откровенности информантов, особенно когда речь идет о болезненных или личных вопросах.

Так, в докладе А.С. Дугушиной «“Женские” темы в этнографии Балкан: нужно ли быть “своим”, чтобы говорить об интимном» обсуждался вопрос принятия информантками исследователя в свой круг: для разных регионов (и даже для разных сел) стратегия может быть абсолютно разной. В одних условиях женщины предпочитают говорить о родинах только с замужними и рожавшими женщинами (в одном из сел краины Мрковичи), а в другом селе той же местности женщины согласились беседовать об этом и с незамужними исследовательницами. В комментариях к докладу отмечалось, что порой женщины могут говорить о наиболее интимных вопросах с исследователем-мужчиной. Порой для того, чтобы полноценно вести интервью, нужно поучаствовать в быте селянок.

При этом в вопросах к докладчикам данной секции И.А. Седаковой была поднята тема этичности использования такой информации. Позволено ли исследователю выносить на суд широкой общественности личные

истории, тем более что все чаще исследования, проведенные на основе полевой работы, попадают в руки односельчан. Этические проблемы — важная часть обработки и публикации собранных личных сведений.

Отметим, что тема научной и человеческой этики в контексте экспедиций поднимается не только в кругу болгаристов и балканистов: на Зимней школе по иудаике в 2018 г. на семинарах, посвященных обработке и архивированию полевых материалов, которые были собраны на территории Белоруссии и Украины у еврейского и нееврейского населения, обсуждался вопрос согласия информанта на интервью и отдельно — согласия на публикацию интервью на интернет-сайте архива. Процесс получения таких разрешений является трудоемким (особенно для интервью, сделанных до начала работы над архивом), при этом личная информация может быть найдена родственниками и односельчанами; и даже текст без имен может содержать бесспорные подсказки, отсылающие к личности говорящего, для тех, кто хорошо с ним знаком. Для исследователя же важно, является ли текст, из которого убраны все детали такого рода, ценным этнографическим нарративом?

Другой важный вопрос — это смена позиции информанта в зависимости от пола, возраста и социальной принадлежности исследователя (является ли он «своим» или «чужим» для данного сообщества). К этому же пункту можно отнести смену речевого поведения информанта под влиянием исследователя (так называемый парадокс наблюдателя).

Последний феномен обсуждался в докладе М.С. Морозовой «Парадокс исследователя на Балканах: переключение кода у билингвальных информантов при интервьюировании» на материале из региона Мрковичи (Черногория). Она рассмотрела как бытовое двуязычие, так и поведение информантов во время интервью. Так, смена кода может являться реакцией на вопрос исследователя, заданный на определенном языке, и может быть использована, чтобы подчеркнуть происхождение информанта (славянское или албанское), при этом в быту каждый стремится использовать тот язык, который был усвоен раньше.

Помимо смены языкового кода, значимого и в идеологическом отношении (что стремится продемонстрировать исследователю информант?), может происходить и смена точки зрения на собственную идентичность (или, по крайней мере, ее колебание).

В качестве личного примера мы можем привести интервью с двуязычной информанткой в с. Бобоштица в Албании. Эльпи, славянский диалект которой сейчас подробно изучается [2; 3], называет его обычно «кай нас». В июле 2017 г. в группе с М.М. Макарецвым (Россия), П. Димитровой (Болгария) и А. Татарчевским (Македония) мы ей задали аналогичный вопрос: на каком языке она говорит? И, вероятно, под влиянием коллеги, говорящего по-македонски, она назвала и свой язык македонским или близким к македонскому. Хотя ранее, несмотря на достаточно близкое соседство с селами Малой Преспы, где население считает себя македоноговорящим, она называла свой язык исключительно «кай нас» (вопросу наименования языка в с. Бобоштица посвящена работа В. Гешева [4], в которой он утверждает, что термин «кай нас» появился в 30-е годы XX в. и что более старые источники свидетельствуют о том, что его называли болгарским).

Вопрос наименований славянских меньшинств на Балканах является исключительно спорным и сложным, и здесь уместно упомянуть население Малой Преспы в Албании и местности Голо Бордо также в Албании (о которой будет сказано и ниже). Жители сел Горна Горица и Туминец в Преспе называют себя македонцами (из опроса июля 2017 г. Е. Стругановой, А. Татарчевского и П. Димитровой), при этом жители Голо Бордо называют себя болгарами (что в недавнее время вылилось в официальное признание Албанией болгарского меньшинства на своей территории). При этом болгарская этнография все славянские диалекты Албании называет болгарскими (например, см. статью Л. Антоновой-Васильевой [5], где автор сосредоточивается на молодежной речи в Голо Бордо, но начинает с утверждения, что в регионах Преспы, Горы, Голо Бордо и Корчи говорят на диалектах болгарского языка).

В докладе М.М. Макарецва «Исследователь и информанты: конфликт ожиданий в полевой работе в Албании» поднимается проблема включения и невключения тех или иных жителей села в круг «своих». Так, если информант, обладающий социальным весом и являющийся связующим звеном между исследователем и односельчанами, как-то по-своему воспринял задачи оного, он может и не познакомить его с ценными для полевых работ людьми. Это, конечно, вопрос включения тех или иных лиц в круг «своих». В данном случае речь идет о причислении других жителей к носителям специфического идиома, на котором говорит вышеупомянутая Эльпи Манчо.

Аналогичный пример можно привести из экспедиции под эгидой ассоциации «Онгъл» в Болгарии в село Марица, Самоковской общины. За связь с жителями села отвечала библиотечка, сама ставшая нашей информанткой. Она правильно и четко понимала, кто нам нужен – в основном, пожилые жители деревни, но автоматически из круга лиц, с которыми нас знакомили, исключались переселенцы (с ними после расспросов и уверений, что это все равно нужно и интересно, удавалось установить связь) и цыганское население. Случайно нам удалось взять несколько ценных интервью, касающихся религиозной жизни цыган села Марица, но целенаправленной работы в данном направлении не получилось.

Повсеместным, пожалуй, является привлечение студентов к полевой работе (как в вышеупомянутой экспедиции в с. Марица), но все чаще, помимо этого, проводятся специальные образовательные мероприятия, направленные на подготовку проведения собственного небольшого исследования в рамках школы и презентацию его материалов на мини-конференции. Такая школа (12<sup>th</sup> International Konitsa Summer School in Anthropology, Ethnography and Comparative Folklore of the Balkans) прошла в период с 23 июля по 5 августа 2017 г. в Греции в г. Коница. Участникам были предложены несколько циклов лекций по полевой работе, несколько групп тем, которые будут исследоваться, и несколько точек проведения такой работы (г. Коница, Греция; г. Воскопое, Албания; г. Корча, Албания). Поскольку сам город Коница находится недалеко от границы с Албанией, заглавной темой всей школы было сосуществование народов на приграничных территориях. Тема пограничья и границы относится к весьма актуальным для балканистики [6–8]. Участники школы обсуждали,

как культура «подстраивается» под государственные границы, изучали антропогенные факторы в формировании ландшафта, границы внутри территории одного национального государства, например между селами (что определяет зоны выпаса скота). Обсуждалось, чем границы могут быть отмечены: пропускным пунктом в зоне проезда из страны в страну, деревьями (и тут граница оказывается маркером зоны сакрального), столбами с надписью о начале новой территории (при этом такие столбы могут рассказывать и свою историю – на границе Албании и Македонии между пропускными пунктами мы до сих пор видим столб с надписью «СФРЮ»), способом обработки полей, который создает сельскохозяйственную и визуальную границу между Грецией и Албанией (что было отчетливо видно в районе г. Коница).

Восприятие границ имеет непосредственное отношение к формированию оппозиции «свое – чужое», а также «изнутри – извне».

Наряду с классическими полевыми исследованиями набирают популярность исследования киберпространства как источника этнографических материалов. Так, на прошедшем 3 апреля 2018 г. «круглом столе» «Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах», посвященном памяти Вяч. Вс. Иванова, К.А. Климова прочитала доклад «Язык как базовый элемент этнической самоидентификации понтийских греков в киберпространстве». В докладе анализируется распределение использования языка греками в социальной сети «Вконтакте», где самой многочисленной можно назвать группу «типичный грек». Часто понтийским называют урумский язык, но мемы с ним не очень многочисленны. Также для данного сегмента интернет-пространства характерно использование кириллицы для записи новогреческого языка. Группа содержит несколько типичных мемов, отражающих национальные стереотипы: типичный грек, типичная гречанка и типичная бабушка. При этом типичная гречанка говорит скорее по-новогречески, а типичная бабушка использует понтийский диалект.

Интерес к интернет-сообществам эмигрантов существует во всем мире [9; 10], и в Болгарии в частности. Так, в сборнике [11] несколько работ посвящены функционированию киберпространств болгар, уехавших из Болгарии. В статье «Употребление языка в киберпространстве: между болгарским и испанским языками в сообществе мигрантов» анализируются особенности использования родного языка мигрантами из Болгарии. Речь идет о городе Валядолид в Испании, где испанский выступает в качестве лингва франка для многих сообществ мигрантов (например румын). Интеграция в общество требует хорошего уровня владения испанским языком, при этом болгарский сохраняет свою значимость в общении дома и в диаспоре. Сам язык претерпевает влияние испанского. Киберпространство в данном случае выступает как элемент интеграции новых мигрантов и способ поддержания связей. С точки зрения анализа употребления языка наиболее показательными являются публичные профили – группы, отражающие жизнь того или иного объединения. Так, в Валядолиде существует сообщество «Стара Планина», записи которого в своем большинстве ведутся на болгарском языке с обязательным использованием кириллицы. Также для него характерно гипертрофированное следование норме.

В статье Т. Матановой и М. Борисовой «Фейсбук группы болгарских мигрантов в европейском союзе – типы, функции, границы» упор делается

на методологию интернет-исследования. Так, авторы отмечают, что используют метод невключенного наблюдения, дискурсивный и содержательный анализ. Группы болгарских мигрантов формируются или вокруг уже существующих в реальной жизни сообществ, или как платформы взаимопомощи, и чем благоприятнее среда страны, в которой люди находятся, тем больше их обсуждения уходят от насущных проблем к воспоминаниям о родине.

В материалах «круглого стола» ЦЛИ «BALCANICA» стоит отметить, что многие доклады были посвящены анализу полевых материалов: К. Задоя «Ритуальные диалоги в святочной обрядности Украинских Карпат», А.А. Плотниковой «Предметный и вербальный коды в народной культуре боснийских мусульман», М.М. Макарецва «Метаязыковое комментирование в славянской речи Албании», Н.Г. Голант «Родной язык в календарно-обрядовом дискурсе балканцев-билингвов».

В конце «круглого стола» состоялась презентация книг П. Ивича «Сербский народ и его язык» [12] и Н.В. Котовой «Язык албанцев Украины в середине XX века. Тексты и словарь. Комментарии» [13], которые, безусловно, ставят вопросы языковых и прочих материалов. Книга Н.В. Котовой целиком представляет результаты полевых исследований середины прошлого века.

В монографии представлены разнообразные тексты, записанные Н.В. Котовой и представляющие особый интерес как для албанистов, так и для широкого круга балканистов. Тексты сопровождается лингвистический комментарий с описанием говора и словарь с примерами употребления слов. Среди интересных бытовых подробностей, позволяющих глубже понять жизнь албанцев на территории Украины, представлены записи с описанием праздников (Рождество, Пасха, Лазарева суббота), дается описание свадьбы, посиделок. Эти данные перемежаются с историями из жизни, сказками (например про двух внучек, которые пошли за колобком и каждая нашла свою судьбу), песнями. Все тексты переведены на русский язык автором.

Данная книга служит свидетельством о преемственности полевых исследований: в 2016 г. вышла коллективная монография «“Приазовский отряд”. Язык и культура албанцев Украины» [14]. Монография имеет совершенно другой характер и структуру: публикуются не сами материалы, но подробная характеристика языка и народной культуры на основе полевых материалов; работа вводится в контекст современной истории, включая тем самым албанцев Украины в общий политический процесс.

Полевые материалы представляют как на конференциях, так и на «круглых столах», посвященных непосредственно экспедициям. Из конференций здесь стоит отметить еще 11-е Цар-Шишманови дни, прошедшие в Болгарии, городе Самоков с 29 сентября по 1 октября 2017 г., организованные ассоциацией «Онгъл». Ассоциация «Онгъл» — научное объединение, которое не одно десятилетие занимается полевыми исследованиями и из материалов экспедиций формирует свой архив. Конференция была посвящена теме «Мифы—стереотипы—мистификации». Многие участники использовали именно полевые материалы в своих докладах.

Так, Р. Малчев выступил с докладом «Змей в селах Котеновцы и Лесковец, общ. Берковица — стадиальная разновидность водного быка в селах

возле гор Пыстрина, Монтанской области». На основе записей, хранящихся в архиве ассоциации «Онгл», автор исследует особенности сюжета про водного быка. Он распространен на болгарско-сербском пограничье и также был зафиксирован в селах Котеновци и Лесковец. Автор сравнивает сюжеты о водном быке и змее, отмечает сходства и различия. Змей больше тяготеет к человеческой общности, вступает во взаимодействие с женщинами, может причинить целенаправленный вред, бык же является частью стихийной силы, и если и причиняет вред, то случайно.

Оба образа связаны с этиологическими легендами о появлении водных источников и жертвоприношениях (курбана) в день св. Георгия и являются разными гранями одного и того же явления.

С. Королева выступила с докладом «“А лешего ведь тоже поминать надо!..”»: представления о лешем и мертвце в мифоритуальной традиции русских и коми-пермяков». Автор с опорой на широкий круг источников рассматривает образ лешего, его атрибуты (котомка, наличие имени), связь с поминовением усопшего (для лешего нужно оставить горячий хлеб, так как он ест только пар; за отсутствие поминок леший может наказать, отобрать скотину).

В. Тончева прочитала доклад «Банатские болгары в Румынии сегодня – идентичность и память (Наблюдения над селами Стар Бешенов, Бреця и Винга)». Докладчица занимается болгарскими меньшинствами на территории других стран и в этот раз она рассказала о своих наблюдениях над банатскими болгарами в аспекте их самоопределения. Банатские болгары из сел Стар Бешенов, Бреця и Винга считают себя павликянами, а свой язык – болгарским павликянским. На латинице они издают газету «Naš glas» и хорошо знают литературу о себе и свою историю. На латинице же кодифицирован их диалект, а болгарский литературный язык жители этих сел воспринимают как искусственный.

Многие в связи с переселением после Освобождения, имеют родственников в Болгарии, но в целом связь с Болгарией оценивают как слабую: оттуда присылают книги, но на кириллице, почти отсутствует финансовая поддержка.

Среди докладов прозвучал отчет о полевой работе в селах Марица и Маджаре (Самоковской обл.) и был показан этнографический фильм «Лазарки в Струшко Поле» (реж. Ели Луческа, Македония).

В Институте славяноведения РАН осенью 2017 г. – зимой 2018 г. прошел ряд «круглых столов», посвященных результатам этнолингвистических экспедиций. Отдельно следует отметить работу А.А. Плотниковой, целенаправленно собирающей полевые материалы. Ее перу принадлежит вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» [15], многочисленные статьи и монография, посвященная ареальной лингвистике [16; 17]; также она является ответственным редактором сборника «Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура» [18–20].

19 сентября 2017 г. состоялся «круглый стол» на тему «Староверы в Центральной Европе (экспедиционные исследования 2017 г.)», где участники обсудили последние данные из экспедиций в Латгалию (А.А. Плотникова, Г.П. Пилипенко) и Польшу (Е.С. Узенёва, М.М. Макарецв).

24 октября 2017 г. был проведен «круглый стол» на тему: «Полевые этнолингвистические исследования славянских архаических ареалов (сезон 2017)», где также были представлены новые полевые материалы. Докладчики изложили интересные факты о градищанских хорватах Венгрии (А.А. Плотникова, Д.А. Вашенко), о словенцах в Италии (М.В. Ясинская), несколько докладов были посвящены Подлясью (М.В. Ясинская, А.В. Гура, О.В. Белова).

Тематика «круглых столов» показывает, что именно вопрос границ, соседствующих культур является одним из самых интересных. Взаимовлияние дает интересные комбинации и новый материал для осмысления.

Помимо докладов на конференциях, специальных школ и курсов для антропологов, лингвистов и пр., интерес к полевой работе выливается и в целый ряд печатных работ. Активно исследуются меньшинства на территориях различных стран, в том числе и балканских. В 2016 г. в издательстве «Род» вышла третья книга В. Тончевой «Болгары из Голо Бордо, Албания», посвященная песенной традиции (еще две книги вышли в 2009 и в 2011 гг.) [21–23].

Книга содержит как тексты самих песен (и ноты), так и ценную этнографическую информацию про мужские и женские роли в обществе и варьирование песен в зависимости от этих ролей. С точки зрения автора, гендерные роли наряду с характером функционирования песни (обрядовым или внеобрядовым) определяют ее специфику. Помимо непосредственно песен анализируются и плачи. Данная глава содержит ценные этнографические сведения о плачах: кто может оплакивать покойного, как влияет на это степень родства с покойным, каково содержание плача и т. д.

В 2017 г. вышла коллективная монография «Голо Бордо (Gollobordë), Албания: из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг.» (под редакцией А.Н. Соболева и А.А. Новика) [24] (А.А. Плотникова опубликовала рецензию на это издание, дающую общее представление о содержании труда и его ценности для сравнительного изучения славян-мусульман на Балканах [25]).

Болгарское меньшинство вызывает интерес не только на территории Албании, но и на территории современной Молдавии, Украины и России. В 2017 г. вышла книга, основанная почти полностью на полевых исследованиях, — «Книга сушая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар» Ф. Бадалановой-Геллер [26]. Материал, данный в весьма специфическом, но очень интересном ключе, показывает народную интерпретацию Священного писания, позволяет проследить трансформации сюжетов. Все нарративы даются на местном диалекте с переводом на русский язык. Использование книги значительно упрощают множественные указатели: конкорданс, непосредственно сам указатель, сводный индекс библейских мотивов.

При этом давно собранные полевые материалы продолжают служить для написания книг и статей. В 2013 г. выходит книга К. Мичевой-Пейчевой [27], одними из источников которой служат архив Болгарского диалектного словаря в БАН и архив Идеографического словаря в СУ (первый том словаря выходит годом ранее). В исследовании автор рассматривает понятия чистоты и нечистоты и выделяет пять категорий, которые, с точки

зрения автора, исчерпывают имеющийся этнокультурный материал (нечистые существа, чистые и нечистые люди, чистые и нечистые животные).

Полевые исследования могут иметь разные цели, но вряд ли могут потерять актуальность в настоящем времени. Новые записи не являются лишь переписыванием и уточнением старых, они всегда вносят что-то новое в понимание региона. Из деревни записи давно переместились и в город: фиксируются песни, фольклор, особенности речи, граффити, наименования улиц и многое другое.

Мы попытались показать некоторые моменты достаточно активной научной жизни в русле осмысления полевой практики. Интересно, что тематика совершенно разных мероприятий часто вращается вокруг одних и тех же тем: восприятия чужого, границ, этики интервьюирования. Продолжает развиваться теория и практика цифровой этнографии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Балканский тезаурус: Взгляд на Балканы извне и изнутри. 18–20 апреля 2017 года. М., 2017.
2. Бело М. Этикетный язык в говора на село Бобошица (Република Албания), электронно списание «Онгъл». 2014. № 8.
3. Макарец М.М. Исследователь и информанты: конфликт ожиданий в полевой работе в Албании // Балканский тезаурус: Взгляд на Балканы извне и изнутри. 18–20 апреля 2017 года. М., 2017.
4. Гешев В. Names for the local language in Boboshtica, region of KORÇË. Folklore memories of a Bulgarian past// Orbis linguarum. 2013. Vol. 11. Is. 2.
5. Антонова-Василева Л. Актуални проблеми на българските говори в Албания [Электронный ресурс]: Зело. Сайт за хуманитаристика и извори. URL: <http://www.abcdar.com/docs/magazine/1/Antonova.pdf> (дата обращения: 14.06.2018).
6. Elchinova M., Ganeva-Raycheva V., Gergova L., Penkova S., Rashkova N., Vukov N., Zlatkova M. Migration, Memory, Heritage: Socio-Cultural Approaches to the Bulgarian-Turkish Border. Sofia, 2012.
7. Ганева-Райчева В., Елчинова М., Златкова М., Вуков Н. Миграции от двете страни на българо-турската граница: Наследства, идентичности, интеркултурни взаимодействия. Сборник с изследвания и доклади от едноименната научна конференция, проведена в София, 2–3 декември 2011 г. София, 2012.
8. Hristov P., Kassabova A., Troeva E., Demski D. Contextualizing Changes: Migrations, Shifting Borders and New Identities in Eastern Europe. Sofia, 2015.
9. Horst A., Heather A., Miller D. Digital Anthropology. London-New York, 2012.
10. Beneito-Montagut, R., Begueria A., Cassián N. Doing digital team ethnography: being there together and digital social data // Qualitative Research. 2017. № 17(6).
11. Добре дошли в Киберия! Записки от дигиталния терен. София, 2014.
12. Ивич П. Сербский народ и его язык. М., 2017.
13. Котова Н.В. Язык албанцев Украины в середине XX века. Тексты и словарь. Комментарии. М., 2017.
14. Новик А.А., Бучатская Ю.В., Ермолин Д.С., Дугушина А.С., Морозова М.С. «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины. СПб., 2016. Ч. I. Т. 1.
15. Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
16. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
17. Плотникова А.А. Антропоцентризм в языке и народной традиции градищанских хорватов Австрии// Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017.
18. Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура: Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008.
19. Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура: 2009–2011. М., 2012. Вып. 2.
20. Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. М., 2014. Вып. 3.



21. *Тончева В.* Българите от Голо Бърдо, Албания. София, 2016. Ч. 3.
22. *Тончева В.* Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Език. Обредност. Музика. София, 2011. Ч. 2.
23. *Тончева В.* Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Традиции, музика, идентичност. София, 2009. Ч. 1.
24. Голо Бордо (Gollobordë), Албания: из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. СПб., 2017.
25. *Плотникова А.А.* Рец. на кн.: Голо Бордо (Gollobordë), Албания: из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. // Вопросы языкознания. 2017. № 4.
26. *Бадаланова-Геллер Ф.* Книга сушая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М., 2017.
27. *Мичева-Пейчева К.* Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София, 2013.



## УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КАРЬЕРА В.И. ЛАМАНСКОГО

© 2018 г. А.В. Малинов<sup>1\*</sup>, В.А. Куприянов<sup>2\*\*</sup>

<sup>1</sup>*Д-р философ. наук, профессор СПбГУ, ассоциированный  
научный сотрудник СИ РАН*

<sup>2</sup>*Канд. философ. наук, научный сотрудник  
Центра социолого-наукоеведческих исследований Санкт-Петербургского  
филиала института истории естествознания и техники РАН*

*\*E-mail: a.v.malinov@gmail.com*

*\*\*E-mail: nonignarus-artis@mail.ru*

*Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 18-311-00072).*

В статье рассматривается преподавательская и научная деятельность Владимира Ивановича Ламанского в Санкт-Петербургском университете с 1865 по 1871 г. Показана ориентация Ламанского в преподавании славяноведческих дисциплин на учение славянофилов. Приводится список курсов, которые Ламанский читал в Санкт-Петербургском университете с 1867 по 1899 г. На основе писем ученого раскрываются некоторые особенности его работы над докторской диссертацией, которая была защищена в 1871 г.

The article treats the pedagogical and scholarly activities of Vladimir Ivanovich Lamansky at the St.-Petersburg University from 1865 to 1871. It shows his orientation on the Slavophiles in teaching Slavic studies. The list of lectures is adduced, which Lamansky held at the St.-Petersburg University from 1867 to 1899. Basing on the scholar's correspondence, the author demonstrates some specific features of Lamansky's work on his doctoral thesis, which was defended in 1871.

*Ключевые слова:* В.И. Ламанский, Санкт-Петербургский университет, славяноведение, славянофильство, историография, философия истории.

*Keywords:* Vladimir Lamansky, St.-Petersburg University, Slavic studies, Slavophilism, historiography, philosophy of history.

DOI: 10.31857/S0869544X0001768-7

Крупнейший отечественный славист XIX в. Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) был связан с Санкт-Петербургским университетом более полувека. Его пребывание в университете можно разделить на два этапа: студенческие годы (1850–1854) [1. С. 156–166] и преподавание, растянувшееся на несколько десятилетий, начиная с 1865 г. Однако и после ухода из университета в 1899 г. он не порывал с ним связи. Уже на первом курсе

Ламанский увлекся лекциями И.И. Срезневского, выбрав в качестве научной специализации славистику. В эти же годы он познакомился с учением славянофилов, став со временем одним из виднейших представителей так называемого академического славянофильства. Славистика и славянофильство определили всю дальнейшую судьбу Ламанского. В университет он вернулся после десятилетнего перерыва. Экзамены в университете, не оправдавшие ожидания Ламанского, и серебряная медаль за кандидатское сочинение, вместо золотой, побудили его искать службы вне университета. Его надежда отправиться после окончания университета в путешествие по России и славянским землям не осуществилась. Он желал найти необременительную службу, которая бы не препятствовала научным занятиям. В результате с 20 января по 29 октября 1855 г. Ламанский служил без содержания в Санкт-Петербургском губернском правлении, а 29 ноября 1855 г. был принят в Публичную библиотеку канцелярским чиновником так же без жалования, что давало минимальный чин и возможность получения следующих чинов по выслуге лет. В неоконченном и недатированном черновике письма к И.В. Ягичу, скорее всего написанном Ламанским в последние годы жизни, он вспоминал, что «еще гимназистом часто мечтал о своем будущем и о будущем России, русской литературы и науки, и тогда уже решил, что чиновником не буду ни в коем случае. Отец мой хотел непременно, чтоб я записался в какое-нибудь ведомство. Я записался в Казенную палату, где никогда не бывал. Отец кажется через год приехав домой из Сената сказал мне, что его товарищ (фамилии не помню) по Сенату обещал поговорить обо мне барону Корфу, директору Публ[ичной] библиотеки. Я прослужил там слишком год или два года. Здесь было мне очень приятно и полезно познакомиться с Бычковым и особенно дорогим и любезным в последствии другом Влад[имиром] Стасовым» [2. Ед.хр. 78. Л. 9]. В библиотеке он работал под руководством старшего библиотекаря В.И. Соболящикова в отделении «Россика». Это дало Ламанскому возможность продолжить свои научные занятия. Он признавался, что они «посвящены были мелочному, но необходимому разбору древнейших Славянских рукописей, хранящихся в Публичной библиотеке и Румянцевском музее» [3. С. 136]. «Служебные мои занятия в Публичной библиотеке, по отделению иностранных писателей о России, — продолжал он, — дали мне средства ближе ознакомиться с воззрениями западных Европейцев на Россию, ее прошедшее, настоящее и будущее» [3. С. 139]. Однако менее чем через два года, 26 октября 1857 г., из-за конфликта с директором библиотеки бароном М.А. Корфом, он «по болезни» вышел в отставку. Н.В. Ястребцов со слов самого Ламанского следующим образом передавал сюжет этого инцидента: «В.И. Ламанский покинул библиотечную службу после весьма характерного столкновения с директором библиотеки, бар. М.А. Корфом. Немецкий, специально остзейский характер бар. Корфа, манера его обращения с людьми возмущали молодого В.И., всю жизнь боровшегося с отрицательными чертами немецкого народа — и в науке, и в международной политике, и во внутренней жизни России. Холодно-вежливый, отзывавший брезгливостью тон, которым бар. Корф говорил со своими чиновниками, в частности — обращение к ним со словами: “Любезный N.N.” Вызвали В.И. Ламанского в одну из суббот, когда бар. Корф обычно давал план занятий собиравшимся вместе его подчиненным, на следующее замечание: “Барон Модест Андреевич, может быть “mein lieber” и хорошо звучит по-немецки, но по-русски “любезный” если

и говорят, то только лакеям [...]». Немедленно оставив комнату со смущенным бар. Корфом и рассеянными товарищами по службе и возвратившись домой, В.И. Ламанский послал бар. Корфу прошение об отставке, которую, конечно, быстро и получил» [4. С. 49].

Следующим местом службы Ламанского стал Государственный архив Министерства иностранных дел, в котором с 1858 по 1862 г. он занимал должность старшего архивариуса. Ламанский вспоминал, что почти ежедневно виделся в архиве с С.М. Соловьевым, собиравшим материалы для своей «Истории России с древнейших времен». Сохранилось одно письмо московского историка, в котором он благодарил Ламанского за присланные книги.

В 1858 г. Ламанский сдал экзамены на степень магистра, а уже в следующем году опубликовал большое исследование «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании», которое вместе с «Историческими замечаниями к сочинению “О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании”» составило объемный том в шестьсот страниц [5–6]. Книга Ламанского была удостоена Академией наук половинной Демидовской премии, а 31 января 1860 г. в Санкт-Петербургском университете успешно защищена в качестве магистерской диссертации [7. С. 36–46], что не только повышало самооценку молодого исследователя, но и открывало перед ним возможности ученой карьеры. В апреле 1862 г. Ламанский был причислен к Министерству народного просвещения. Новый министр А.В. Головнин, судя по сохранившейся переписке симпатизировавший Ламанскому, способствовал осуществлению его давней мечты — командировке с ученой целью в славянские земли. Самая длительная заграничная командировка Ламанского продолжалась без малого два с половиной года: из Петербурга он выехал 5 мая 1862 г. и вернулся 1 ноября 1864 г. Эта поездка стала одним из важнейших событий в научной биографии Ламанского. До этого времени его занятия «славянщиной» носили книжный и умозрительный характер в духе романтического народолюбия и славянофильства. Ламанский посетил славянские земли Австро-Венгрии, нижней и верхней Австрии, побывал в Италии, Греции, Сербии, несколько месяцев прожил в Константинополе, где близко сошелся с К.Н. Леонтьевым. Он не только изучил славянские языки и заложил основы своей богатой библиотеки, но и приобрел обширные знакомства среди славянских ученых, со многими из которых поддерживал отношения на протяжении нескольких десятилетий. Ламанский получил известность среди славянской интеллигенции, а его последующая научная и, может быть, даже в большей степени публицическая деятельность только ее укрепила [8].

Собранные в результате командировки материалы и новые знания Ламанский решил использовать при написании докторской диссертации. Вернувшись в Петербург, он признавался И.С. Аксакову в письме 9 декабря 1864 г.: «Теперь занимаюсь докторскою диссертациею. Темою выбрал законник Стефана Душана. Быть может мне придется ехать в Одессу» [2. Ед.хр. 1. Л. 64об.]. Упоминание Одессы не связано с необходимостью занятий в библиотеке или архиве. Служба по Министерству народного просвещения давала возможность перейти в университет, чтобы продолжить научную деятельность, без которой Ламанский уже не мыслил суще-

ствование. Императорский Новороссийский университет в Одессе был образован на основе Решельевского лицея в мае 1865 г. И.И. Срезневский рекомендовал министерству (вероятно, еще в 1863 г.) своего ученика в качестве кандидата на занятие должности профессора [9. С. 114]. 11 января 1865 г. Ламанский писал И.С. Аксакову: «В Одессу мне предлагают на условиях невыгодных, да и жаль покидать матушку. Здешний же университет мне чуть прямо не говорит, что иметь меня не желает, предлагает мне быть в нем приват-доцентом, т.е. простым преподавателем без голоса и без жалованья. Словом, мне предлагают то, от чего я отказался еще пять лет тому назад.

Я не могу выйти из Министерства просвещения, а то бы плюнул на университет и искал бы места в миссии, где-нибудь в Турции. И почто много у нас так людей по ученой части!

Кажется я кончу тем, что поступлю, ибо обязан служить, в одно из уездных училищ.

Вы посмеетесь надо мной, Иван Сергеевич, над моим самолюбием. Может и я посмеюсь, да после, а теперь мне живется скверно и гадко» [2. Ед.хр. 1. Л. 64–65об.]. Ламанский, действительно, вошел в состав профессуры Новороссийского университета, но лишь 17 марта 1883 г. как почетный член. В том же году он был избран почетным членом Университета св. Владимира в Киеве [10. Л. 59].

26 апреля 1865 г. Ламанский был принят на кафедру славянской филологии Санкт-Петербургского университета в должности приват-доцента. В письме И.С. Аксакову 3 сентября 1865 г. он предварял содержание своей вступительной лекции: «Теперь весь занят лекциями. Начинаю во вторник, скажу вступительное слово, между прочим о Хомякове, Киреевском, Вашем брате» [2. Ед.хр. 1. Л. 69]. Вступительное чтение Ламанского было опубликовано в Москве в аксаковской газете «День» (1865. № 50–52), в венском журнале «Золотая грамота» (1865. № 23; 1866. № 25), а также вышло отдельной брошюрой [11]. Вступительное чтение, в котором, по существовавшей традиции, преподаватель излагал свое видение предмета, имело публичный характер. Ламанский прямо заявил о своих славянофильских взглядах и связал успехи отечественной славистики с деятельностью славянофильского кружка или, как он писал, «Московской школы». Курсы Ламанского носили строго «аналитический» характер, т.е. касались истории и литературы славянских народов. Однако первая лекция, по его признанию, была посвящена «синтетическому подходу» или «философско-историческим воззрениям». В духе историософии А.С. Хомякова он признавал основополагающее значение веры для истории и культуры народов. По его словам, «все когда-либо известные цивилизации всегда были и будут находиться в теснейшей связи с системами народных верований, всегда бывают ими проникнуты и одушевлены. Вера человека — это он сам; вера народа — сам народ» [11. С. 3]. В первой лекции Ламанский давал свое видение русского западничества (или униатства, как он выражался) и европейской цивилизации, славянофильства и русского народа, отношения немцев к славянам, истоках панславизма и геополитической роли русского языка.

В последующие годы Ламанский также иногда позволял себе в начале лекционного курса обозначить те философско-исторические позиции, с точки

зрения которых он подходил к рассмотрению конкретного содержания своего предмета. В основном Ламанский читал лекции и вел занятия по истории славянских народов, редко обращаясь к собственно славянской филологии. Приглашенный по инициативе Ламанского на кафедру славянской филологии И.В. Ягич писал из Петербурга 16 ноября 1880 г. И.А. Бодуэну дэ Куртенэ, что «наши студенты знают по филологии немного: под влиянием Ламанского они занимались до сих пор почти одной только историей» [12. С. 203]. За долгие годы преподавания в Санкт-Петербургском университете он читал многочисленные курсы по славянским языкам, истории и литературе: «Польская грамматика и чтение образцов старопольского языка» (1867–1868), «Историко-этнографический обзор славянских наречий и народностей вне России» (1867–1898), «История славян» (1870–1898), «История славянских литератур» (1871–1891), «История польской литературы» (1873–1884), «Критический обзор источников древнеславянской истории» (1877–1887), «История Чехии и Польши в XV и XVI в.» (1881–1899), «История новейшей польской литературы (Мицкевич, Словацкий, гр. С. Красинский)» (1884–1885), «История чехов со времен Ренессанса в период Реакции (Gegenreformstion) до Белогорской битвы и новейшего Возрождения включительно. Чехи при Фердинанде II и Петре Великом» (1884–1885), «Чтение отрывков старочешской литературы» (1885–1886), «Пособия для истории Чехии (историограф Чехии Ф. Палацкий и исторические труды Шайнохи, Бобржинского и Прохазки)» (1885–1886), «Чтение отрывков старочешской литературы (Ф. Щитный, Я. Гус, Хельчицкий, Вшегорд Благослав и А. Коменский)» (1885–1886), «Обозрение источников Гуситской эпохи» (1885–1886), «История Чехии и Польши в XV в.» (1885–1886), «Обзор источников истории Гуситской эпохи» (1885–1886), «Возрождение славянских народностей с половины XIX в.» (1886–1887), «Критической обзор источников древнеславянской истории: византийцы, арабы и романо-германцы (историки, летописцы и географы). Славянские источники» (1886–1887), «История западных (южных и северных) славян с VI в. до конца XII или начала XIII в.» (1886–1887), «История славянских народов в XV–XVII вв.» (1886–1887), «Чтения образцов славянских наречий с историко-грамматическим и историко-литературными введениями перед каждым наречием и толкованиями при чтении переводе отрывков из памятников Древнего, Среднего и Нового периодов» (1886–1887), «Общий обзор славянских народностей и наречий с чтением и толкованием памятников западнославянских наречий, преимущественно сербохорватского, чешского и польского» (1887), «История юго-западных и северо-западных славянских земель и народов с VI до XIV века» (1887), «История юго-западных и северо-западных славян до половины XV века» (1888), «Историческое развитие Далмации, Хорватии, Чехии и Польши в XVI веке и первой половине XVII века под влиянием Возрождения, Гуситства и Реформации» (1888), «Введение в славяноведение» (1889–1899), «Западные славяне и их земли» (1889), «История славянских народов» (1889), «История юго-западных славян» (1890), «Славянские древности» (1891–1892, 1899), «История западнославянских народов (южных и северных) с XV века до новейшего времени с большим обращением внимания на западнославянские литературы» (1893–1894), «История славянских народов в Средние века до второй половины

XV века» (1893–1894), «Историко-этнографический обзор юго-западных славянских народностей, как введение в славяноведение, с указанием важнейших пособий по истории, этнографии и диалектологии славянской, с разъяснением важности для славистики знакомства с главнейшими трудами по литвоведению, германоведению и романоведению» (1894–1895), «История славянских народностей со второй половины XV века» (1894–1895), «Историко-этнографический обзор юго-западных и северо-западных славянских народов» (1894–1896), «Практические занятия: перевод отрывков Адама Бременского, Титмара, Фомы Сплетского, далматинских и венецианских грамот» (1896–1897), «Историко-этнографический очерк юго-западных славянских народностей (болгар, сербов, хорватов и словенцев), с критическим обзором важнейших трудов русских и иностранных по древностям, политической и культурной истории этих народов, об их языках, наречиях и говорах, об этнологическом составе этих народностей, их народной поэзии и быте и, наконец, об историческом развитии их письменности и словесности» (1896–1897), «История славянских народов до XIV в. Практические занятия для желающих: перевод, разбор и толкование известных отрывков Адама Бременского и Титмара, Фомы, архидиакона Сплетского, далматинских и венецианских грамот (касательно Далмации из сборников Рачкого и Любича)» (1896–1897), «История западных славян в новое время» (1897–1898), «Обзор славянских народностей» (1897–1898), «Чтение и разбор некоторых сочинений Гуса и П. Хельчицкого и некоторых документов относительно гуситов» (1898–1899), «Северо-западные славяне. Статистическо-этнографические очерки. Характеристика наречий и чтение образцов» (1898–1899), «История чехов в Гуситский период (с конца XIV в. до смерти Ю. Подебрада)» (1898–1899), «Важнейшие эпохи истории славянских народов в Средние века» (1898–1899), «Практические занятия: разбор некоторых свидетельств и документов по сборнику Рачкого» (1899), «Сербскохорватская литература в Далмации и Дубровнике с XV в. по XVIII в.» (1899), «Чтение и разбор Adami Бременского “Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum ex recens. Sappenbergi in usum scholarum ex Monum. Germ. Hist. Recens. (I часть)”» (1899), «Славянские наречия (сербохорватское, словенское и чешское)» (1899).

Подготовка к занятиям отнимала много времени. Большая часть опубликованных Ламанским работ была так или иначе связана с его преподавательской деятельностью, а славистические исследования находили отражение в лекционных курсах. Он постоянно обновлял содержание своих лекций, вводил в научный оборот новые материалы, знакомил студентов с последними достижениями славяноведения. В письме И.С. Аксакову 2 декабря 1881 г. Ламанский признавался: «Обо мне, говорите, ни слуху, ни духу. Дело в том, что лекции и приготовления к ним занимают много времени. Читаю Чехию и Польшу в XV–XVI в. Приходится много читать всякого рода старья. Кроме того занят еще нашим Истор[ико-]филол[огическим] общ[еством] при унив[ерситете], где я председателем и затеваю маленький пока периодический его орган. Стараюсь побольше привлечь сил, молодых особенно. Может, если наладится и будет польза не только учено-литературная, но и общественная» [2. Ед.хр. 1. Л. 163об.]. В письме к Ламанскому по случаю его пятидесятилетнего юбилея К.Н. Бестужев-Рюмин

отмечал: «Ваши лекции постоянно были новостью, плодом Ваших собственных изысканий. Случай у нас, к сожалению, не частый» [2. Ед.хр. 215. Л. 3об.]. Преподавание (с 10 ноября 1872 г. в течение четверти века в Санкт-Петербургской духовной академии Ламанский также занимал кафедру русского и церковнославянского языка (с палеографией) и истории русской литературы) и литературный труд были единственными источниками его доходов. Переписка Ламанского позволяет восстановить и размер гонораров, которые он получал в разных изданиях. Так, «Журнал Министерства народного просвещения» платил по 50 рублей за печатный лист, «Русский вестник» М.Н. Каткова – 85 рублей, в изданиях А.С. Суворина – 100 рублей, «Христианское чтение» выплачивало Ламанскому от 90 до 100 рублей. К И.С. Аксакову Ламанский обращался с просьбой поднять гонорар за публикации в газете «Русь» с 50 до 75 рублей. Разрастающаяся семья требовала и новых расходов. Ламанский нередко обращался к своим издателям с просьбой выслать деньги вперед под будущую статью. Порой накануне зарплаты (20 числа) ордена и часы были заложены в ломбарде.

Трудолюбие было не только чертой характера Ламанского, но и условием его выживания. Затруднительное материальное положение, в котором он часто оказывался, отзывалось пессимистическими нотками в его переписке. При этом собственно научные работы редко приносили литературный доход, а оплачиваемая публицистика требовала отвлекаться на вызовы современной жизни и политики. Сознывая противоречие между исследовательской работой и актуальной журналистикой, он, не сомневаясь, выбирал науку. «Я никуда и нечего не пишу, – признавался он в письме И.С. Аксакову 25 сентября 1867 г., – и дал себе слово несколько времени не заниматься вовсе современными вопросами. Современность и то слишком много поглотила у меня времени в эти два года. Я теперь засел за свой рабочий стол, никуда почти не выезжаю, и занимаюсь наукой, как только силы позволяют. Ужас ведь берет, что вот уже 34 года и ничего для науки не сделал. Если мы, профессора, не будем серьезно трудиться, то кому же делать?» [2. Ед.хр. 1. Л. 80]. Рассказывая тому же корреспонденту о смерти А.Ф. Гильфердинга, он писал: «Число хороших людей, наших в тех сферах все уменьшается. Являются новые, гадкие, паршивые. Глядя на окружающее и достаточно его узнавши, я все больше и больше удаляюсь в мою келью рабочую да к тем радостям личного счастья, которые нахожу с любимой женщиною. Людям богатым, независимым, конечно, можно практически трудиться внутри России, подальше от Петербурга. Но нашему брату все пути заказаны. Для меня теперь нет другого идеала, как приготовить несколько молодых людей в хороших писателей и ученых, да написать несколько исследований, которых обругают при первом появлении и которых забудут читавшие через год. Сделаешь ли и это? Может злая, безжалостная смерть наметила меня, как одну из ближайших своих жертв? Где прежняя безумная отвага юности? Знаешь теперь одно, что не все то хуже, что глупее» [2. Ед.хр. 1. Л. 86]. В недатированном письме своему ученику А.С. Будиловичу Ламанский давал довольно резкие характеристики как своим коллегам, так и состоянию университетской науки. «Между тем, – замечал он, – дела наши пока обстоят очень плохо. У Аксакова и Каткова талантливых сотрудников и преемников нет, они оба уже не молодые люди. [“]Новое время[”] вообще пусто и пошло. Все же прочее в Москве и Петербурге дрянно, гадко и



гнило. И наш, и Моск[овский] унив[ерситет], конечно, не худшие в России, скорее даже лучшие. А что в них? На несколько умных и заслуженных действительно людей великое число тупиц самодовольных и что еще хуже пошлых, безмозглых болтунов-либералов. Вы посмотрите, что теперь в России русская история. У Вас Никитский, по-моему, самый дельный и серьезный человек по этой части. Иловайский срамится, не чувствуя этого, своими глупыми и невежественными [работами] о варягах, болгар[ах], наконец, гуннах. Бестужев давно уже решительно ничего не делает и делать не способен. Замысловский хороший человек, основательный, но слишком, по-моему, узкий и ограниченный. Ключевский же в делах. Теперь в м[есто?] Буслая Москва обращалась уже к Пыпину, когда тот отказался, прибила к Веселовскому Алексею. Ведь это все страшный упадок. Нил же Попов глупый и ограниченный человек и уже совсем не ученый. У нас молодых дельных людей совсем нет ни по русской истории, ни по русск[ой] словесности» [2. Ед.хр. 14. Л. 4об.–5]. Современный исследователь вполне справедливо может усомниться в объективности отзывов Ламанского [13]. В письме он выражал свое внутреннее ощущение от происходящих в русской науке процессов.

Выходом из того пессимистического состояния, в котором оказался Ламанский, ближе познакомившись с академической средой и университетской наукой, и способом экзистенциального оправдания своего существования или даже выживания для него стала сама наука. Вернувшись в университет, он начал обдумывать докторскую диссертацию. В начале Ламанский предполагал подготовить исследование по истории обычного права у славян, в частности, завершить работу о «Законнике» Стефана Душана. Однако в скором времени отказался от этого плана. Его докторская диссертация стала продолжением диссертации магистерской, но продолжением не фактологическим, а смысловым, историографическим и философским. Учение, развитое Ламанским в докторской диссертации, стало зерном развернутой историософской концепции, представленной в трактате «Три мира Азийско-европейского материка» (1892), который вслед за М.А. Робинсоном «можно назвать последним историософским сочинением славянофильского направления в русском славяноведении» [14. С. 97]. В докторской диссертации он решил дать политическую и историософскую интерпретацию историографическим фактам, а именно проследить мнения европейцев о славянах, отраженные в исследовательской литературе. Ламанский намеревался вскрыть содержание европейского сознания и показать, как ментальные факты (мнения о славянах) отражаются в фактах реальных (истории и политике). Прежде всего он сосредоточился на взглядах немецких ученых, поскольку немцы теснее всего контактировали со славянами на протяжении целого тысячелетия, а немецкая наука во многом определяла представления других европейских народов о населении Восточной Европы. Еще в магистерской диссертации он исходил из той предпосылки, что европейская наука не отделима от насущных задач европейской политики, а интерес немецких ученых к славянству вызван германским экспансионизмом. «Ясно, кажется, что самые жизненные интересы влекут Германию к поглощению славянских народностей, к онемечению славян западных и южных», — отмечал он на магистерском диспуте [3. С. 143]. Немецкая наука призвана оправдать этот экс-

пансионизм и помочь политикам найти слабые места в славянстве, разоблачать славянские народы, чтобы успешнее их поработать и ассимилировать. Уяснение идеологической основы европейской науки необходимо, прежде всего, самим славянам. В отличие от военной силы, европейская наука пытается представить процесс поглощения славян романо-германцами как неизбежный и благоприятный для самих славян. Убежденные в превосходстве западноевропейских народов и их культуры, славяне начинают добровольно стремиться к ассимиляции, желая стать «европейцами». Ламанский же собирался показать, что на самом деле думают европейцы о славянах. Менее чем через два года после защиты магистерской диссертации он писал И.С. Аксакову 9 октября 1861 г. о своих планах: «Надо ознакомить со взглядами Германии на нас не только наших дураков, но и других славян. Пусть они видят, что если их ценит Германия и боится, то только из-за русских. Надо сбить спеси с чехов, открыть глаза полякам» [15. С. 93]. В докторской диссертации эта задача сформулирована менее резко. Ламанский называет свою работу исследованием «о некоторых мало разработанных или неправильно понимаемых вопросах и частях политической и культурной истории Восточной Европы или Греко-славянского мира, как Средних, так и Новых веков» [16. С. I].

Для сбора необходимых материалов и завершения докторской диссертации Ламанский отправился в заграничную командировку. Большую часть времени он проработал в Венецианских архивах и библиотеках. Это была, пожалуй, самая плодотворная командировка ученого. Он не только фактически завершил работу над диссертацией, но и собрал богатый архивный материал, частично опубликованный отдельным томом «*Secrets d'Etat de Venise servant à éclaircir les rapports de la Seigneurie avec les grecs, les slaves et la Porte Ottomane a la fin du XV-e et au XVI-e siècle*». Documents, extraits, notices et études» («Государственные секреты Венеции и отношения Республики с греками, славянами и турками в XVI веке. Документы, отрывки, заметки и этюды». СПб., 1884). В письмах Ламанский неоднократно признавался, что считает это издание своим главным научным достижением. В письме матери из Венеции 3/15 декабря 1868 г. он делился своими планами: «Надо Вам сказать, что при той тишине и великом спокойствии, которыми я здесь пользуюсь, и при которых так хорошо работать, здесь есть и большие неудобства для нашего брата. Это именно недостаток самых необходимых подручных, справочных книг. Если что и есть, то трудно достать. Из Публ[ичной] б[иблиоте]ки можно брать на дом не все книги, и то не всегда. Заниматься же в библиотеке печатными вещами грешно, когда у меня есть столько рукописей, которые надо пробежать, прочитать, извлечь.

Не думайте также, чтобы все, над чем здесь работаю, войдет в диссертацию. У меня собирается материал на весьма большой труд, маленькую часть я пушу на доктора. Этот же труд составит большое сочинение в две, три части. Не бойтесь, чтобы теперь меня что-нибудь отвлекло от него. Хлопоты о славянах я прекращаю. Теперь есть много желающих и более моего молодых и на это способных. Я хочу, я решил посвятить следующие годы моей жизни написанию такого исторического сочинения, которое было бы столько же ученым, сколько и литературным произведением. Плохой казак,

который не желает быть атаманом. Я хотел бы оставить по себе памятник, труд, который бы мог иметь влияние и доставить мне имя в литературе. Очень может быть и даже вероятно, что все это фантазия, но у меня засела в голове такая мысль, и я употребляю все от меня зависящее для ее осуществления» [2. Ед.хр. 44. Л. 78об.]. Месяцем ранее (1/13 ноября 1868 г.) он также писал родителям: «Некоторые главы, по крайности две главы, надеюсь написать еще за границу. Дай только Бог умения и таланта получше отделать эту работу. Любопытного бездна» [2. Ед.хр. 44. Л. 76об.]. Предисловие к «Secrets d'Etat de Venise» было в сокращенном варианте опубликовано в аксаковской газете «День» [17]. Вторая часть предисловия к «Secrets d'Etat de Venise» была издана на французском языке во Флоренции в «Revue Internationale» (1884. Mars. T. I. P. 851–866.) под заглавием «Le Panslavisme par Vladimir Lamansky» («Панславизм Ламанского»). Заглавие было дано редактором А. де Губертисом, известным итальянским славистом. Это предисловие можно считать одним из главных идейных текстов Ламанского, в нем в наиболее полном виде высказаны его славянофильские взгляды. Следует отметить, что во время пребывания в командировке Ламанский тесно сотрудничал с западно-европейскими учеными. В частности, незадолго до выхода в свет своего труда Ламанский опубликовал статью под заглавием «L'assassinat politique à Venise du XV au XVI siècle» («Политическое убийство в Венеции») во французском издании «Revue historique» («Исторический журнал». 1882. Septembre-December. T. 8. P. 105–120), содержащую обзор текстов, из которых состояла первая часть будущей книги. Затем публикация «Государственные секреты Венеции» была отмечена во французских библиографических изданиях, что говорит о признании европейскими учеными научной ценности труда Ламанского.

За границей Ламанский пробыл более года: покинув Петербург весной 1868 г., он вернулся в Россию в июле 1869 г., посетив Прагу, Загреб, Любляну, Удину, Милан и около года прожив в Венеции. В это же время в «Журнале Министерства народного просвещения» был опубликован небольшой цикл его статей «Непорешенный вопрос» [18], получивших высокую оценку среди славистов. В них Ламанский сформулировал свой взгляд на происхождение древнеславянского и русского языков, обосновывая возможность русского языка стать общеславянским литературным, научным и дипломатическим языком; касался болгарского языка и письменности XVI–XVIII вв. И.И. Срезневский предлагал представить эти статьи в Совет историко-филологического факультета в качестве диссертации. По возвращении из Венеции докторская диссертация Ламанского, получившая заглавие «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (в «Протоколах Совета императорского Санкт-Петербургского университета» она значится как «Исследование об изучении греко-славянского мира в Европе»), была в большинстве своих частей завершена. В 1870 г. он предпринял ее издание в журнале «Заря» [19], а в 1871 г. она вышла отдельной книгой [16]. 21 февраля 1871 г. диссертация была успешно защищена, а 1 марта 1871 г. Совет Санкт-Петербургского университета утвердил «Ламанского в степени доктора славянской филологии» [20. С. 35].

Близкая по идеям и взглядам к вышедшей в то же время книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (отдельное издание 1871 г.), диссертация Ламанского не встретила откликов в русском обществе и печати. На

нее не было опубликовано рецензий, а со временем она и вовсе оказалась в тени известного труда Н.И. Данилевского. Из ближайших отзывов на нее можно указать на обзор истории славяноведения в России (до 1872 г.), опубликованный в киевском «Славянском ежегоднике». В нем книге Ламанского был посвящен один абзац, в котором отмечалось: «С достойным удивления усердием и остроумием автор изобразил немецкие взгляды на славян, на их историю, народный характер и проч. Картина начертана необыкновенно талантливо. Чтение этой книги производит такое впечатление, как будто вы находитесь в доме умалишенных, где не знаете, должны ли вы больше удивляться безумным воззрениям, или сожалеть о жалком ослеплении и душевной болезни этих пациентов. Для успеха исторической правды мы должны желать, чтобы проф. Ламанский с тем же усердием изложил мысли и взгляды тех немецких ученых, которые сумели возвыситься над инстинктом племени и воздать славянам принадлежащее им по праву. Славянская наука с уважением вспоминает имена Гердера, Якова Грима, Шмеллера и др. Их вниманием к славянству значительно вознаграждены патологические заблуждения их же земляков» [21. С. 46].

В качестве еще одного отклика на книгу Ламанского можно привести мнение известного слависта П.А. Лавровского, высказанное им в письме Ламанскому 23 февраля 1871 г. Десятилетием ранее Ламанский и Лавровский совместно полемизировали на страницах аксаковской газеты «День» с Н.Г. Чернышевским, одобряя намерение галицийских русинов, в частности редакцию газеты «Слово», перейти на русский литературный язык. Ламанский явно воспринимал П.А. Лавровского в качестве единомышленника, готового принять его историософские обобщения. «Не скрою впечатления, — писал П.А. Лавровский, выражая благодарность за присланный экземпляр, — какое произвела на меня Ваша книга. Оно похоже на то, как если бы долго заключенного в мрачной и смрадной темнице разом вывели на свет божий, при сильном солнечном освещении разнообразной и красивой местности с благоухающей растительностью.

Действительно, Ваша книга сильно поколебала мою хандру именно по поводу вопроса о современном и грядущем положении славянства. Я начал было уже свыкаться с его безотрадностью, в виду совершившегося у соседа и совершающегося, точнее — ничего несовершающегося или очень, очень мало у самих славян. Розовый цвет, которым прикрыли Вы последующую судьбу славянства, уверенность Ваша в действительности такого, а не иначе поворота в этой судьбе, решительный и определятельный тон Ваших заявлений освежили мои мысли и повернули было их в другую сторону.

К прискорбию, чем больше вникаю в сущность вопроса и постановку национальностей в начинающейся драме, тем принужденнее снова склоняюсь к прежним сомнениям. Мне даже представляется некоторый анахронизм в этой постановке, существовавшей скрытно и прежде, но теперь разоблачившейся явственнее и грознее. Анахронизм усматриваю я в очевидном несоответствии нравственных сил резче выступивших друг против друга борющихся сторон. На одной половине рисуется сосредоточенное единство, сплоченное живым сознанием и широким и глубоким образованием; другая половина все еще продолжает мелкие, тем не менее не редко ядовитые,

разъедающие счеты, при господствующей еще бессознательности общей задачи и цели, даже при детском неведении опасности; ясное понимание коснулось лишь крайних верхушек. Словом, думаю я, мы стоим в этом отношении на той ступени, которую занимал неприятель не меньше полувека назад. Готов согласиться, что славянство, с новыми средствами, с усиленной ревностью руководителей, пойдет сравнительно быстрее. Но разве будет в это время дремать изловчившийся и знакомый лучше нас с нашими слабостями сосед?» [2. Ед.хр. 818. Л. 8–9].

Формально диссертацию Ламанского следует считать историографической. Однако отбор высказываний европейских, прежде всего, немецких ученых и публицистов о славянах не оставлял сомнения как в предвзятости этих высказываний, так и тенденциозности самой подборки. С содержательной стороны работу Ламанского следует отнести скорее к философии истории, чем к историографии [22]. Критика немецких воззрений на славянство послужила для него поводом сформулировать историсофскую концепцию. Проведенное Ламанским исследование явно дополняло книгу Н.Я. Данилевского. Если Н.Я. Данилевский наполнил свой труд большим количеством исторических и политических фактов для того, чтобы показать, что Европа относится к России враждебно и действует также враждебно, то Ламанский продемонстрировал недоброжелательность европейской науки и публицистики по отношению к славянам в целом. В немецкой науке он видел отражение вековой исторической и этнологической борьбы германизма со славянством. В то же время обзор немецкой науки служил Ламанскому дополнительным аргументом в критике Петербургской академии наук, в которой преобладали выходцы из Германии. Защита диссертации укрепила положение Ламанского на историко-филологическом факультете и открывала ему дорогу к профессорству.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Малинов А.В.* Студенческие годы В.И. Ламанского // Клио. 2017. № 10.
2. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1.
3. *Ламанский В.И.* Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете 31 января 1860 г. при публичной защите диссертации на степень магистра: «О Славянах в Малой Азии, Африке и в Испании» // Русская беседа. 1860. Кн. 19. № 1.
4. *Ястребцов Н.В.* Памяти Владимира Ивановича Ламанского как друга книги // Библиологический сборник. Пг., 1916. Т. II. Вып. 1. Материалы по истории библиотековедения в России.
5. *Ламанский В.И.* О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859.
6. *Ламанский В.И.* Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». СПб., 1859.
7. *Малинов А.В.* Магистерская диссертация В.И. Ламанского // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2017. № 4. Гуманитарные и общественные науки.
8. *Лантева М.П.* История славяноведения в России в XIX в. М., 2005.
9. *Маркевич А.И.* Двадцатипятилетие Императорского Новороссийского университета. Историческая записка и академические списки. Одесса, 1890.
10. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Ф. 166. Оп. 3. № 615.
11. *Ламанский В.И.* Вступительное чтение Доцента Петербургского университета В.И. Ламанского. М., 1865.
12. Письма И.В. Ягича к русским ученым. 1865–1886. М.; Л., 1963.
13. *Лантева Л.П.* Университетское славяноведение в России за первое столетие его существования (1835–1935) // Славянский альманах. 2011.

14. *Робинсон М.А.* В.И. Ламанский и его историософский трактат «Три мира Азийско-европейского материка» // Славянский альманах. 1996.
15. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. XII.
16. *Ламанский В.И.* Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871.
17. *Ламанский В.И.* «Государственные тайны Венеции» (Secrets d'État de Venise et rapports de la République avec les Grecs, les Slaves et les Turcs au XVI siècle. Documents, extraits, notices et études. St.-Petersbourg. 1884. (том в 65 листов убористой печати) 8) // Русь. 1883. 15 XI.
18. Журнал министерства народного просвещения. 1869. № 1, 6–7.
19. Заря. 1870. № 1–2, 5, 12.
20. Протоколы заседаний Совета С.-Петербургского университета за вторую половину 1870–1871 академического года с приложениями. № 4. СПб., 1871.
21. Успехи славяноведения в России до 1872 года. По А.А. Майкову, П.А. Лавровскому и А.А. Котляревскому // Славянский ежегодник. Календарь на 1876 год. Киев, 1876.
22. *Саприкина О.В.* Академик В.И. Ламанский (1833–1914): научное наследие и общественная деятельность. Автореф. дис. ... к. ист. н. М., 2004.



## ДВЕ РУКОПИСИ В.И. ГРИГОРОВИЧА: НЕСКОЛЬКО ШТРИХОВ К ПОРТРЕТУ УЧЕНОГО-СЛАВИСТА

© 2018 г. П.В. Георгиев

*Канд. ист. наук, ведущий библиограф Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского  
Казанского (Приволжского) федерального университета  
E-mail: georgiev.pawel@yandex.ru*

В статье представлены документы, связанные с научной деятельностью В.И. Григоровича, хранящиеся в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета. Особое внимание уделено «Отчету о занятиях историей славянских литератур», представленному попечителю казанского учебного округа М.Н. Мусину-Пушкину и «Тетрадь черновых записей Григоровича». Впервые предпринята попытка детального описания содержания данных источников.

The article presents documents related to research activities of Victor Grigorovich stored in the Department of Manuscripts and Rare Books of the Scientific Library of the Lobachevsky Kazan Federal University. Particular attention is paid to the «Report on the studies of the history of Slavic literatures», submitted to the director of Kazan educational district, Mikhail Musin-Pushkin, and the «Notebook of draft notes made by Grigorovich». The first attempt of a detailed description of the content of the data sources is made.

*Ключевые слова:* В.И. Григорович, славянская литература, славянское языкознание, Казанский университет, Научная библиотека им. Н.И. Лобачевского.

*Keywords:* Victor Grigorovich, Slavic literature, Slavic linguistics, Kazan University, Lobachevsky Scientific library

DOI: 10.31857/S0869544X0001769-8

В апреле 2015 г. исполнилось 200 лет со дня рождения Виктора Ивановича Григоровича, одного из основателей русского славяноведения, филолога-слависта, профессора Казанского, Московского, Новороссийского университетов. Одним из самых значительных периодов научной деятельности В.И. Григоровича по праву можно назвать казанский период. В Казанском университете В.И. Григорович занимал должность профессора кафедры истории и литературы славянских наречий. Здесь им была защищена магистерская диссертация «Опыт изложения литературы словен в ее главнейших эпохах». В 1844–1847 гг. В.И. Григорович совершил научную

командировку по славянским землям, которая имела большое значение в развитии научных связей, содействовала становлению молодой русской славистики, укрепила общеславянские культурные связи. Григоровичу посвящено множество статей и монографий, однако в биографии ученого-слависта еще немало пробелов и загадок. До сих пор спорными являются суждения о том, был ли Григорович сторонником идеи панславизма, каким политическим взглядам он сочувствовал, не выясненными остаются множество эпизодов биографического характера.

В Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета (далее ОРРК) несколько единиц хранения имеют отношение к научной и педагогической деятельности ученого [1. С. 135–140]. Но особый интерес представляют две рукописи Григоровича: «Отчет о занятиях историей славянских литератур» 1839 года и «Тетрадь черновых записей Григоровича», датированная серединой 50-х годов XIX в.

История появления первой рукописи такова. В апреле 1839 г. Григорович прибыл в Казань. Готовясь к открытию кафедры славянских наречий в Казанском университете и кандидатскому экзамену, Григорович должен был каждые четыре месяца отчитываться о своих занятиях попечителю Казанского учебного округа М.Н. Мусину-Пушкину и факультету [2. С. 12].

Одним из таких документов и является «Отчет о занятиях историей славянских литератур» 1839 г. (далее «Отчет»). Таких отчетов, согласно сообщению М.П. Петровского, ученика Григоровича и его биографа, было три. В первом отчете Григорович исследовал вопрос о церковнославянском языке. Во втором отчете речь шла о том, какие наречия должны быть предметом изучения в литературном отношении.

Наконец, в третьем отчете Григорович дал обзор развития славянской литературы и высказал взгляды на ход и направление просвещения у славян [2. С. 12]. Данный отчет и сохранился в ОРРК. В историографии не раз высказывались различные мысли о путях формирования исторических и научных взглядов Григоровича [3. С. 53]. В связи с этим анализ «Отчета» может служить важным источником для выяснения этого вопроса. Замечу, что именно в «Отчете» Григорович впервые высказал мысли, ставшие затем определяющими в его научном мировоззрении. «Отчет» послужил основой для магистерской диссертации ученого «Опыт изложения литературы славян в ее главнейших эпохах» 1842 г. Григорович определил эти основные положения как необходимость «открыть историю славянской Европы, показать значение славян для мировой истории, показать, что умственная, литературная жизнь славян имела свои особенности, но не уступала западноевропейской» [4. Л. 129об.–130]. Весьма характерны в этом отношении и следующие слова Григоровича, которые можно найти в рукописи: «Мы привыкли глядеть на себя в отражении чужеземных народов [...] мы слишком покорно повинемся указаниям иностранных взглядов, забываем свое и не видим у себя [...] великих идей, истекающих из славянской вековой жизни» [4. Л. 129об.].

А.А. Котляревский видел в магистерской диссертации Григоровича «первое ученое сочинение в России о славянской литературе с точки зрения славянской взаимности» [5. С. 765]. Другой крупнейший исследова-



тель Григоровича, известный византинист академик Ф.И. Успенский, говоря о той же диссертации, отметил, что впервые «история и литература рассматриваются здесь в связи с политическими судьбами народа и что славянская история и литература выдвигается, как стадия общеевропейского умственного и политического развития» [6. С. 5].<sup>1</sup>

Исходя из того, что именно «Отчет» послужил основой магистерской диссертации В.И. Григоровича, нужно отметить, что эта рукопись является ценным источником по формированию научных и мировоззренческих взглядов ученого и своеобразной программой, отправной точкой его дальнейшей научной деятельности.

Особый интерес представляет также так называемая тетрадь черновых записей (далее «Тетрадь»), представляющая из себя рукописные записи В.И. Григоровича на 292-х листах, содержащая различные выписки, переводы, конспекты, высказывания философов, мысли и размышления самого автора<sup>2</sup>.

Как историографический источник она нигде не упоминалась до середины 60-х годов прошлого века, пока А.В. Сергеев, занимавшийся в советское время исследованием научной деятельности Григоровича, не ввел ее в научный оборот. На мой взгляд, этот источник незаслуженно обойден вниманием в научной литературе о Григоровиче. Как справедливо отметил Сергеев, «никем не исследованная и не упоминаемая рукопись» имеет «первостепенную важность для выяснения мировоззрения, а также лингвистических и исторических взглядов ученого» [9. С. 29]. Сергеев не сделал данную рукопись предметом специального исследования. На мой взгляд, некоторые черновые записи рукописи могут стимулировать поиски новых направлений в научной и творческой судьбе слависта и весьма существенно дополнить интеллектуальную биографию Григоровича. Он, судя по воспоминаниям современников, неохотно высказывал свои философские и политические взгляды или же делал это в такой форме, будто бы он желал, чтобы никто из его слушателей не понял его собственного мнения. А. Смирнов, составивший его конспекты лекций, отметил: «Виктор Иванович был слишком осторожен, когда писал или говорил для печати; иногда он свои суждения и мнения выражал так, что их можно было толковать и в ту, и в другую сторону» [10. С. 1]. В этом случае черновые записи Григоровича могут служить своего рода косвенным источником философских и мировоззренческих взглядов слависта. Особый интерес вызывает тот факт, что эти записи не предназначались для печати или для чтения другими лицами. По выпискам, конспектам и другим записям можно определить те темы, которые в наибольшей степени волновали и интересовали ученого-слависта. Это, конечно, не дневник, и не запись

---

<sup>1</sup>Под влиянием Успенского в историографии сложилось мнение о том, что научные идеи о славянской взаимности возникли у Григоровича после 1840 г., во время его пребывания в Риме. На самом же деле видно, что именно «Отчет» 1839 г. можно считать отправной точкой в славяноведческих построениях Григоровича.

<sup>2</sup>В рукописи имеется экслибрис «Из книг Платона Заринского». Заринский Платон Георгиевич (1830–1881) – казанский священник, краевед. Был одним из членов-учредителей Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, собирал материалы по истории Казани и Казанского края. В 1878 г. получил премию графа Уварова Академии наук за сочинение «Очерки древней Казани, преимущественно XVI века» [7. С. 420; 8. С. 15].

мыслей автора, но своеобразный кладезь тем и идей, интересовавших Григоровича. И в этом смысле этот источник заслуживает большого внимания и нуждается в дополнительном изучении.

Начну с того, что в рукописи имеются записи, помеченные как «Нравственные мысли Диогена» и просто «Мысли», представляющие собой цитаты из работ Канта, Лейбница и др. Можно предположить, что эти выписки Григорович сделал не случайно и что они были созвучны душе ученого. Например, обращают на себя следующие высказывания, законспектированные Григоровичем: «С вельможами обходись так как с огнем, не подходи слишком близко и не отходи слишком далеко», «Торжество над самим собой есть совершенство всей философии», «Крайняя глупость заключается в том, чтобы обучать добродетели, хвалить ее, а не исполнять, что она повелевает» [11. Л. 48об.].

Григорович особо выделил высказывания Диогена как «нравственные». Не была ли близка философия киников самому Григоровичу? По воспоминаниям, постоянным спутником Григоровича была собака «Болванка», а в его руках «постоянно зимою и летом была толстая суковатая палка». Говорится и о злой иронии, которая была свойственна Григоровичу, о его пренебрежении к материальным сторонам жизни [12. С. 170–171, 172, 174; 13. С. 256–257]. Образ жизни слависта также был крайне прост. Григорович не создал семьи, известен его знаменитый автограф, где про себя он говорил: «И чуждый мирскому веселью, я мрачным аскетом слышу. И ем я с ученою целью, и с этой же целью живу» [14. С. 124]. В черновых записях Григоровича обращает на себя внимание конспект статьи J. Haime Dela Viehumaine из журнала «Revue des Deux Mondes» («Обозрение двух миров»). 1855 [11. Л. 51об.–65об.]. Конспект представляет собой статью некоего Жуля Хайме (1824–1856), французского натуралиста и геолога. Григорович, скорее всего, придавал большое значение данной статье, так как ее содержание, заключающее в себе мысль о том, что в мире нет ничего случайного и «всякое развитие, каждый феномен происходит по предназначенным законам» [11. Л. 65об.], соответствовало и его философским взглядам. Подтверждением тому служит эпиграф к магистерской диссертации Григоровича, в котором говорится, что «в истории нет ничего случайного, что все отдельные моменты развития находят себе причину и объяснение в предыдущих стадиях» [3. С. 53]. Ф.И. Успенский считал, что эти слова могут быть поставлены эпиграфом ко всему творчеству Григоровича [6. С. 5]. Внимание слависта к работе натуралиста и геолога говорит о широких интересах Григоровича и, возможно, о его своеобразном философском подходе к славяноведческим изысканиям в контексте геологического, а в большей степени космического процесса, обусловленного неким высшим замыслом.

Отмечу еще один спорный вопрос в биографии Григоровича, в изучении которого может пролить дополнительный свет рукопись, ставшая объектом изучения в данном исследовании. Этот вопрос касается того, какую роль в судьбе Григоровича сыграл некий анонимный дневник, найденный в его бумагах и приписываемый некоторыми исследователями самому Григоровичу. Дело в том, что в дореволюционной историографии о Григоровиче широкое распространение получило, как уже упоминалось выше,

мнение Ф.И. Успенского о том, что на научные взгляды Григоровича большое значение оказала его поездка в Рим в 1840 г. [6. С. 6–10]. Это мнение в дальнейшем имело большое влияние и стало основополагающим во многих работах о Григоровиче [3. С. 55]. Даже в таком авторитетном труде как «Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века» В.П. Бузескула находим: «В 1840–1841 г. Григорович был командирован за границу и посетил Рим» [15. С. 32]. Успенский пришел к выводу, что в Риме на Григоровича якобы снизошло что-то подобное откровению свыше, свершился нравственный перелом, открылась некая истина, повлиявшая на всю его дальнейшую деятельность. Эти выводы Успенский сделал на основании дневника, который он нашел бумагах Григоровича [6. С. 7]. В Риме автор дневника, по мнению Успенского, под влиянием размышлений о величии древнего Рима, проникся идеей национальности и всеобщности [6. С. 8]. Именно это внезапное озарение стало основой размышлений Григоровича о единстве славянских народов, о необходимости идеи панславизма, о некоей исторической миссии славянства [6. С. 7–8]. Между тем, один из учеников Григоровича Н.Н. Булич, проанализировав соответствующую документацию, нигде не нашел ни одного официального документа подтверждавшего, что Григорович был в Риме [16. С. 895–900]. Булич считал, что автором использованной Успенским рукописи был профессор Московского университета В.Л. Печерин, а Григорович сделал из нее выписки, которые нашел Успенский и принял это за мысли самого Григоровича [3. С. 55].

В советской историографии Сергеев выдвинул иную версию. Он сопоставил данные документа с «Воспоминаниями» Ф.И. Буслаева, который был в Риме как раз в 1840–1841 гг., и предположил, что автором дневника был именно он. А Григорович во время кратковременного профессорства в Московском университете бывал частым гостем Буслаева и переписал понравившиеся ему места рукописи Буслаева [3. С. 55]. Так или иначе, но нет ни одного документа, который подтверждал бы версию Успенского о поездке Григоровича в Рим. Но это совсем не значит, что образ древнего Рима и идеи некоего озарения и откровения не оказали влияния на научные взгляды Григоровича. И Булич, и Сергеев заметили лишь, что Григорович не был в Риме лично, но они допускали, что он делал выписки из чужого дневника. А это значит, что Григорович, скорее всего, проявлял сочувствие к дневниковым записям, иначе зачем бы он стал делать выписки. Как мне кажется, в «Тетради» имеются записи, которые косвенно могут свидетельствовать об отношении Григоровича к идее некоего откровения и предопределения, ставшие предметом анонимных дневниковых записей, найденных в бумагах Григоровича. В этом смысле обращает на себя следующее: записи в «Тетради» начинаются заметкой о Константине Великом, где подчеркивается достоверность рассказов о знамении, виденном римским императором. В этой заметке Григорович отмечает следующее: «Некоторые полагают, что рассказы о знамении, виденном Константином Великим ни что иное как басня, выдуманная Евсевием, который повествует о нем или же самим Константином для достижения своей цели.

Другие признают это знамение за действие события, не считая его чудом, но относя к естественным явлениям, каковые бывают нередко вокруг солнца. Мы со своей стороны заметим касательно этого знамения, то, что император твердо был убежден в том, что этим знамением Бог обращает его от многобожия и идолопоклонства к почитанию единого истинного Бога и что это знамение было одним из средств, которые употребляет Бог для обращения заблуждающегося человека на путь истины. Почитать это знамение за вымысел Евсевия или за вымысел Константина совершенно неосновательно и безрассудно» [11. Л. 1–1об.]. Далее в тетради черновых записей Григоровича следует заметка «О необходимости божественного откровения». Здесь развивается мысль о том, что божественное откровение может присутствовать и необходимо в жизни каждого человека [11. Л. 1об.–10об.].

Затем обращает на себя уже упомянутый конспект статьи Жуля Хаймео о человеческой жизни с его идеей некоего космического предопределения. Не случайно ли это? Нет ли здесь некоего смыслового единства, повествующего нам о тех переживаниях, которые волновали Григоровича и определяли в какой-то степени его психологический портрет.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Георгиев П.В.* Архив В.И. Григоровича в отделе рукописей и редких книг научной библиотеки имени Н.И. Лобачевского // Григорович и развитие славяноведения в России: материалы «круглого стола» с международным участием, посвященного 200-летию со дня рождения ученого. Казань, 2015.
2. *Петровский М.П.* Виктор Иванович Григорович в Казани. Библиографический очерк. СПб., 1892.
3. *Сергеев А.В.* Оценка научной деятельности В.И. Григоровича в буржуазной и марксистской историографии // Вопросы историографии всеобщей истории. Сб. статей. 1967. Вып. II.
4. Отчет о занятиях историей славянских литератур // ОРК НБЛ. Ед. хр. 5668.
5. *Кирпичников А.И.* В.И. Григорович и его значение в истории русской науки // Исторический вестник. 1892. Т. 50. № 12.
6. *Успенский Ф.И.* Воспоминания о В.И. Григоровиче. Одесса, 1890.
7. *Венгеров С.А.* Источники словаря русских писателей. СПб., 1910. Т. 2.
8. Рукописные литературные сборники второй половины XIX века в фондах Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского. Казань, 1988.
9. *Сергеев А.В.* В.И. Григорович как историк славян: дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 1965.
10. *Смирнов А.* От издателя // Обзор славянских литератур. Лекции В. Ив. Григоровича, читанные им студентам IV курса Новороссийского университета в 1868/9 акад. году. Воронеж, 1880.
11. Тетрадь черновых записей Григоровича // ОРК НБЛ. Ед. хр. 1129.
12. *Корсаков Д.А.* Былое в жизни Казанского университета 1856–1860 гг.: из воспоминаний о прошлом // Былое из университетской жизни: литературный сборник к 100-летию Имп. Казан. ун-та. Казань, 1904.
13. *Успенский Ф.И.* О профессоре В.И. Григоровиче // Былое из университетской жизни: литературный сборник к 100-летию Имп. Казан. ун-та. Казань, 1904.
14. *Сергеев А.В.* Исторические взгляды В.И. Григоровича. Казань, 1978.
15. *Бузескул В.П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Л., 1929. Ч. 1.
16. *Булич Н.Н.* Был ли В.И. Григорович в Риме в 1840–1841 г.? (По поводу «Воспоминаний» Ф.И. Успенского) // Вестник Европы. 1894. Т. 4.



*РОСЕН Р. МАЛЧЕВ. Агиология и демонология. Напряжения в структуре на фолклорната вяра. София, 2017. 440 с., карты*

*РОСЕН Р. МАЛЧЕВ. Агиология и демонология. Напряжение в структуре фольклорных верований*

DOI: 10.31857/S0869544X0001770-0

Автор монографии «Агиология и демонология. Напряжение в структуре фольклорных верований» д-р филол. наук Р. Малчев — известный специалист в области фольклора, христианской символики, болгарских древних рукописей, антропологии, истории, неутомимый организатор и участник ежегодных экспедиций по изучению различных регионов Болгарии. Профессор Р. Малчев вместе с доцентом К. Рангочевым и другими коллегами стоит у истоков создания Ассоциации по антропологии, этнологии и фольклористики «Онгъл», в рамках которой проводятся полевые исследования, создается архив, организуются конференции. К этой деятельности постоянно привлекаются российские ученые.

Рецензируемая книга состоит из Введения, двух больших частей (четыре и три главы соответственно в каждой) и Заключения, сопровождается тремя картами. Развернутые резюме на английском и русском языках в конце книги позволяют ознакомиться с ее содержанием тем, кто недостаточно владеет болгарским языком.

Парадигматику отношений агиологии и демонологии в рамках фольклорной ментальности, заявленных в книге, Р. Малчев объясняет во введении, обозначая первое как «познавательное пространство освященного, обожествленного», а второе как «поле познания стихийного и вредоносного» (с. 23). Безусловно, оба эти понятия входят в сферу народной религиозности, или фольклорной веры, изучение которых

предполагает доскональное знание ортодоксального вероучения (христианства, ислама, иудаизма и/или их течений) и фольклора во всем его жанровом разнообразии. Кроме того, анализ этих понятий требует широкого междисциплинарного исследования и разнообразной методики. Находясь в целом в русле народно-религиозных методологических направлений, Р. Малчев исследует устные народные нарративы, поверья, былички, заговоры, песни, присказки и вместе с тем письменные тексты, жития святых. Поэтому полевая работа соединяется с текстологией, вслушивание в речь информанта — с «вглядыванием» в старинную рукопись. Кроме того, география и ландшафт также являются предметом научного интереса автора. Четкая локализация поверий, внимание к топонимам, составляющим неделимое целое с нарративом — отличительная черта повествования Р. Малчева.

Специально надо сказать о «двоичности», заявленной в названии монографии, а также и в ее структуре — делении книги на две части. Не случаен в заглавии и термин «напряжение» (болг. *напряжение*, англ. *tension*). Несколько непривычный для болгарского и русского академического дискурса, он обозначает здесь сложные отношения между святостью (религиозностью, чистотой) и демонизмом (мифологичностью, нечистотой). Очевидному противопоставлению, оппозиции, дихотомии

этих двух сфер в народной картине мира соответствует их совмещение, соединение, неразделимость или даже смешение. Эту же ситуацию позволяет передать союз *и*, который может соединять два отдельных равнозначных поля или обозначать их соединение воедино. Безусловно, в каждом конкретном случае это слияние будет иметь разную степень и будет охватывать разные зоны (характерные черты, функции, поведение, место появления и пр.).

Первая часть посвящена описанию демонов, некоторых из них можно считать локальными и не столько распространёнными на всей болгарской территории. Автор начинает повествование с «водного быка» — «демона без ритуальной религиозной санкции» (гл. 1), затем на примере змееподобных демонов рассматривает соотношение «демоны — человеческое сообщество» (гл. 2), усложняет картину описанием мифологических персонажей *здравичките* «здоровенькие», обнаруживая в них троичные отношения «демоны — человеческое сообщество — святые» (гл. 3) и завершает анализ образом *самодив старец* «старик-самодив», усматривая в этом образе демонизацию святого/сакрализацию демона (гл. 4). Это движение от «чистой» демонологии к симбиозу мифологического и сакрального персонажей в одном образе построено в монографии очень логично. Так, если для водного быка и змееподобных демонов особых христианских аллюзий не наблюдается, их облик териоморфный, то *здравичките* антропоморфны и, несмотря на множество сходных черт с другими женскими мифологическими персонажами (особенно духами болезней), «христианизируются» и коррелируют с Богородицей (для них возводят небольшие часовенки, в которых нередко имеются богородичные иконы). Наибольшей амбивалентностью с точки зрения агиологии и демонологии имеет «дикий старик» *старец-самодив* (варианты: *самодиван старец*, *Йован*, *Стоян*). Посвящённая ему глава обладает особой ценностью как с точки зрения уникальности узлокального материала, так и его новизны. Этот образ играет ключевую роль в паре «агиология и демонология».

Нарративы описывают его как опасного демона, способного причинить серьёзную болезнь человеку или даже убить его. С другой стороны, география распространения рассказов о демоне совпадает с территорией деятельности известного св. Иоанна Рьльского (с. 260–262), и Р. Малчев обоснованно полагает, что эти два образа отчасти переплелись в народной памяти.

Анализ персонажа *самодиван старец* логично подводит читателей ко второй части книги «Фольклорная вера и значимые религиозные события и личности», первая глава которой посвящена исследованию редкой в Болгарии версии мотива «безголового» святого, которая проникла и в народный ислам (с. 300–301).

«Фольклорная культура — это культура всеобщих взаимосвязей. В её структуре одна и та же объективная природная или историческая информация может кодироваться различными ментальными пластами при помощи разнообразных, но взаимно связанных фольклорно-мифологических познавательных ключей» (с. 302), — справедливо замечает Р. Малчев, начиная вторую главу. Этот раздел посвящён эпическому герою Крали Марко и его сестре (*Виде* или *Елене*), которые в народных представлениях соотносятся с демонами *жидовци* «евреи». Р. Малчев вводит в научный оборот фольклорно-религиозные топологические знаки — с соответствующими названиями, обозначающими место рождения Крали Марко и его сестры, скопление камней (локус, где происходило соревнование Елены и Крали Марко, в котором победила сестра), следы ступни Крали Марко и место гибели его сестры Елены. В третьей главе Р. Малчев сосредоточивается на мотиве перенесения мощей св. Иоанна Рьльского в XV в. и сопоставляет сведения фольклорного и исторического характера в географическом ракурсе. Анализируя «Рьльскую повесть», в географических описаниях которой медиевисты видят много неточностей, Р. Малчев приводит эмпирические материалы, в которых отражена народная память об этом столь важном для болгар историческом событии (с. 356). Кроме того, следуя

логике тематики монографии, автор сопоставляет мотивы с евангельскими соответствиями об Иоанне Крестителе и без них (с. 363–364). В фольклорном христианстве образы Иоанна Крестителя и святого Ивана Рьльского смешиваются, что типично для народной религиозной картины мира. К народному образу Иоанна Рьльского, по мнению Р. Малчева, присоединяются черты Ивана Шишмана, пресвитера Иоанна из Белчина и других. Таким образом, заключает автор, уточнение одного мотива — маршрута перенесения святых мощей также требует комплексного подхода с учетом механизмов конструирования религиозного и этнокультурного пространства болгар в первый век турецкого ига (с. 398).

В Заключении Р. Малчев подводит итоги своего монографического исследования, которое опирается на постулат, что все изменения в «фольклорно-религиозном информационном поле» обязаны именно напряжению между отдельной личностью и осмыслением ее всем сообществом» (с. 399).

Монография Р. Малчева сочетает в себе теоретические установки и богатый эмпирический материал. Каждый персонаж описывается с учетом мельчайших особенностей, приводятся термины, время и место появления демона, функции, говорится о наличии/отсутствии ритуалов «задабривания» и пр. Детализация персонажа дается и эксплицитно, и в бо-

лее широком контексте — все главы сопровождаются подробными аутентичными нарративами разного объема.

Представляется, что для такой обширной монографии полезными были бы индексы (именной, географической и предметной). Из замечаний добавим, что в целом в достаточно полной библиографии отсутствуют некоторые работы специалистов, которые долгие годы занимаются сходными проблемами и — что важно — выработали определенную методологию изучения и анализа тем народной веры [1]. Отдельно отметим отсутствие пятитомного словаря «Славянские древности», многие статьи которого очень важны для подобного исследования [2].

В целом монография Р.Р. Малчева прекрасно вписывается и в болгарскую, и в славянскую традицию изучения столь сложной темы и заполняет важные лакуны в области исследования народной религиозности.

© 2018 г. *И.А. Седакова*

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Белова О.В.* «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
2. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.



*D. PAŚKO-KONECZNIK. Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-awgustowskiego. Toruń, 2016.*

*Д. ПАСЬКО-КОНЭЧНЯК. Словарь польских заимствований в русском говоре старообрядцев Сувальско-Августовского региона*

DOI: 10.31857/S0869544X0001771-1

Рецензируемая книга Дороты Пасько-Конэчник является результатом многолетних исследований островного говора старообрядцев, проживающих в Августовском, Сувальском и Сейненском поветах Подляского воеводства Польши. В течение 1999–2015 гг. Д. Пасько-Конэчник участвовала в диалектологических экспедициях, организованных Университетом Н. Коперника (г. Торунь), в результате которых было записано около 350 часов аудиозаписей [1. С. 12]. В 2011 г. была опубликована монография Пасько-Конэчник «Влияние польского языка на лексику русского говора старообрядцев в Сувальском регионе» [2], на основе которой возник рецензируемый словарь [1. С. 13].

Говор старообрядцев, проживающих в Польше, не раз становился предметом исследований польских ученых. Предки старообрядцев начали переселяться в Польшу еще в конце XVII в., однако массовый характер это явление приняло в начале XVIII в. [3; 4. С. 37]. Согласно исследованиям И. Грек-Пабисовой, основным материнским ареалом переселенцев была область около Великих Лук, поскольку в говоре польских старообрядцев черты, характерные для северо-западных акающих русских диалектов, сочетаются с элементами южнорусского наречия [5. С. 165–172]. Отметим, что Н. Морозова и В. Чекмонас, исследовавшие говор старообрядцев Литвы, чьи

основные характеристики совпадают с говором польских старообрядцев, в качестве материнского ареала указывают территорию южной части современной Псковской области и центральной части псковского диалекта к югу от линии Опочка – Новоржев, несколько к северу от Великих Лук и Торопца [6. С. 68].

В 1829 г. старообрядцы получили разрешение селиться на территории Восточной Пруссии в области Мазурских озер (современные Пишский и Мронговский повяты Варминьско-Мазурского воеводства). В конце XIX – начале XX в. они подверглись германизации, поэтому в их говоре присутствуют следы не только польского, но и немецкого влияния. Состояние говора во всех трех регионах 1950–1960 гг. нашло отражение в вышеупомянутой монографии И. Грек-Пабисовой. Словарь этого говора вышел в 1980 г. [7].

Последняя треть XX и начало XXI в. внесли большие изменения в жизнь старообрядцев. Уменьшение их численности, изменение традиционного уклада жизни привело к окончательному открытию общин в Сувальском, Сейненском и Августовском районах, что не могло не отразиться на социолингвистической ситуации. Стремление показать, насколько сильным является влияние польского языка на лексику говора, привело к созданию рецензируемого словаря [1. С. 12].



Названные причины объясняют уникальный тип словаря, жанр которого можно охарактеризовать как диалектный словарь с чертами словаря иностранных слов. В Мазурском регионе на постоянной основе живет только несколько десятков человек, остальные мигрировали в Германию. По-видимому, по этой причине Д. Пасько-Конэчняк исключила старообрядцев Мазурщины из исследования.

Словарь содержит 2284 слова, из них 147 единиц – акцентуационные, словообразовательные и фонетические варианты, расположенные в алфавитном порядке. Для записи используется упрощенная фонетическая транскрипция, отражающая аканье, яканье (иканье), место ударения, твердость/мягкость согласных. Мягкие согласные, парные твердым [n], [s], [z], [t], [d], обозначаются как [ń], [ś], [ź], [ć], [ǫ], поскольку «почти все информанты произносят их обычно близко к соответствующим польским согласным» [1. S. 15], например *razinnyj dom* «родной дом» (перевод в этом и последующих примерах на русский язык наш) (польск. *dom rodzinny*) [1. S. 109]. В словарных статьях [l] и [l'] принимаются за функционально идентичные, однако в примерах разница указывается.

Слово в заголовке дается в начальной форме. В случае если начальная форма не была зафиксирована в примерах, она реконструируется на основании имеющихся форм и помечается звездочкой, указываются все возможные места ударения, например, *dal'eg'a'ć\** «болеть, беспокоить» (польск. *dolegać*) [1. S. 40]. При глаголах стоит помета *inf* – инфинитив, указывается вид. Пометами *adj*, *adv*, *con*, *part*, *pron* снабжены, соответственно, прилагательные (и причастия), наречия, союзы, частицы, местоимения. Интересным решением представляется оформление некоторых форм сравнительной степени в качестве отдельных словарных статей, например, *ćek'afšyj* «более интересный» (польск. *ciekawszy*) наряду с *ćek'auyj* «интересный» (польск. *ciekawy*) [1. S. 37–38]. Такое выделение вызвано, по всей видимости, желанием

показать степень влияния польского языка, при которой заимствуются не только отдельные лексемы, но и словоформы.

Для существительных указывается род, для существительных *singularia* и *pluralia tantum* даются соответствующие пометы. Далее следует польское слово, к которому, по мнению автора, восходит заимствование. В случае, если лексема была отмечена в «Словаре говора старообрядцев, проживающих в Польше» [7], стоит помета SGS, после чего указывается место фиксации и другие характеристики из словаря 1980-го года. Большинство словарных статей содержит примечания, иллюстрирующие употребление слова. Для каждого примера описываются локализация (Сувальско-Сейненский регион или Августовский) и поколение, к которому относился информатор в момент записи (поколение I – старше 56 лет, поколение II – от 31 до 55 лет, поколение III – от 15 до 30 лет, поколение III<sub>d</sub> – дети до 15 лет).

Хотелось бы отметить особую ценность примеров, поскольку они иллюстрируют, каким причудливым образом в говоре старообрядцев Августовского и Сувальско-Сейненского регионов сочетаются архаические диалектные черты с влиянием польского языка: *ja ź'elaju na al'ivy fšo, padm'azyvaju al'ivaj* букв. «я делаю на оливы все, все подмазываю оливой (я все делаю на растительном масле, все смазываю растительным маслом)» [1. S. 25] – окончание существительных женского рода в предложном падеже совпадает с окончанием родительного падежа), *j'eta atškadav'añije št'oby jan'y nam plać'il'ì* букв. «это отшкодование чтобы яны нам платили» (это чтобы они платили нам компенсацию) [1. S. 29] – местоимения *ето* и *яны* и т.п.

Для реализации своей цели – показать степень влияния польского языка на говор – автору потребовалось решить сложные теоретические задачи. По понятным причинам их описание не вошло в словарь, однако они содержатся в цитируемой во вступлении монографии Д. Пасько-Конэчняк [2] и в ее статье «Концепция

“Словаря польских заимствований в русском говоре старообрядцев Сувальско-Августовского региона”» [8].

Первая задача состояла в определении заимствования. В словаре цитируется следующее определение заимствования из упоминавшейся монографии: «для того, чтобы лексическая единица польского языка считалась заимствованием, она должна выполнять хотя бы одно из нижеперечисленных условий, а именно: а) польская лексема подвергается акцентуационной ассимиляции (утрачивая или сохраняя фиксированное ударение на втором слоге от конца в отдельных формах); б) польская лексема подвергается фонетической ассимиляции, т.е. происходит изменение артикуляции гласных и/или согласных; в) польская лексема подвергается словообразовательной ассимиляции; г) польская лексема подвергается морфологической ассимиляции, ее словоизменение подчиняется диалектным парадигмам» [2. S. 12].

В монографии уточняется, что заимствование — это «слово, заимствованное из польского лексикона, первоначально неизвестное русскому говору (и на более широком русском диалектном пространстве) и в различной степени ассимилированное говором фонетически и формально с сохранением аналогичной семантики языка-донора» [2. S. 84]. Отдельно рассматриваются изменение кода и языковые польские вставки (цитирование, изменение кода, перспектива изменения кода, пояснение, языковая вставка), кальки, полукальки и гибриды.

Неизменяемые слова, не несущие следов ассимиляции, например союзы *ale* (в самом словаре союз *ale* отсутствует, хотя указан в монографии [2. S. 133]) «но» и *bo* «потому что», причисляются к заимствованиям, поскольку не имеют русских эквивалентов в речи даже представителей старшего поколения [2. S. 56–57]. Введение дополнительных критериев (наличие/отсутствие русского эквивалента, встречается/не встречается в речи старшего поколения) объясняется тем, что автору необходимо отделить неассимилированные вставки из польского языка, которые употребляются *ad hoc* (особенно

часто молодежью), от регулярных давних заимствований, систематически встречающихся в речи большей части носителей говора.

Предлагаемое решение все же нуждается в дополнении, поскольку, к примеру, наши полевые исследования [9] показывают, что представители старшего и среднего поколений наряду с полонизмами *але* и *бо* употребляют русские эквиваленты — *но* и *потому что*. Все члены общины владеют польским языком (для представителей старшего поколения, как правило, роль основного средства общения выполняет говор, а для младшего — польский язык). В ситуации, когда информант не может вспомнить или не знает слова из говора, он «русифицирует» соответствующую польскую лексему. Поскольку довольно часто такая «русификация» производится *ad hoc*, возникает вопрос, можно ли считать такие слова заимствованиями наряду с полонизмами, регулярно употребляемыми большим числом носителей говора. Введение принципа регулярности может решить эту проблему, а также отсеять экзотизмы типа *smurf* «смурф», персонаж из комикса и мультфильма» (польс. *smurf, postać z bajki*) [1. S. 121].

Как упоминалось ранее, в монографии отдельно от заимствований рассматривается «пояснение», когда говорящий использует русифицированное или нерусифицированное польское слово/выражение для объяснения русского слова [2. S. 56, 62–65]. В словаре встречаются интересные примеры, подходящие под описание этого явления: *uż'e żn'am'a ɣasp'odniego už'e v nas ňet, vy ňe sklad'ajece żn'am'a ɣasp'odniego, i kak kr''ešćiceš žn'ačyd žegn'ajec'eš, fp'er'ot na l''evuju, a pat'om na pr'avuju, naabar'ot букв.* «уже знамя господнего уже в нас нет, вы не складаете знамя господнего, и как креститесь, значит жегнаетесь, вперед на левую, а потом на правую, наоборот» (уже крестного знаменья у нас нет, вы не складываете в крестное знамение, и когда креститесь, значит креститесь по-польски, сначала на левое плечо, потом на правое, наоборот) в словарной статье *žegn'acc'a* «крестить-

ся» (польск. *zegnać się*) [1. S. 164]. Говорящий использует русифицированное польское слово для того, чтобы как можно понятнее объяснить отличие старообрядческого крестного знамени от католического интервьюеру — иноверцу и носителю польского языка.


Вторая важная задача, требовавшая решения при составлении словаря, касается периода, к которому относятся заимствования. Для того, чтобы реализовать свою цель, — показать влияние польского языка на исследуемый говор, автор ограничился периодом после переселения: заимствование — это слово, «неизвестное первоначально русскому говору (и на более широком русском диалектном пространстве)» [2. S. 54]. В статье об авторской концепции словаря исследуемый период сужается еще больше: «в словаре, прежде всего, будут отражены новые заимствованные слова, которые не функционировали в говоре во время исследования, проводившегося И. Грек-Пабисовой, и появились в результате историческо-цивилизационных и культурных изменений в течение последних нескольких десятилетий» [8. S. 199].

В результате работы над словарем автору удалось объединить эти два подхода: слова, зафиксированные в «Словаре говора старообрядцев, проживающих в Польше» И. Грек-Пабисовой и И. Марыняковой [7], отмечены пометой SGS. Слова без этой пометы относятся к недавним заимствованиям. Такое удачное решение позволило наглядно показать, какое большое количество заимствований относится к концу XX — началу XXI в. и к каким областям они относятся. Для реализации этого решения автору пришлось выполнить огромный объем работы, связанной со сверкой лексики из собственных полевых записей со словарем И. Грек-Пабисовой и И. Марыняковой (более 7000 слов). По-видимому, техническими ошибками объясняется отсутствие пометы SGS при словах *svat* «сват» (польск. *swat*), *l'apka* «лапка» (польск. *lapka*, *psia łapa*)

и *daglad'ać* «присматривать, ухаживать» (польск. *doglądać*, *dopilnowywać*) [1. S. 39, 71, 129], хотя они присутствуют в словаре предшественников [7. S. 55, 140, 287].

Третья задача состояла в определении того, что является полонизмом, а что нет. В самом словаре автор указывает, что при верификации заимствований из польского языка в говор старообрядцев были использованы следующие словари: Белорусско-русский словарь (под ред. К.К. Крапивы, М., 1962), Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля (т. 1–4), Псковский областной словарь (выпуски 1–24) и Словарь русских народных говоров (вып. 1–44). Такой выбор логичен. Если заимствования ограничиваются периодом после переселения, а материнский ареал известен (псковские говоры), то для определения полонизмов, вошедших в говор позднее, следует исключить слова, зафиксированные в ПОС. Сравнение с СРНГ и словарем Даля призвано отсеять лексику, известную на более широком русском диалектном пространстве. Сопоставление с лексикой Белорусско-русского словаря можно объяснить тем, что в процессе переселения, как показывают исследования [4. S. 117–124, 183–206], говор испытал на себе влияние белорусского языка.

По-видимому, недосмотром объясняется включение слов, которые содержатся в вышеупомянутых словарях, например, *aś* «аж» (польск. *az*) [1. S. 27] в ПОС [10. С. 52], *al'iva* «растительное масло» (польск. *olej*) [1. S. 25] в ПОС [11. С. 194], СРНГ [12. С. 188], Даль [13. С. 693], *al's'yna* «ольха» (польск. *olszyna*, *olcha*) [1. S. 25] в ПОС [11. С. 201], СРНГ [1. С. 193], Даль [13. С. 694], *bez'jetnyj* (для *bez'jetnyj* логичнее предположить изменение произношения мягкого *д* в *ђ* под влиянием польского языка, которое происходит повсеместно, нежели происхождение от польск. *bezdzjetny*. Об этом свидетельствует и форма *бездетный*, зафиксированная во время наших полевых исследований). «Бездетный» (польск. *bezdzjetny*) [1. S. 30] в ПОС [10. С. 151], *l'apka* «лапка» (польск. *lapka*,

*psia lapa*) [1. S. 71] в ПОС [14. С. 492, 498], Даль [13. С. 240], *nakačev'acca* «накочеваться» (польск. *nakoczować się*) [1. S. 78], образованное по продуктивной словообразовательной модели от *кочевать* в СРНГ [15. С. 123], Даль [13. С. 182], *p'ervar'odnyj syn* «первородный сын» (польск. *syn pierworodny*) [1. S. 99] в Даль [16. С. 29], *pr'icep'acca* «прицепиться» (польск. *przyczepić się*) [1. S. 104] в Даль [16. С. 475], *svat* «сват» (польск. *swat*) [1. S. 129] в СРНГ [17. С. 216], Даль [1. С.: 148], *vr'ednyj* «вредный» (польск. *wredny*) [1. S. 147] в ПОС [18. С. 39], *vyt'var'ac* «вытворять» (польск. *wytwarzać, wuczyniac*) [1. S. 150] в ПОС [19. С. 78] и т.д. (всего около 50 слов). Часть из этих слов относится к общеславянскому наследию, например *svat*: «сват, род. п. -а, укр., блр. сват, др.-русск. свать, болг. сват, сербохорв. свѣт, словен.  чеш., словц. svat, польск., в.-луж. swat, полаб. swat. Наряду с этим — праслав. \*svāti в русск. свѣтъ, болг. свѣтъ, сербохорв. свѣћа, аналогично гостѣя: гость. Это слово связано с местоим. основой \*svo-, \*sve-. Ср. лит. svēčias, svētis “гость” (собственно “чужак, сам по себе”), греч. ἑταῖρος, эл. ἑταῖρος м. “родич, друг”, ἑταῖρος, позднее ἑταῖρος, “товарищ, спутник”, гот. swēs “собственный”, др.-инд. svās “свой”, русск. свой (см.) и др. Ср. свой человек, свояк; см. Сольмсен, KZ 35, 483; Unters. gr. Lautl. 206 и сл.; Френкель, IF 50, 17; Мейе, ét. 302; Мейе-Эрну 1115; Шпехт, KZ 68, 46; Шрадер, IF 17, 23; В. Шульце, KZ 40, 417; Брюкнер, “Slavia”, 5, стр. 435. Принимая во внимание др.-чеш. svatvie “connubiatrix”, stará svatví “pronuba”, Махек (ZfslPh 18, 320 и сл.) принимает исходную основу на -и. Его сравнение с авест. xvaēti- “принадлежащий к семье, родне” затруднительно фонетически. Лит. svōtas “сват” заимств. из слав., как и лтш. svāts; см. М.-Э. 3, 1145; Брюкнер, FW 186 (вопреки Торпу (543), это не исконное родство). Ср. также посетить» [20. С. 570].

Некоторые лексемы заимствованы из церковнославянского (например *первородный сын*) и других языков (например *накочеваться*): «кочевать, кочую, др.-русск. кочевати, Сказ. Мам. поб. II (Шамбинаго, ПМ 4), кочевой, кочевье, укр. кочувати, польск. koczować. За-

имств. из тюрк.: ср. уйг., чагат. köç “поездка, путешествие, переселение”, кирг., уйг., чагат., тел., алт., леб., тар., караим. köčmäk “кочевать” (см. Радлов 2, 1286 и сл.); см. Mi. EW 122; TEI. 1, 300; Маценуэр, LF 8, 191 и сл.; Бернекер 1, 537; Миккола, WuS 6, 144» [21. С. 357].

При составлении словаря автор также должен был решить, следует ли включать в словарь лексемы, заимствованные в говоре из других языков при польском посредничестве. Выбранное решение — включать такие слова — несомненно обогащает словарь, поскольку невозможно представить современный говор польских старообрядцев без таких слов как, например, *plac* «площадь, участок» (польск. *plac*) [1. S. 100] из немецкого *Platz*. Задача определения путей заимствований является крайне непростой, поскольку говор стал островным только в 1945 г. [22. С. 204–205]. В XIX в. и в начале XX в. эта территория была частью Российской империи (в Сувалках располагался 10-тысячный гарнизон царской армии), поэтому заимствования могли прийти из общерусского языка. Кроме того, во второй половине XX в. в деревне Габове-Гронды долгое время действовала школа, где со второго класса преподавался русский литературный язык, а после падения «железного занавеса» активизировались контакты польских старообрядцев с русскоязычным населением стран Балтии (прежде всего, старообрядцами Латвии) и России. Благодаря спутниковому телевидению доступны и пользуются популярностью российские каналы. В некоторых случаях польское посредничество очевидно, однако есть слова, совпадающие в русском и польском языках, например *b'izuter'ija* «бижутерия» (польск. *biżuteria*), *bras'urka* «брошюрка» (польск. *broszurka, broszura*), *masaž'ystka* «массажистка» (польск. *masażystka*) [1. S. 30, 32, 70] и т.д.

В словарь также вошли имена собственные, например название сети магазинов *bedronka* «Бедронка» (польск. *Biedronka*) и марка мотоцикла *Java* «Ява» (польск. *Java*) [1. S. 30, 32, 70]. Отметим, что, проживая в Польше, старообрядцы

ежедневно сталкиваются с множеством наименований, заимствованных из и через польский язык. Потенциально список таких слов бесконечен.

Трудно переоценить значение рецензируемого словаря для исследования говора старообрядцев, проживающих в Польше, а также шире — для исследований островных диалектов. Словарь наглядно показывает, в каких сферах интенсивнее всего происходит процесс заимствования в последние десятилетия — администрация, профессии, медицина, предметы быта, продукты питания. Наиболее закрытой группой являются наименования родственников и религиозная сфера, хотя заимствования проникают и туда: *synav'a/ synav'aja/ syn'ova/ syn'ovaja* «невестка» (польс. *synowa*) (через дробь в словарной статье указываются варианты) [1. S. 129], *sp'av'ec'/ sp'ov'ec'* «исповедь» (польс. *spowiedz*) [1. S. 123]. Д. Пасько-Конэчняк справедливо пишет о том, что появление заимствований в религиозной сфере у старообрядцев свидетельствует об огромном влиянии польского языка на говор [2. S. 100–101].

Ценный материал для исследователей представляют примеры различной адаптации слов: акцентуационной, фонетической, деривационной и морфологической. Акцентуационные варианты показывают, что наряду с ассимилированным говором словами в некоторых лексемах сохраняется характерное для польского языка ударение на втором слоге от конца: *synav'a/ synav'aja/ syn'ova/ syn'ovaja* «невестка» (польс. *synowa*) [1. S. 129]. Примечательно, что по-прежнему действуют акцентуационные правила, связанные с ударными и безударными морфемами, например приставка *вы-* в глаголах совершенного вида чаще всего является ударной, хотя словарь фиксирует и некоторое количество отступлений. Например, лексема *v'ytum'ačyc'* «объяснить» (польс. *wytumaczyc'*) [1. S. 150] чаще произносится с ударным *вы-*: *v'ytumačy mnie, sto j'eta ješć kac'ap* «выслушай мне, что это есть каша» (объясни мне, что это такое каша). Иногда, однако, ассимиляция не происходит и сохраняется польское ударение на втором слоге от конца: *t'olka ja ne tok vam vutlum'ačyc'* «только я не мог вам выслушачичь» (только я не мог вам объяснить).



Фонетическая адаптация чаще всего выражается в акании и смягчении согласных перед *e* и *i*, хотя встречаются и исключения из этого правила: *abaj'enthe / oboj'entna* «все равно» (польс. *obojętnie*) [1. S. 21], *p'evna* «навверняка» (польс. *pewno, pewnie*) [1. S. 98], *pehol'etnij* «совершеннолетний» (польс. *pecholetni*) [1. S. 98].

Особый интерес представляют случаи «пересчета», когда при заимствовании носители говора изменяют польскую лексему по аналогии с регулярными соответствиями между словами русского и польского языков. Наряду с «пересчитанными» вариантами функционируют и менее ассимилированные варианты. Например, *q* может изменяться в *у* (ср. *dąb* «дуб») или произноситься как *он* (перед зубными как *ом*): *l'ončycca / lučycca* «соединяться» (польс. *łączyć się*) [1. S. 72]. Часто «пересчитываются» сочетания *przu-* и *prze-*: *p'er'es/pr'es* «через» (польс. *przez*), *p'er'ešk'aзываć/p'sešk'aзаć* «мешать» (польс. *przeszkadzać*), *p'er'etlum'ačyc'/pr'etlum'ačyc'* «перевести» (польс. *przetłumaczyć*) [1. S. 99], *pr'ibud'ufka/pr'ibud'ofka / p'sybud'ufka* «пристройка» (польс. *przybudówka*) [1. S. 104].

В некоторых случаях заимствуется не слово, а значение, например, *atkr'uč'ic'* «открыть (кран)» (польс. *otkrcić (wodę, kran)*): *atkr'ucim vad'u i pam'ojem kart'ošku* букв. «откроем воду и помоем картошку» (откроем кран с водой и помоем картошку) [1. S. 28].

В заключение хотелось бы отметить, что рецензируемый «Словарь польских заимствований в русском говоре старообрядцев Сувальско-Августовского региона» является важным источником информации о современном состоянии говора старообрядцев и наглядно представляет те изменения, которые в нем происходят. Словарь теоретически обоснован с учетом последних дискуссий в этой области. Удачно подобранные примеры дают представление не только о фонетике, лексике, морфологии и отчасти синтаксисе исследуемого диалекта, но и о повседневной жизни общины старообрядцев, проживающих в Сувальско-Августовском регионе Польши.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Paško-Koneczniak D.* Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego. Toruń, 2016.
2. *Paško-Koneczniak D.* Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie. Toruń, 2011.
3. *Iwaniec E.* Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w. Warszawa, 1977.
4. *Grek-Pabisowa I.* Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów. Warszawa, 1999.
5. *Grek-Pabisowa I.* Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1968.
6. *Морозова Н., Чекмонас В.* Говоры старообрядцев Литвы: особенности и проблемы происхождения // Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследования. Вильнюс, 2007. Т. I.
7. *Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I.* Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1980.
8.  *Paško-Koneczniak D.* Koncepcja «Słownika zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego» // Słowiańskie słowniki gwarowe – tradycja i nowa-torstwo / Red. D.K. Rembieszewska. Warszawa; Łomża, 2016.
9.  *Ганенкова Т.С.* Полевое исследование старообрядцев в Польше // Славяноведение. 2018. № 2.
10. Псковский областной словарь с историческими данными. Ленинград/СПб., 1967. Т. 1.
11. Псковский областной словарь с историческими данными. Ленинград/СПб., 2012. Т. 23.
12. Словарь русских народных говоров. Ленинград/СПб., 1987. Т. 23.
13. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1880. Т. 2.
14. Псковский областной словарь с историческими данными. Ленинград/СПб., 2004. Т. 16.
15. Словарь русских народных говоров. Ленинград/СПб., 1979. Т. 15.
16. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1882. Т. 4.
17. Словарь русских народных говоров. Ленинград/СПб., 2002. Т. 36.
18. Псковский областной словарь с историческими данными. СПб., 1983. Т. 5.
19. Псковский областной словарь с историческими данными. Ленинград/СПб., 1984. Т. 6.
20. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 3.
21. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2.
22. *Гжибовский Ст., Глушковский М.* Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур // Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М., 2008.

*Статья написана при поддержке гранта РНФ 16-18-02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы».*



## МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ADAM MICKIEWICZ I ROSJANIE / АДАМ МИЦКЕВИЧ И РУССКИЕ»

2018 год в общей истории России и Польши и в истории российско-польских отношений ознаменован рядом значительных юбилейных дат. Среди годовщин наиболее важное место, несомненно, принадлежит столетию восстановления польского государства, возрождение которого стало возможным благодаря свершившейся Великой российской революции 1917 г. Однако и в свете этой годовщины 220-летие со дня рождения великого польского поэта Адама Мицкевича не прошло незамеченным ни в Польше, ни в России. При этом и в личной трагической судьбе величайшего польского романтика, и в его творчестве, и в его идейном и политическом наследии России принадлежит особое место. Этим обусловлено проведение в Варшаве 24–25 мая 2018 г. Международной научной конференции «Adam Mickiewicz i Rosjanie / Адам Мицкевич и русские», организованной Институтом русистики Варшавского университета и Гданьским отделением Литературного общества им. Адама Мицкевича. В программе конференции было заявлено 39 участников. Помимо ученых из Польши и России, доклады представили исследователи из Белоруссии, Грузии, Франции и Чехии. Представляется символичным, что конференция открылась в День славянской письменности и культуры (24 мая).

О значении творчества Адама Мицкевича для польской и русской литературы, для развития общественной мысли и эстетических воззрений в Польше и в России говорили, открывая конференцию, директор Института русистики Варшавского университета профессор *М. Домбровска* и председатель Литературного общества им. Адама Мицкевича *З. Казьмерчик*.

Одной из центральных тем, давших благодатную почву для обсуждения, стало пребывание А. Мицкевича в 1824–1829 гг. в России. Это был период «золотого века» русской поэзии, в котором и Мицкевичу принадлежит достойное место. И вместе с тем это был сложнейший период в общественно-политическом развитии России и Польши, от восстания декабристов на Сенатской площади 14 декабря 1825 г. в Петербурге — до кануна Ноябрьского восстания 1830 г. в Польше. Мицкевич в бытность свою в России жил в Петербурге и Москве, побывал в Крыму, Одессе, Риге. Этому периоду творчества Мицкевича были посвящены доклады *Е. Боровичка* (Познань), *З.Р. Гафуровой* (Москва), *М. Бурта* (Варшава), *Т. Рачка-Езёрской* (Варшава), *Е. Хоффман* (Варшава). При этом и в большинстве других докладов поднимались, так или иначе, вопросы российского этапа творческого пути польского поэта. Выступавшие говорили о его литературном и артистическом окружении, о дружеских связях с русскими и поляками, жившими в Москве и Петербурге, о его отношениях с декабристами и, разумеется, с А.С. Пушкиным. Говорилось также о посещении Мицкевичем российских светских салонов, о его контактах с представителями царской власти и высшей бюрократии. В ходе дискуссии по названным вопросам особо отмечалось, что, к сожалению, в Польше до сих пор не подготовлен и не издан том хроники жизни и творчества А. Мицкевича, посвященный годам его пребывания в России (та же судьба постигла и том, относящийся к итальянскому периоду жизни поэта). Все

выступавшие отмечали, что так называемая российская ссылка Мицкевича, несмотря на вынужденный отъезд поэта из Польши и из родной Литвы, сыграла позитивную роль в его духовном развитии, и вместе с тем образы России в его творчестве этого периода проникнуты элегическими настроениями художника, лишенного свободы вдали от родины. Нашел отражение в докладах, посвященных российскому периоду, интересный и малоизвестный эпизод, связанный с одесскими выступлениями Мицкевича с поэтическими импровизациями (доклад *М. Бурта*). В дискуссии была отмечена их вероятная связь с пушкинскими «Египетскими ночами».

Тема пребывания Мицкевича в России и тема «русских друзей» поэта, прошедшая через все его творчество, в частности, наиболее ярко представленная в поэме «Дзяды», позволила докладчикам поставить ряд важных проблем и сделать интересные наблюдения в области истории русского общественного движения и русской общественной мысли. Первое место здесь принадлежит истории декабризма (доклады *А. Фабяновского* (Варшава) и *А. Дудека* (Краков)). Особое место личность и творчество Мицкевича занимает в анализе русского западничества. Эта проблема была поставлена *И.Е. Прохоровой* (Москва) в докладе «“Сонеты” Мицкевича и “памфлетерство” П.А. Вяземского». Автор подчеркнула, что Вяземский осторожно высказывался о величии Мицкевича, не приемля «ранжирования» современных поэтов, рассматривая их всех, начиная с Байрона, как творцов поэзии новой эпохи. В ходе обсуждения развернулась дискуссия о том, носили ли эстетические позиции Мицкевича, Вяземского и Н.А. Полевого программный «западнический» характер или же они ограничивались сугубо узкими рамками поэтического цеха?

В докладе *А.И. Федуты* (Минск) о неопубликованной книге друга Мицкевича – Франтишека Малевского была представлена яркая картина взаимодействия польского сообщества Литвы и русской дворянской интеллигенции, идейная и интеллектуальная атмосфера окружения Мицкевича, существенно повлиявшая на мировоззрение и творчество поэта.

Тема духовных и творческих связей Мицкевича с его русскими современниками – участниками общих эстетических и общественных дискуссий, с друзьями и знакомыми, – прошла красной нитью через большинство докладов на конференции. При этом все выступавшие, затрагивавшие данную тему, отметили, что эти контакты и связи не ограничивались только российским периодом. Разумеется, внешние условия жизни поэта (особенно в период Ноябрьского восстания 1830 г. и в последующие годы в эмиграции), как и эволюция мировоззрения и общественно-политических позиций Мицкевича в постповстанческий период – все это не могло не сказаться на формах, характере и идейном наполнении контактов поэта с его российскими современниками. Однако важно, что эти контакты не прерывались на протяжении всего творческого пути Мицкевича.

На первом месте в этом ряду в поле зрения докладчиков, разумеется, находились творческий диалог и личные отношения Мицкевича и Пушкина (доклады *З. Казьмерчика* (Гданьск), *Е. Боровчика* (Познань) и др.). В частности, в ходе дискуссии *М. Домбровска* подняла вопрос о возможной встрече поэтов в Одессе. Получили освещение в докладах творческие и личные связи Мицкевича с декабристами, с российскими западниками, начиная с П.А. Вяземского и до Зинаиды Волконской (последней был посвящен доклад *А. Гурской* (Торунь)). Были заслушаны также доклады о творческих и личных связях Мицкевича с Ф.Ф. Булгариным (доклад *П. Глушковского* (Варшава)) и Аполлоном Григорьевым (доклад *А. де-Лазари* (Лодзь)). Важное место на конференции принадлежало анализу «русских связей» Мицкевича после 1829 г., которым был посвящен доклад *Т. Винек* (Варшава), подготовленный на основе корреспонденции поэта в период после его отъезда из России. Связи Мицкевича с Россией и русским обществом нашли также отражение в докладе *С.М. Фалькович* (Москва), посвященном откликам в



России на политическую деятельность Мицкевича в эмиграции. Причем, по мнению докладчицы, в них присутствовала не только негативная (официозная), но и позитивная тенденция, связанная с русским освободительным движением.

Центральное место на конференции заняла проблема исторических судеб России и Польши в творчестве и мировоззрении Мицкевича в контексте общественно-политических и историософских дискуссий 1830–1850-х годов в Польше, в среде польской «великой эмиграции», в России и в Европе. Начало рассмотрению этой проблемы было положено в докладе *Б. Допарта* (Краков) «Русские и Россия в третьей части “Дзядов”». Докладчик подчеркнул, что Мицкевич посвятил поэму «как соотечественникам, так и русским друзьям», что, как представляется, уже свидетельствует о своеобразном равновесии двух центральных тем и центральных образов поэмы — образов Польши и России. Вместе с тем, как подчеркнул докладчик, романтическая поэма по форме кардинально отличается от публицистического памфлета, поэтому образы Польши и России формируются Мицкевичем по канонам романтической трагедии, а их содержание отличает диаметральная диалектическая противоположность и свойственная романтизму как творческому методу антиисторичность: Польша предстает в поэме «как искупительная жертва в духе раннего христианства», а Россия — «как евангельская деспотия». Примечательно, что на этот антиисторизм Мицкевича указали и другие докладчики. Однако *Б. Допарт*, показал, что сам Мицкевич отступал в поэме от этой схемы универсального исходного конфликта по мере того, как тот приобретал в поэме исторические черты в образе вселенского противостояния «меркантильного мещанского Запада» и «деспотической» (самодержавной) России. Разрешение этого антагонизма Мицкевич, по словам докладчика, видел в искупительной жертве и в воплощении в жизнь концепции народного суверенитета *Й. Лелевеля*, что в финале поэмы нашло выражение в тезисе Мицкевича о «выздоровлении русского народа». Этот тезис и его художественное воплощение представляют собой, по словам докладчика, сложнейшую проблему как для перевода поэмы на русский и на иные иностранные языки, так и для его литературоведческой интерпретации.

Проблемы восприятия России и ее образного воплощения в творчестве Мицкевича были также рассмотрены в докладах *У. Волковского* (Сорбонна), *Б. Кучеры* (Варшава), *Е. Хоффман* (Варшава). При этом, помимо поэтического наследия, докладчики обратились к анализу российской проблематики в лекциях поэта по истории славянских литератур, прочитанных во Франции в Коллеж де Франс, которые представляли собой не только очерк истории литератур востока Европы, но и содержали глубокий анализ исторического развития восточноевропейских народов в контексте общеевропейской истории.

В докладах отмечалось, что принятая в литературоведении концепция негативистского отношения Мицкевича к России нуждается в пересмотре некоторых положений. При этом в ходе дискуссии подчеркивалось, что в известной мере многие антироссийские тезисы в лекциях Мицкевича отражают не авторскую концепцию, а стали следствием вульгарных стереотипов антироссийской французской публицистики, особенно начиная с 1840-х годов.

Преодолению упрощенных, схематичных представлений об эволюции мировоззрения Мицкевича был посвящен доклад *М. Возьневской* (Варшава) «Российская проблематика в объединении Промысла Господня» («Problematyka gosyjska w Kole Sprawy Bożej»). Поэт принадлежал к этому политическому клерикальному кружку в 1840-е годы, в период духовного кризиса польской «великой эмиграции». Особое внимание докладчицы привлек вопрос об отношении Мицкевича к подготовленному в 1844 г. членами этого эмигрантского объединения письма к Николаю I «о предназначении славянских народов как народов богоносных». Под влиянием подобных воззрений Мицкевич сформулировал универсальный тезис о двойственной сущности народа: с одной стороны, сущность духовная и религиозная, а с другой — национальная и материальная. Из этой антиномии, согласно

Мицкевичу, следовала возможность духовного возрождения России. Сопоставление воззрений Мицкевича на Россию с известными философскими воззрениями польского и русского гегельянства и аналогичными историсофскими концепциями русского и польского «западничества», «славянофильства» и охранительства, с панславистскими воззрениями последнего, была затронута *Г. Глембоцким* (Краков) в докладе «Каково историческое предназначение России? Мицкевич, Чаадаев, Гуровский, де Кюстин».

Концепция России в творчестве Мицкевича послужила отправной точкой для эссе *А.В. Липатова* (Москва), в котором докладчик изложил тезис о благотворном для России влиянии польской культуры в противоположность экзистенциальному противоречию между польским свободолобием и демократизмом, с одной стороны, и российским деспотизмом и холопством — с другой.

В докладах был также рассмотрен ряд вопросов, посвященных системе образов и художественным особенностям произведений Мицкевича, их поэтического языка. Так в докладе *Л.П. Марней* и *Б.В. Носова* (Москва) была проанализирована проблема формирования «образа минувшего века» в новой (для первой трети XIX в.) революционной по форме и художественному содержанию литературе романтизма, представленная на примере образа шляхетской Речи Посполитой в поэме «Пан Тадеуш». Персонажам русских в этой поэме, в первую очередь капитану Рыкову, был посвящен доклад *Х. Градковского* (Валбжих), отметившего особенности художественных приемов поэта в описании вымышленных героев в отличие от представленных в поэтических произведениях Мицкевича реальных исторических лиц. О превращении Рыкова в своего рода кочующий (вечный) персонаж польской литературы XIX — начала XX в. говорил *П. Копровский*. *Е. Щеглацка-Павловская* (Варшава) посвятила доклад влиянию русской поэтики комичного на позднее творчество Мицкевича. Ее исходным тезисом стала констатация общности русского и польского литературного процессов в контексте развития европейской литературы первой половины XIX в., что нашло отражение в таком получившем широчайшее европейское распространение специфическом жанре, как басни и сказки, в котором в наибольшей степени сохранили влияние античные (классицистические) и барочные каноны. Однако русская сказочная и басенная традиция существенно отличалась от западноевропейской, в первую очередь в том, что в ней в значительно большей степени преобладала ирония, а нравоучительное содержание воплощалось в категориях комичного. Эти специфические черты, проявившиеся ранее в русской литературе (*И.А. Крылов*, *А.С. Пушкин*), обрели аналоги у позднего Мицкевича и ряда других польских авторов. В России они получили продолжение у *П.П. Ершова* и даже в сатирах *М.Е. Салтыкова-Шедрина*. В творчестве последнего комическое поднялось до уровня сатирического гротеска, приобретшего политическое содержание. В дискуссии поднимался вопрос о соотношении мифологии романтизма, романтического мифа и жанра басни и сказки, отмечалось, в частности, что для последних в польской и русской литературе, по сравнению с западноевропейскими аналогами, было характерно использование народных образов, бытовых ситуаций в сюжете и композиции, а также деталей народного быта.

Вопросам лингвистического анализа поэтического языка Мицкевича был посвящен доклад *Н.Е. Ананьевой* (Москва), которая выявила характерное для него влияние северо-восточных особенностей польского языка (*północno-wschodnia polszczyzna kresowa*), которые она охарактеризовала как «периферийные анахронизмы и польско-литовские и польско-белорусские феномены культуры», среди которых она выделила, в частности, регионализмы, «выполняющие существенную художественную функцию». В ходе дискуссии по докладу обсуждался вопрос, в какой мере в данном случае учитываются различия между классической польшизой XIX в. и польским языком XVIII столетия, который был в значительной мере более изменчивым и более своеобразным с региональной точки зрения.

Одной из центральных проблем, рассмотренных на конференции, стали вопросы истории исследования творчества Адама Мицкевича в России и в более

широком смысле – художественного, эстетического и философского восприятия и интерпретации наследия Мицкевича российским обществом второй половины XIX и XX вв. Начало рассмотрению названных проблем было положено в докладе *М. Домбrowsкой* (Варшава) «П.П. Дубровский и его “Очерк жизни и творчества Адама Мицкевича”». Как показала докладчица, Дубровский был первым исследователем и популяризатором творчества Мицкевича в России, после того как «золотой век» русской и польской поэзии если и не ушел в историю в полном смысле этого понятия, то стал уже достоянием прошлого. Труд Дубровского о Мицкевиче вышел в свет в 1859 г., накануне исторически короткой, но чрезвычайно важной эпохи в истории Польши и России, когда в обеих странах произошла кардинальная смена общественного уклада и смена форм общественного сознания. В этих условиях обращение русского общества при посредстве Дубровского к творчеству Мицкевича имело не только существенное художественное и просветительское, но и общественное значение, поскольку концепция Дубровского творческого пути и значения наследия Мицкевича строилась на основе существовавшего, по сравнению с периодом 1840-х годов, обновленным представлением о польском вопросе и об идее славянской взаимности. К связи творчества Мицкевича со славянской идеей и научным литературоведением обратился *И. Поспишил* (Брно), проанализировавший сформулированную Мицкевичем в лекциях концепцию развития русской литературы с точки зрения начала становления современной литературоведческой славистики. О восприятии творчества Мицкевича теоретиками русского литературного модернизма конца XIX – начала XX в. говорили *Е.С. Борисова-Юрковская* (Варшава) и *М. Кошевский* (Дрохичин). Оба они посвятили свои доклады интерпретации творчества Мицкевича в воззрениях В.С. Соловьева. При этом, с учетом разнообразия и противоречивости трактовок идеалистических категорий, общим выводом докладчиков стало мнение, что романтические образы Мицкевича были использованы Соловьевым в обоснование концепции философского мистицизма.

Восприятию творчества Мицкевича русской общественной мыслью и русским литературоведением после революции 1917 г. были посвящены доклады *Т.М. Сибиной* (Москва) «Адам Мицкевич и русская эмиграция первой волны», *Р. Мниха* (Седльце) о месте великого польского поэта в научном наследии Д.И. Чижевского (1894–1977). Последний нелегально покинул Советскую Россию в 1921 г., жил и работал в Германии, а также короткий период – в США, получив мировую известность как философ, историк церкви, филолог-славист, автор работ по древнерусской литературе, истории гегельянства в России и по широкому кругу других проблем. Он нередко обращался к творчеству Мицкевича, к его мировоззренческим позициям, в частности применительно к вопросам истории культуры первой половины XIX в. В докладе Р. Мниха, в частности, нашло отражение выявленное на основе анализа корреспонденции ученого своеобразное созвучие эмоционального восприятия и суждений Мицкевича и Чижевского о судьбе интеллектуала, оказавшегося в силу обстоятельств вдали от родины.

Говоря об изучении творчества Мицкевича в российском литературоведении нельзя, с сожалением, не отметить, что тема советского литературоведения 1920–1930-х годов и особенно периода после Второй мировой войны практически не была затронута в представленных на конференции докладах, хотя в выступлениях и дискуссии не раз звучали имена Б.Ф. Стахеева и Е.З. Цыбенко. В известной мере этот недостаток компенсировался в докладах, посвященных истории переводов произведений Мицкевича на русский язык. В них, в частности, отмечалось, что противоречивость творчества поэта, особенно в тех его произведениях, в которых на первый план выходила общественно-политическая проблематика, существенно сказалась на обращении к поэзии Мицкевича русских переводчиков. В свою очередь, в этих переводах не могли не проявиться эстетические пристрастия и стилистические особенности тех или иных периодов развития русской литературы. В частности, на это указала *К. Воян* (Гданьск), проанализировавшая библиографию русских переводов Мицкевича. Докладчики выделили

несколько периодов русских переводов Мицкевича: а) прижизненные переводы и поэтические парафразы, восходящие в основном к «золотому веку» русской поэзии; б) период второй половины XIX – начала XX в., когда в русской и польской литературе происходил наиболее интенсивный процесс их интеграции в общеевропейскую литературное пространство со всеми присущими эпохе мировоззренческими и эстетическими исканиями, а также с многократным увеличением читательской аудитории; в) период 1920–1980 гг., когда русских переводчиков Мицкевича по разным причинам (как в силу политической востребованности, так и в силу художественных устремлений авторов переводов увлекала революционная романтика его произведений); г) новый период переводческой работы российских авторов открывается рубежом 1980–1990-х годов, когда российско-польское культурное взаимодействие, несмотря на материальные трудности, вступает в новый качественный этап развития, свободный от цензурных и политических ограничений предшествовавших десятилетий.

Первым этапам были посвящены доклады *М. Каспрчак* (Варшава) о переводах Н.В. Берга и Эки Вардашвили (Тбилиси) на русский язык в XIX в. «Фариса» Адама Мицкевича и «Мерани» Никалоза Бараташвили. В последнем докладе были сделаны очень интересные наблюдения об интерпретации и художественных особенностях переложения на русский язык шедевров польской и грузинской романтической поэзии.

Об идейных и политических тенденциях восприятия творчества Адама Мицкевича в Советской России говорила *Е. Скалинська* (Варшава) в докладе о российских переводах 1917–1955 гг. вступления к третьей части поэмы «Дядя», показав, как трансформировались советские представления о самодержавной России с первых лет революции до последних лет сталинской эпохи.

В ходе конференции был также заслушан ряд докладов, посвященных специальным аспектам сохранения в России памяти об Адаме Мицкевиче, в частности памятным местам в Москве, связанным с его именем и пребыванием в России, материалам о нем в собраниях Отдела письменных источников Государственного исторического музея в Москве. *О.П. Боровик* выступила с сообщением «Образ А. Мицкевича в медальерном искусстве Польши и зарубежных стран из собрания Кабинета медали Государственного музея-усадьбы “Остафьево” – “Русский Парнас”».

Особое место на конференции принадлежало докладу *Е.П. Олесиной* и *О.В. Стукаловой* (Москва) «“Достоин ли я доли этой?” (восприятие творчества А. Мицкевича современной российской аудиторией)». В нем изложены результаты исследований, специально проведенных авторами по инициативе организаторов конференции. Результаты были чрезвычайно интересны и поучительны. Не останавливаясь на методике исследования, отметим только, что она соответствовала всем правилам современной социологии, и в ожидании специальной публикации авторов, отметим один, но весьма яркий и показательный итог исследования. Исключая лиц, получивших специальное образование, почти 100 % опрошенных жителей России, окончивших среднюю школу в 1990-е годы, не знали, кто такой Мицкевич. Выпускники 2000-х годов кардинально в этом смысле отличались от своих предшественников, назвав в качестве главной причины расширения своей эрудиции «проектную деятельность» в средней школе. Проведенные исследования касались также и ряда других смежных вопросов. В частности, специалисты – учителя по истории и литературе высказали свое мнение о месте творчества Мицкевича в школьной программе.

При подведении итогов конференции во всех выступлениях прозвучала мысль, что творчество Адама Мицкевича, безусловно, сохраняет свое художественное значение и культурную ценность. Оно, несомненно, представляет собой неотъемлемую часть общего культурного наследия и достояния Польши и России, а также мировой культуры в целом.

© 2018 г. *Л.П. Марней, Б.В. Носов*

DOI: 10.31857/S0869544X0001772-2



## «КРУГЛЫЙ СТОЛ» ОТДЕЛА ИСТОРИИ СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР

В Отделе истории славянских литератур сложилась традиция проведения на исходе Дней славянской культуры и письменности «круглых столов», посвященных либо памятным датам, либо результатам зарубежных и союзных командировок сотрудников отдела, их участию в конференциях и других мероприятиях, проведенных вне стен Института. Так «круглый стол» 1995 г. был посвящен литературам западных и южных славян периода Второй мировой войны. Темой «круглого стола» от 18 мая 2010 г. стал русский (советский) солдат в литературном и устном творчестве славян военных и первых послевоенных лет. На «круглом столе» 5 июня 2012 г. анализировались наполеоновские войны в литературах западных и южных славян. Динамика восприятия Октября 2017 г. в зарубежных славянских литературах стала объектом обсуждения на «круглом столе» 30 мая 2017 г. В свое время прошли «круглые столы» о писателях—ровесниках 1900-х и 1905-х годов, о юбилее основания Москвы, об «истоках и муках социалистического реализма» и т.д. Все они не канули в вечность, получали освещение на страницах журнала «Славяноведение». Многие стали этапами создания коллективных трудов. Например, «круглый стол» о Москве вдохновил на сборники «Россия в глазах славянского мира» (М., 2007) и «Славянский мир в глазах России» (М., 2011). «Круглый стол» о писателях — ровесниках 1900—1905-х годов и размышления об их судьбах, подчас трагических, дал жизнь сборнику «Деятели славянской культуры в неволе и о неволе. XX век» (М., 2006). «Круглый стол» «Имагологические исследования за рубежом» (7 июня 2011 г.) стал подготовительным этапом к проведению международной конференции («Россия и русский человек в восприятии славянских народов», ноябрь 2011 г.) и созданию одноименного коллективного труда (М., 2014).

Круглый стол, проведенный Отделом истории славянских литератур 5 июня 2018 г. продолжил анализ новых тенденций в зарубежном славяноведении, которые регулярно рассматриваются его сотрудниками на протяжении многих лет.

Серию докладов открыл *И.И. Калиганов*, рассказавший о праздновании 70-летнего юбилея Института литературы Болгарской академии наук, проходившем в Софии 10–11 мая 2018 г., и проведенном почти одновременно с ним (11–12 мая этого же года) международном форуме «Болгаристика в Европе: настоящее и будущее». Чествование Института сопровождалось проведением международной научной конференции «Литературоведение: Диалог и вызовы времени» в софийской Столичной библиотеке. С докладами выступили около 70 ученых из самой Болгарии, а также из Бельгии, Греции, Македонии, Польши, Украины и Швеции (в основном это были болгары, преподававшие родной язык и литературу в этих странах). В своем выступлении на «круглом столе» *И.И. Калиганов* отразил общий тревожный настрой, царивший в залах заседания Международного болгаристического форума, проходившего в софийском Дворце культуры. Преподаватели болгарского языка и литературы из Австрии, Бельгии, Германии, Греции, Испании, Литвы, Польши, России, Словении, Украины, Франции, Чехии отмечали уменьшение интереса к болгаристике в Западной и Восточной Европе, закрытие в университетах славистических кафедр, уменьшение числа абитуриентов, желаю-

ших изучать славистику и сделать ее своей профессией. Исправлению сложившейся в болгаристике ситуации должно послужить, по убеждению организаторов форума, принятие в Болгарии закона по государственной поддержке болгаристики. Воззвание с подобным призывом было подписано присутствующими учеными единогласно. В Москве И.И. Калиганов представил своим коллегам большой иллюстративный материал, в частности изданный в Болгарии альбом-каталог о развитии болгаристики в мире, куда вошли мини-портреты и фотографии обложек научных трудов российских ученых – С.Б. Бернштейна, Г.К. Венедиктова, И.И. Калиганова, А.А. Турилова и др.

*М.Г. Смольянинова* поделилась впечатлениями о международной конференции в г. Русе (11 сентября 2017 г.) «К 100-летию начала Освободительной войны 1877–1878 гг.» (организаторы: Министерство культуры РФ, Русская Митрополия и подворье Патриарха Московского и всея Руси в Софии); рассказала о прошедшей 19–20 сентября того же года на кафедре русистики Варшавского университета международной конференции «Александр Солженицын и русская эмиграция» и о состоявшейся 2–4 марта 2018 г. в Софийском университете международной конференции «Балканы и Европа в период восточного кризиса (1875–1881)». В своем докладе на конференции в Русе «Епископ Климент Браницкий во время Освободительной войны» М.Г. Смольянинова показала героизм выдающегося деятеля эпохи болгарского национального возрождения, писателя Василя Друмева (1841–1901), принявшего в 1873 г. церковный сан. Получив накануне русско-турецкой войны предложение покинуть ради собственной безопасности Болгарию и переехать в Бухарест, в Русский Генеральный штаб, он предпочел остаться на родине, в осажденной Русе, тайком снабжая русских военных ценными сведениями о турецких порабителях. После освобождения города русскими войсками В. Друмев, он же епископ Браницкий, произнес на торжественном церковном молебне благодарственную речь на русском языке, считавшуюся утерянной, чей черновик, написанный рукою Друмева, был найден докладчицей в архиве и зачитан на конференции. Отметив тенденцию к переосмыслению некоторыми болгарскими и зарубежными историками роли России в освобождении Болгарии, объявляющими русско-турецкую войну 1877–1878 гг. не освободительной, а захватнической, оккупационной, М.Г. Смольянинова подчеркнула в докладе на конференции в Софии выдающуюся роль русского народа в освобождении Болгарии. Против фальсификации истории выступил принимавший участие в софийской конференции патриарх Кирилл, сказавший, что «Европа не была заинтересована в освобождении болгар» и что Болгарию «освобождали русские воины и болгарские ополченцы».

Отступлением от болгарской тематики, но не от собственных научных интересов стал доклад М.Г. Смольяниновой «Александр Солженицын и русские эмигранты Кривошеины» на конференции в Варшаве. В докладе помимо рассказа о А.В. Кривошеине, государственном деятеле России, породнившемся с династией купцов Морозовых и вошедшем вместе со своей семьей в число персонажей романа Солженицына «Красное колесо», прозвучало и письмо Солженицына от 1992 г. М.Г. Смольяниновой из Америки.

*Л.К. Гаврюшина* – сербист, расширившая сферу научных интересов изучением древних пластов народной русской культуры, носителями которой являются старожилы, поделилась впечатлениями о своих экспедициях на Балканы, в Румынию. Там «по сей день живут старообрядцы, сохранившие, благодаря своей духовной стойкости, известной изолированности от мира и компактному проживанию, традиции, многие из которых в российских деревнях порой полностью или частично утрачены. Их называют липованами». Ее поездки начались еще в 2005 г. с большого старообрядческого села Климауцы, где ей удалось записать как свадебные песни, так и редкие духовные стихи. В ходе одной из экспедиций Л.К. Гаврюшиной удалось посетить липованское село Мануйловка, когда-то названное историком церкви XIX в.

Надежным «раскольничьим вертепом», но покорившее его «великорусским духом, крепостью жизненных устоев». В этом селе с замечательно сохранившимся там церковным пением наша сотрудница обнаружила два рукописных сборника с местными вариантами ряда известных духовных стихов.

Отмечая видоизменения липованских сел, где стали строить новые клубы, культурные центры общин, оборудованные на современном уровне, признавая сохранность наследия прадедов, которое «хотя и не в полном объеме, но передается молодежи», исследовательница считает, что «все-таки заглянуть в седую старину посчастливится лишь тем, кому удастся поговорить с людьми самого почтенного возраста». Полевые исследования, по ее мнению, требуют гибких подходов, а отклонения от намеченных задач порой приводят к самым плодотворным результатам. Так, к примеру, сбор духовных стихов вылился по воле опрашиваемых в тему народных комментариев к Священному писанию, апокрифов об Иуде, преданий об Иосифе и Богородице и т.д. Экспедиции последних лет не ограничивались Румынией, а привели Л.К. Гаврюшину в поморскую общину в окрестностях Нижнего Новгорода, показав, что и многомиллионный город может служить местом полевых изысканий, с которыми необходимо спешить.

*Ю.А. Созина* рассказала об основных направлениях деятельности и новых достижениях Института словенской литературы и литературоведения Научно-исследовательского центра Словенской Академии наук и искусств. В настоящее время Институт возглавляет профессор Люблянского университета, историк и теоретик литературы, д-р Марко Юван. Институт, если не считать университетских кафедр, сосредоточенных, в основном, на образовательном процессе, это единственная в Словении организация, призванная заниматься систематически и междисциплинарными исследованиями истории и теории словенской литературы, литературоведения и культуры, не абстрагируясь при этом от состояния современной науки за рубежом.

На первом плане работы Института, в котором всего десять сотрудников, — долгосрочные коллективные проекты. Главный из них, обновляющийся каждые шесть лет, — «Историко-литературные, литературно-теоретические и методологические исследования». В настоящее время во взаимодействии с университетами и другими научными центрами САНИ разрабатываются и конкретные темы: «Театральные пьесы иезуитов как фактор развития драмы в Новое время: словенский и центральноевропейский контекст»; «Запрещенные книги в Словении в раннее Новое время»; «Словенская литература и общественные перемены: национальное государство, демократия и противоречия переходного периода». Институт ведет кропотливую работу по изданию сочинений словенских писателей, уже насчитывающих более 200 томов. В 2017 г. вышли произведения Божо Водушека, Эдварда Коцбека и др. Наряду с этим Институт курирует научный журнал «Primerjalna književnost».

Научная библиотека Института насчитывает около 35 000 единиц хранения. Главным образом это научные монографии со всего мира; большой фонд редкой книги, сочинения словенских авторов XVI—XVIII вв.; почти полное собрание старой словенской периодики. В ряду уникальных собраний есть и весьма востребованная нами в исследованиях словенско-русских литературных связей «Картотека иностранных авторов в словенской периодике», создававшаяся в 1964—1979 гг. Зафиксированы и все упоминания иностранных (в том числе известных русских) литераторов в периодике, выходящей на территории современной Словении, начиная с 1770 и заканчивая 1970 г. (ок. 400 тысяч записей). Институт активно сотрудничает с российскими литературоведами.

*И.А. Герчикова* рассказала о мероприятиях в Чехии и России, посвященных событиям августа 1968 г. в ЧССР. Юбилейный для Чехии 2018 год отмечен столетием с момента образования независимой Чехословацкой республики и полувековой годовщиной подавления Пражской весны. Эту «оккупацию», или, по названию вышедшего на русском языке в 2016 г. сборника статей под редакцией И. Паздерки — «Вторжение: Взгляд

из России, август 1968», по данным чешского Центра исследования общественного мнения, 76% опрошенных чехов признали самым негативным для них событием последнего столетия. Первым мероприятием в Чехии, посвященном этим событиям, стало открытие в Сенате ЧР выставки «Чехословацкий парламент в 1968 году» с выступлениями историков М. Барты, П. Томека. Основным организатором «юбилейных» мероприятий выступает Институт изучения тоталитарных режимов во главе с директором Зд. Газдрой. Активное участие принимает и Институт современной истории Академии наук ЧР, где была подготовлена публикация И. Пейчоха и П. Томека «Оккупация 1968 и ее жертвы», вышедшая в 2017 г. Свои акции, запланированные на август и осень 2018 г., готовят Национальная галерея, Чешское радио и телевидение, общество Post Bellum (планирующее открытие Музея тоталитаризма), чьей задачей является осветить малоизвестные детали и факты чешской истории, напомнить старшему поколению и рассказать молодежи о трагических днях лета 1968 г. и о том, что произошло с народом за двадцать лет так называемой нормализации.

В России имели место попытки пересмотреть историю. Это и вышедший 23 мая 2015 г. фильм производства телеканала «Россия 24» «Варшавский договор. Рассекреченные страницы», где утверждалось, что целью ввода войск в Чехословакию было предотвращение военного переворота, который поддерживался Западом; и скандальная статья, опубликованная на сайте телеканала «Звезда» как раз во время визита Президента ЧР М. Земана в Россию в ноябре 2017 г. В ней оправдывалось военное вторжение в Чехословакию, преподносившееся как благо для страны, которой де подарили «спокойную жизнь». Однако (в противовес этому) с 30 мая по 1 июня 2018 г. в Москве прошла международная конференция «Уроки 1968», где обсуждались различные формы исторической памяти, их последствия для развития разных европейских стран, преломление чешского опыта в российском контексте. В рамках конференции прошли «круглые столы» «От Пражской весны до Перестройки», «1968: память и миф?», состоялась демонстрация фильмов. В конференции приняли участие послы Чешской и Словацкой республик В. Пивонька и П. Припутен, посол Евросоюза в РФ М. Эдерер, историки, писатели журналисты из России, Чехии, Словакии, Польши, Франции: В. Лукин, И.М. Шимечка, Л. Улицкая, И. Шербакова, Е. Фанайлова, П. Питгарт, З. Газдра, А. Михник, Т. Гланц, И. Крэн, Й. Паздра, А. Стыкалин и др..

Выступление *А.В. Амелиной* было посвящено Остравскому университету, где она стажировалась три месяца в конце 2015 г. В основном ее интересовали филология и славистика, изучающиеся/преподающиеся на философском факультете университета. Она отметила использование здесь гендерного аспекта, нейротетики, подчеркнула региональную направленность исследований (к примеру, культуры Валахии и др.), использование навыков компаративистики, сильной в Моравии, особенно в Брно, в Университете им. Т.Г. Масарика.

Кафедра славистики философского факультета имеет с 2008 г. свое периодическое издание «*Studia Slavica*», курирует русистику, полонистику и прикладную русистику (преподавание языка для студентов других факультетов и кафедр). Научная работа кафедры ведется по направлениям: экономическая и социальная история Нового времени, изучение специфики мест и регионов (этим занимается Центр региональных исследований), изучение культуры, литературы и языка средневекового общества и т.д.

Примечательно, что в Острове чешскими дипломатами было официально открыто представительство Донецкой Народной Республики. В 2007 г. в университете выступал российский посол, а в период стажировки *А.В. Амелиной* – посол американский. С Остравским университетом активно взаимодействует наш Институт. Помимо трехмесячных стажировок аспирантов ИнСлава, ведется и научное сотрудничество. Остравский университет участвует в созданном при поддержке Еврокомиссии проекте «Учите русский», в котором на портале любой желающий может изучать русский язык в режиме он-лайн и пользоваться помощью носителей языка. В заключение было подчеркнуто, что в целом город



Острава и Университет являются примечательными центрами столкновения русофильства и русофобства, приходящего в город вместе с деньгами Евросоюза.

Темами доклада *А.Ю. Песковой* стали первый Международный симпозиум по литературоведческой словакистики, состоявшийся в Братиславе 20–24 ноября 2017 г. и 47-я Международная филологическая конференция в СПбГУ, 19–28 марта 2018 г.

Организатором словацкого симпозиума выступил Институт словацкой литературы Словацкой академии наук. За его образец были взяты международные съезды по литературоведческой богемистике, которые с 1995 г. устраиваются в Праге каждые пять лет. В нем приняли участие более 60 словакистов из 10 стран. Самые многочисленные делегации прибыли из Словакии, Польши, Чехии; другие страны – Венгрия, Словения, Украина, Россия, Австрия, Германия, Турция – ограничились одним-двумя специалистами. В целом, данный состав, где преобладала молодежь и было много преподавателей словацкой литературы из иностранных университетов, вероятно, отражал объективную картину изучения словацкой литературы в мире.

Целью симпозиума было личное знакомство специалистов и получение представления о словакистике в разных странах. На пленарном заседании, проходившем под лозунгом «Прошлое, настоящее и перспективы литературоведческой словакистики в Словакии и в мире», прозвучало много обзорных докладов, в которых рассказывалось об истории и современном состоянии этой науки, о ее исследовательских центрах и выдающихся специалистах. В связи с этим и доклад *А.Ю. Песковой* был о прошлом, настоящем и перспективах развития словакистики в России. На «круглых столах» обсуждались темы, над которыми в настоящее время работает Институт словацкой литературы САН: «Проповеди и речи»; «Идиллия и ее трансформация в литературе XIX века»; «Поэтика текста и поэтика события в словацкой литературе после 1945 г.»; «Писатель и его социальная роль». Одним из открытий *А.Ю. Песковой* стал тот факт, что большинство молодых ученых предпочитает заниматься словацкой литературой древнего периода, Средневековья, XVIII–XIX вв., и мало кто создает научные работы о литературе современности.

Прочие направления деятельности словацких литературоведов обозначили в своих выступлениях *Я. Кузмикова* (Институт словацкой литературы САН) и *М. Валентова* (Университет Константина Философа в Нитре). *Я. Кузмикова* занимается когнитивным литературоведением, т.е. изучает восприятие литературного текста читателем, способы воздействия литературы на человеческое сознание. *М. Валентова* рассказала о двух направлениях, разрабатываемых в университете Нитры: одно связано с «неклассическим», «модернистским» структурализмом, другое – с довольно популярной в последнее время транслатологией (сравнительным анализом переводов).

47-я Международная филологическая конференция в СПбГУ рассматривала славистическую проблематику в пяти секциях, в том числе в секции «X Андреевские чтения (славянские литературы и литературные взаимосвязи)». В ней приняли участие специалисты из СПбГУ, МГУ, Пушкинского Дома, ИСл, Софийского университета. В связи с тем, что это были юбилейные, десятые, чтения, особое внимание уделялось личности известного болгариста *В.Д. Андреева*. Доклад о нем прочитала доцент *Н.К. Жакова*. На той же секции выступили *И.И. Калиганов*, *А.Ю. Пескова*, *Е.В. Шатько*, *С.А. Кожина*. Секцией «славяно-германской компаративистики» руководила профессор *М.Ю. Котова*. Эта дисциплина на грани лингвистики и литературоведения в последнее время все больше привлекает к себе специалистов и студентов. Так же, как и во многих зарубежных странах (в том числе в Словакии), в СПбГУ довольно сильный акцент делается на транслатологии. Зачастую сравниваются переводы одного и того же произведения на разные славянские и германские языки, или литературный текст сопоставляется с его кино- или театральной интерпретацией.

*Л.Ф. Широкова* (Отдел современных литератур стран ЦЮВЕ) поделилась впечатлениями о недавней поездке в Словакию по приглашению Литературно-информа-

ционного центра в Братиславе. Этот центр занимается издательской деятельностью, пропагандой и распространением словацкой литературы за рубежом. Поддержанный государством, он финансирует переводы произведений классической и современной словацкой литературы на языки мира через издательские гранты и гранты для переводчиков. Центр организует и мероприятия с участием словацких писателей в стране и за рубежом, обеспечивает представительство издательств и литературной продукции Словакии на международных книжных выставках и ярмарках. Интернет-сайт Центра весьма информативен; здесь можно найти не только сообщения о важнейших событиях и датах, но и сведения практически о каждом современном словацком писателе и его творчестве. В периодическом журнале Центра «*Knižná revue*» публикуются развернутые критические обзоры изданной литературы за год. Среди последних по времени изданий Центра многотомная «Словацкая история», серия книг, посвященных интерпретации творчества крупнейших словацких писателей, краткие антологии словацкой поэзии и прозы, адресованные учащейся молодежи и др. Особый интерес представляют такие книги, как «Движение к неподвижности» (2017) – фотоальбом с комментариями недавно ушедшего литературоведа В. Петрика и его младшего коллеги В. Барборика, свидетельствующими о литературной жизни в Словакии в 1960–1970-е годы; антология современной словацкой новеллы «*Literatura.sk*» (2016) и биографическое эссе Д. Подрацкой «Ордер на арест Штура» (2015), посвященное жизни и деятельности центральной фигуры словацкого национального возрождения.

Продолжив словацкую тему, *А.В. Бырина* рассказала об интервью 15 августа 2016 г. в Братиславе с известным словацким прозаиком Павлом Виликовским (р. в 1941). Он начал свой творческий путь еще в 1960-е годы, когда в словацкой литературе стали проявляться первые черты постмодернизма. В своих произведениях 1990-х годов писатель показал себя одним из самых ярких и последовательных словацких постмодернистов.

Первый вопрос к писателю был связан с отношением к истории, которое роднило П. Виликовского с Габриэлем, героем его романа «Первая и последняя любовь» (2013). Габриэль верит, что подлинная история существует лишь в устных свидетельствах очевидцев, а история, написанная учеными, – всего лишь «буквы на бумаге». Интервьюер попросила писателя «оживить» эти «буквы» своими личными воспоминаниями. Другой вопрос касался отношения Виликовского к современной словацкой литературной критике. Здесь он был солидарен со своими коллегами, считая, что критики, равной по уровню и функциональности критике 1960–1970-х годов практически не существует.

Задавались и вопросы о конкретных произведениях и литературных «-измах». Писатель прояснил историю создания «ворчливого» романа «Собака на дороге» (2010), на который его спровоцировал директор издательства «Каллиграм», попросивший написать критическую книгу о словаках. На вопрос об отношении П. Виликовского к постмодернизму он ответил, что всегда стремился быть модернистом, а не постмодернистом, он толком и не понимает, что это такое, а некоторые постмодернистские приемы возникают в его творчестве произвольно, без цели создать именно постмодернистское произведение (заметим: можно не считать себя кем-то, но им быть. – *Л.Б.*). Виликовский сближает себя с реализмом, поскольку ничего не придумывает. Ему лишь важно знать, что нечто подобное существовало или существует. Однако он обращается со всем этим свободно, ведь порой слишком подробные знания о том, как было на самом деле, связывают руки. Интересующие писателя исключительные ситуации и проблемы он стремится понять и изобразить правдиво.

На вопрос об отношении Виликовского к «учительской» функции литературы он ответил, что не хотел бы быть учителем: «Часто люди думают, что все написанное мной выражает мои собственные взгляды. Я согласен далеко не со всем, о чем пишу. Я не верю в однозначно высказанную правду, читатель должен до всего

дойти сам. И если он, о чем-то прочитав в книге, не согласится с этим, то будет прав. Это лучше, чем готовый “рецепт”, поможет ему составить свое мнение. Я не столь самонадеян, чтобы считать, что все должны быть согласны со мной».

*Н.В. Шведова* представила на «круглом столе» три книги своих переводов со словацкого. Первая из них — сборник стихов выдающегося словацкого поэта второй половины XX в. Мирослава Валека (1927–1991), которого ранее переводили в России по подстрочникам и далеко не всегда удачно. Подборка включает в себя стихи из всех сборников Валека, давая тем самым развернутое представление о его творчестве. Творчеством Валека Н.В. Шведова занималась почти сорок лет. Вторая книга, тоже изданная в 2017 г., является сборником поэзии Яна Замбора (р. 1947), профессора Университета Коменского в Братиславе, знатока и переводчика русской и испаноязычной поэзии. В стихах Замбора отражается внутренний мир современника, оглушенного ритмом мегаполисов, но никогда не забывающего о своей малой родине и близких людях. В начале 2018 г. Н.В. Шведова выпустила еще одну переводную книгу, на сей раз прозаическую. Это роман «Производитель счастья» (*Výrobca št'astia*, 1965) одного из самых одаренных словацких прозаиков второй половины XX в. Владимира Минача (1922–1996), известного российскому читателю прежде всего по трилогии с общим названием «Поколение» (1958–1961) о судьбе молодых словаков во время Второй мировой войны и сразу после нее. Только что вышедший на русском языке роман был явно недооценен современными ему критиками, относившими его к «развлекательному» чтиву. Однако в наши дни стало ясно, что это — острая и горькая сатира на взаимоотношения человека и общества, на диктат идеологии, засилье чиновничьей псевдодеятельности, на нравственное убожество (прежде всего молодых) и жестокость государственной машины. Внешне напоминающий нашему читателю приключения Остапа Бендера, роман Минача, по сути, близок гротескам Салтыкова-Шедрина, он содержит элементы черного юмора и литературы абсурда.

В завершение «круглого стола» была заслушана информация *А.В. Липатова* о командировках в Польшу по приглашению Варшавского университета (май-июнь 2017 г.) и Центра польско-российского согласия (октябрь-ноябрь 2017 г.). Контакты с профессорско-преподавательским составом Варшавского университета, лекции для студентов, работа в редколлегии серии «*Studia Rossica*» (Варшавский университет) и в редакционном совете журнала «*Nowa polityka Wschodnia*», участие в выработке программы VI Всемирного конгресса полонистов — все, связанные с этим встречи, обмен мнениями, частные суждения свидетельствовали, как подчеркнул докладчик, о стремлении к сотрудничеству, об интересе к русской науке и культуре, к нашим публикациям, которые, в силу недоступности их в Польше, приходится привозить с собой.

Во время второй командировки *А.В. Липатов* выступил с докладом «Польша в советской пропаганде» на III Конгрессе зарубежных историков Польши (Краков, 11–14 октября 2017 г.), а также с докладом «Россия после большевистского переворота: восприятие в двойной оптике (история как *gestae* и как живая история)». на III Международном Евразийском конгрессе «Русская революция. Наследие» (Краков, 7–9 ноября 2017 г.). Липатов особо отметил приглашение в Институт национальной памяти, где его просили рассказать об исследованиях Института славяноведения РАН и выразили пожелание об установлении научных контактов.

Вывод, к которому приходит *А.В. Липатов*, таков: многочисленные встречи, совещания, обмен опытом, чтение лекций и оппонирование диссертаций в сумме своей являлись живым свидетельством того, что известные политические проблемы не наложили отпечатка на ранее установившиеся контакты, научное сотрудничество и партнерские отношения с польскими коллегами.

Основой для данного обзора стали развернутые аннотации докладов, вошедших в программу «круглого стола». Одни авторы концентрировались на собственном вкладе в мероприятия, где участвовали. Другие уделяли основное внимание характеристике научных центров, где побывали. Но практически все материалы объединяет ценность представленной информации, внимание к конкретным, порой весьма красноречивым подробностям. Докладчики далеки от идеализации русско-славянских отношений, не скрывают разногласий, связанных с тенденциями к переосмыслению истории. Но в целом, как можно констатировать, преобладают стремления к взаимовыгодному сотрудничеству с Россией, чья наука и культура остаются вопреки всему одним из сильнейших центров притяжения к себе славянских (и не только) народов.

© 2018 г. *Л.Н. Будагова*

**DOI:** 10.31857/S0869544X0001773-3



## К ЮБИЛЕЮ СВЕТЛАНЫ МИХАЙЛОВНЫ ТОЛСТОЙ

Тем, кто многие годы близко сотрудничал в Институте славяноведения со Светланой Михайловной Толстой, труднее всех поздравить ее с предстоящим юбилеем таким образом, чтобы не смутить ее. Наша коллега не выносит высоких пафосных высказываний в свой адрес, а говорить о ней без искренне-восторженных интонаций у нас, близко знающих ее людей, нет никакой возможности. Во всех своих статусах — рядового ли сотрудника Института, руководителя научных проектов, заведующего Отделом этнолингвистики и фольклора, кавалера Ордена Дружбы или действительного члена ряда иностранных академий, а теперь и академика РАН — Светлана Михайловна всегда была и остается для нас высочайшим научным авторитетом, эталоном нравственности и одновременно чрезвычайно скромным, доброжелательным человеком, обладающим чувством такта и уважения к мнению других людей. Та плодотворная атмосфера дружеских отношений, напряженной творческой активности, увлеченности предметом изучения, которая сложилась в коллективе сотрудников «Толстовского отдела», — является отражением личностных качеств нежно любимого нами со-трудника (sic!) и руководителя. И при этом никакие собственные симпатии и дружеские связи не могли бы заставить Светлану Михайловну поступиться принципами при обсуждении трудов своих коллег; она всегда оставалась непримиримой и взыскательной в вопросах научной добросовестности и достоверности приводимых фактов.

Все, кому доводилось пользоваться издаваемыми в Институте библиографическими выпусками «Славянская этнолингвистика» (последний вышел в электронной версии в 2018 г.), поражаются количеству опубликованных С.М. Толстой научных трудов, приближающемуся к тысяче позиций. Однако мало кто знает, что труды всех остальных сотрудников нашего Отдела проходят через ее руки и строгий редакторский глаз. А это не просто объемная и очень трудозатратная работа, но и весомый (мало заметный постороннему наблюдателю) вклад в науку.

Вот уже двадцать два года Светлана Михайловна руководит Отделом этнолингвистики и фольклора и вместе со своими сотрудниками и единомышленниками продолжает дело, начатое Никитой Ильичом Толстым, являясь научным руководителем Московской этнолингвистической школы. Под ее руководством успешно завершено издание пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» и продолжается разработка новых перспективных научных направлений, которые регулярно обсуждаются на ежегодных «Толстовских чтениях», проводимых в атмосфере плодотворных дискуссий в Музее-усадьбе «Ясная Поляна». По инициативе Светланы Михайловны в 2013 г. «Толстовские чтения-XVII», посвященные 90-летию со дня рождения Никиты Ильича, были проведены в формате международной конференции. А вслед за этим предметом наших конференций был большой блок проблем, связанных с разными аспектами образа человека как носителя этнокультурной традиции: «Антропоцентризм в языке и народной культуре славян» («Толстовские чтения-XVIII», 2014 г.), «Человек телесный: Народная анатомия и физиология» («Толстовские чтения-XIX», 2015 г.), «Человек среди людей: Социальные роли человека» («Толстовские чтения-XX», 2016 г.), «Человек и его обрядовые функции» («Толстовские чтения-XXI», 2017 г.). В текущем году на повестку дня выдвигается новая группа вопросов, на этот раз посвященных рассмотрению принципов и методов ареальных сопоставлений в сфере языка и традиционной культуры славян.

По результатам этих обсуждений за два последних года под редакцией Светланы Михайловны увидели свет два тематических сборника в нашей «красной серии»: «Ка-

тегория оценки и система ценностей в языке и культуре» (2015), а также «Антропоцентризм в языке и культуре» (2017). Параллельно за этот же краткий период Светлана Михайловна опубликовала очередную монографию «Образ мира в тексте и ритуале» (2015). В ней разрабатываются актуальные теоретические аспекты этнолингвистики; вопросы о взаимодействии язычества и христианства в славянских культурах; проблемы изучения поэтики и структуры фольклорных текстов и анализируются народные верования как особый жанр культурной традиции.

Неоценим вклад Светланы Михайловны в историю славистики. За последние годы в России и за рубежом увидели свет ее публикации, посвященные научному и творческому наследию И.В. Ягича, О. Кольберга, М. Матичетова, Н.И. Толстого, Вяч. Вс. Иванова, А.А. Зализняка. В начале 2018 г. выступлением-воспоминаниями Светланы Михайловны открылся масштабный проект, посвященный истории лингвистических направлений в Институте славяноведения РАН.

Благодаря активной творческой деятельности Светланы Михайловны упрочились связи Московской этнолингвистической школы с этнолингвистами, этимологами, диалектологами от Русского Севера до Балкан. Выступления С.М. Толстой на славистических форумах в Вене, Люблине, Кракове, Варшаве, Брно, Белграде, Любляне, Охриде, Минске, Екатеринбургe, Петрозаводске, Пскове каждый раз давали коллегам возможность узнать о методах, результатах и перспективах славянской этнолингвистики.

Продолжая с большим энтузиазмом изучать культурную семантику славянских лексических и фразеологических единиц, Светлана Михайловна окончательно забыла значение русского словосочетания *уходить в отпуск* – в ее понимании это такое время, когда можно, не отвлекаясь на хождения по научным учреждениям и по заседательным мероприятиям, с головой уйти в любимую творческую работу. Глядя на ее титаническую загруженность, мы начинаем понимать значение мудрой фразы: «Большое счастье заниматься тем, на что не жалко потратить большую часть жизни!» А для всех нас, ее коллег и друзей, счастьем и большим везением является сама встреча и близкое сотрудничество с таким интересным, талантливым и неординарным человеком.

*Коллеги*



## К ЮБИЛЕЮ ИВАНА ИВАНОВИЧА ПОПА

26 мая 2018 г. юбилей отметил в прошлом советский, а ныне чешский историк-славист Иван Иванович Поп, научная биография которого неразрывно связана с Институтом славяноведения и балканистики АН СССР (ныне Институт славяноведения РАН) и журналом «Советское славяноведение» («Славяноведение»). В последние десятилетия имя этого маститого ученого получило самую широкую известность в связи с его активной научно-просветительской деятельностью в области истории Закарпатья (Подкарпатской Руси) — малой родины И.И. Попа.

Иван Иванович родился в 1938 г. в селе Страбичево поблизости Мукачева в период, когда край входил в состав Чехословакии. В 1955 г. поступил на исторический факультет УжГУ. На последнем курсе учебы талантливый, но свободомыслящий студент был отчислен из университета по политическим причинам. После этого Поп был вынужден работать на стройках и лесозаготовках. Некоторое время помогал в археологических экспедициях в Поднепровье и учительствовал в горном закарпатском селе Гуклиное. В 1963 г. Попу все-таки позволили сдать в УжГУ государственные экзамены, однако ему пришлось покинуть Закарпатскую область. Подобно своему знаменитому земляку Юрию Венелину (Гуце) выпускник университета решил искать счастья не где-нибудь, а сразу в Москве. Здесь ему довелось провести чуть менее тридцати лет, наиболее продуктивных в профессиональном плане.

В 1963–1966 гг. И.И. Поп проходил обучение в аспирантуре Института славяноведения и балканистики АН СССР, завершившееся успешной защитой кандидатской диссертации «Чехословацко-венгерские дипломатические отношения в период усиления германской экспансии в Центральной и Юго-Восточной Европе (1935–1939 гг.)». Новейшая история Чехословакии стала магистральной темой исследований ученого в московский период. Начиная с 1967 г. И.И. Поп вошел в штат Института славяноведения, пройдя путь от младшего до ведущего научного сотрудника института. В 1972 г. из печати вышла первая монография, основанная на диссертации.

Будучи многогранной и творческой натурой, Иван Иванович не стал ограничивать себя рамками богемистики, одной лишь историей дипломатии и только XX ст. Ярким подтверждением этого стал выход его очередной монографии «Искусство Чехии и Моравии IX — начала XVI века» (М., 1978).

В 1988 г. в авторитетной книжной серии «История зарубежных стран социализма» вышел коллективный труд «Краткая история Чехословакии: С древнейших времен до наших дней», одним из ответственных редакторов которого выступил на тот момент еще канд. ист. наук И.И. Поп (вместе с А.Х. Клеванским и В.В. Марьиной). В том же году состоялась долгожданная защита докторской диссертации, на основе которой была подготовлена следующая монография, вновь по истории международных отношений, «Чехословакия — Советский Союз, 1941–1947 гг.» (М., 1990).

Многие российские и зарубежные слависты вспоминают И.И. Попа, прежде всего, как главного редактора ведущего отечественного славистического журнала «Советское славяноведение» (с 1992 г. — «Славяноведение»). Этот пост ученый занимал как раз в 1988–1992 гг. Соответственно, именно при Попе, первом беспартийном редакторе, журнал получил сегодняшнее название.

Никогда И.И. Поп, находясь в Москве, не забывал и родной край, которому также посвятил целый ряд публикаций. Так, большую известность получили изданные многотысячными тиражами карманная книга «В горах и долинах Закарпатья» (М., 1971) и путеводитель «Ужгород и Мукачево» (М., 1987), написанные юбиляром в соавторстве со своим младшим братом — филологом Дмитрием Ивановичем Попом.

Распад Советского Союза, провозглашение независимости Украины и рост автономистских настроений в Закарпатье подготовили почву для возвращения И.И. Попа из Москвы в

дорогие его сердцу места детства и юности. В 1992 г. ученого пригласили работать в Ужгородский университет, где он стал профессором и первым директором Института карпатоведения. Здесь Поп кроме прочего включился в активно развивавшееся русинское национальное движение, внося в него академическую струю. В эти годы он как историк-эксперт публично отстаивал идею федеративного устройства Украины, подчеркивая самобытность разных регионов страны, особенно Подкарпатской Руси. Однако общественно-просветительская деятельность ученого встретила неприятие со стороны националистически настроенного истеблишмента. Жить на родине в атмосфере доносов, клеветы и запугивания становилось все невыносимее. Поэтому в 1994 г. И.И. Поп вместе с семьей выехал на постоянное место жительства в Чешскую Республику, где с особой плодотворностью продолжил исторические, прежде всего русинистические, исследования.

Несмотря на трудности, 1990-е годы явились для И.И. Попа, если так можно выразиться, временем больших надежд на «русинское возрождение». Ученый активно посещал тематические конференции, проходившие в разных центральноевропейских государствах, кроме этого принял участие в двух Всемирных конгрессах русинов: в Будапеште (1997) и Ужгороде (1999). Но уже к началу нового тысячелетия Иван Иванович заметно разочаровался в актуальном развитии русинского движения и решил сосредоточиться скорее на уединенной исследовательской работе.

В 2001 г. в Ужгороде вышла «Энциклопедия Подкарпатской Руси», ставшая одной из главнейших вех научного творчества И.И. Попа. Эта книга, изданная на русском языке под грифом американского Карпато-русского этнологического исследовательского центра, стала причиной острых научных и общественно-политических дискуссий как в самом Закарпатье, так и за его пределами. Впоследствии Иван Иванович выпустил значительно переработанную версию этой энциклопедии (Ужгород, 2006).

В 2002 г. англоязычный мир познакомился с «Энциклопедией истории и культуры русинов» («Encyclopedia of Rusyn History and Culture»), составителями которого выступили И.И. Поп и другой авторитетный историк-славист — канадский академик Пол Роберт Магочи. Через три года появилось второе, расширенное, издание энциклопедии, а в 2010 г. в Ужгороде вышел его украинский перевод.

Однако в начале XXI в. книги И.И. Попа издавались не только в Закарпатье и на Западе, но и в принявшей профессора Чехии. Хотя здесь традиционно отмечается интерес к русинистике (особенно к истории межвоенного периода), именно работы Попа на чешском языке получили особое признание и популярность. Так, в 2005 г. в карманной книжной серии «Краткая история государств» («Stručná historie států») вышел его томик «Подкарпатская Русь» («Podkarpatka Rus»). Это наглядно характеризует отношение историка и значительной части современного чешского общества к правовому статусу Закарпатья. Тогда же увидел свет ценный справочник авторства И.И. Попа «История Подкарпатской Руси в датах» («Dějiny Podkarpatské Rusi v datech»). А уже в 2008 г. ученый выпустил книгу о выдающихся деятелях истории, науки и культуры Закарпатья («Podkarpatka Rus – osobnosti její historie, vědy a kultury»).

Хорошо знают И.И. Попа и в соседней с Чехией и Закарпатьем Словакии. Здесь в 2010 г. на словацком языке вышла «Малая история русинов» («Malé dejiny Rusínov»). Издателем книги выступило Объединение русинской интеллигенции Словакии, которое привлекает ученого к участию в своих просветительских мероприятиях. Перевод «Малой истории русинов» на подкарпатский вариант русинского языка, выполненный Д.И. Попом, был издан в Ужгороде в 2012 г.

В общей сложности, кроме в основном упомянутых выше отдельных изданий, на счету юбиляра также около 200 научных статей.

Все, кто общался с И.И. Попом, как его соратники, так и многие оппоненты, коих у него всегда было достаточно, едины в оценках личности этого незаурядного историка. Острый критический ум, колоссальное трудолюбие и идейная принципиальность, — пожалуй, наиболее заметные качества И.И. Попа. Хочется пожелать Ивану Ивановичу здоровья и новых творческих успехов на благо славяноведения.

© 2018 г. М.Ю. Дронов

*Дирекция и коллектив Института славяноведения РАН, редколлегия и редакция журнала «Славяноведение» присоединяются к поздравлению и желают Ивану Ивановичу здоровья и творческих успехов.*



# УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2018 ГОДУ

## СТАТЬИ

<i>Агапкина Т.А.</i> «Собирание» и «восстановление» целого в славянской ритуальной практике и вербальной магии. С. 3–15.....	№ 6
<i>Александрова А.К.</i> Кризис 2010 года в Греции в современной историографии. С. 74–85.....	№ 5
<i>Вернер И.В.</i> Чешская Библия в истории русской культуры и письменности и vice versa: чешско-церковнославянский Новый Завет Н.П. Апраксина 1892–1897 годы. С. 94–109.....	№ 2
<i>Виноградова Л.Н., Толстая С.М.</i> Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. С. 16–26.....	№ 6
<i>Гай-Ныжнык П.П.</i> Становление украинско-грузинских дипломатических отношений в УНР и Украинской державе (1917–1918 годы). С. 32–47.....	№ 5
<i>Гладышева А.С.</i> Позиция Румынии по вопросу нераспространения ядерного оружия (1955–1968). С. 60–73.....	№ 5
<i>Гусев Ю.П.</i> «Турецкие письма» Келемена Микеша (имагологический аспект). С. 83–93.....	№ 2
<i>Гусев Н.С.</i> Разгон манифестаций в поддержку славян в России весной 1913 года. С. 3–14.....	№ 3
<i>Денисов Н.Г., Калугин В.В.</i> Холстяные книги старообрядческого мастера Максима около 20-х годов XIX века. С. 10–26 .....	№ 4
<i>Домосилецкая М.В.</i> Названия «чайного» растения шалфей (salvia) в балканском лингвистическом контексте. С. 74–86.....	№ 6
<i>Ефимова В.С.</i> К вопросу об образовании старославянских сложных слов. С. 27–39.....	№ 4
<i>Животич А.</i> Югославно-советский конфликт и положение русской эмиграции в Югославии (1948–1953 годы). С. 30–42 .....	№ 1
<i>Задорожнюк Э.Г.</i> «Перезагрузка» внешнеэкономической ориентации ЧССР/ЧСФР на рубеже 80–90-х годов XX века. С. 52–63.....	№ 3
<i>Калугин В.В.</i> Записи попа Упыря Лихого в Толковых пророчествах 1047 года. С. 3–11.....	№ 2
<i>Киселев М.А., Лазарев Я.А.</i> Военно-административные преобразования в «Малой России» накануне шведского вторжения 1708 года. С. 31–49 .....	№ 2
<i>Константинову Ф. Х.Г.</i> Раковский и бессарабский вопрос в советско-румынских отношениях (1917–1918). С. 17–31.....	№ 5
<i>Короткова Д.А.</i> «Укрупнение БССР» в 1923–1924 годы: фактор советского влияния в Польше. С. 48–59 .....	№ 5
<i>Новосельцев Б.С.</i> Советско-югославские отношения в конце 1968–1969 году. С. 43–51 .....	№ 3
<i>Петрухин В.Я.</i> Евреи в средневековой Руси: парадоксы современного восприятия давней проблемы. С. 12–20 .....	№ 2
<i>Пилипенко Г.П.</i> Маркирование интерференционных явлений в славянской речи Южной Америки. С. 64–80 .....	№ 3
<i>Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.</i> Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье. С. 60–73.....	№ 6
<i>Савельева Н.В.</i> Неизвестный перевод трактата «De imitatione Christi» Фомы Кемпийского в западнорусском сборнике XVII века. С. 65–82 .....	№ 2
<i>Савченко А.В., Хмелевский М.С.</i> К истокам формирования и становления украинской языковой трехкодности (русский язык – суржик – украинский язык). С. 47–59.....	№ 6
<i>Сазонова Л.И.</i> Так был ли Симеон Полоцкий «тайным униатом»? С. 50–64 .....	№ 2
<i>Сироткина Е.В.</i> Дюла Андраши, Восточный вопрос и развитие австрийско-российских отношений в 70-е годы XIX века. С. 3–16 .....	№ 5
<i>Соколовская О.В.</i> Революционный 1917 год и судьбы русских моряков. С. 15–27 .....	№ 3

<i>Станков Н.Н.</i> «Германский Октябрь» 1923 года и Чехословакия. С. 18–29 .....	№ 1
<i>Улунян Ар.А.</i> Советско-болгарские внешнеэкономические отношения в оценках ЦРУ США (вторая половина 60-х – начало 70-х годов XX века). С. 28–42 .....	№ 3
<i>Флоря Б.Н.</i> Россия, Правобережная Украина и Дунайские княжества в 1673–1676 годы. С. 21–30 .....	№ 2
<i>Флоря Б.Н.</i> Политическая элита Великого княжества Литовского и Россия в 1673 году. С. 3–9 .....	№ 4
<b>Шемакин А.Л.</b> Новый тип исторического труда в контексте дискуссии о природе сербского радикализма. С. 3–17 .....	№ 1
<i>Энгелькинг А.</i> Сказ полесского села, или о фольклоризации памяти о Второй мировой войне. С. 27–46.....	№ 6
<i>Якименко О.А.</i> Прошлое и настоящее венгерского театра в его взаимодействии с государством. С. 43–54 .....	№ 1
<i>Якуцикина Е.И.</i> Черногорские говоры в «Общеславянском лингвистическом атласе» (лексический аспект). С. 86–94 .....	№ 5

### СООБЩЕНИЯ

<i>Бакунцев А.В.</i> И.А. Бунин и Русский научный институт в Белграде (к истории несостоявшегося сотрудничества). С. 74–80 .....	№ 4
<i>Баринов И.И.</i> Проблемы формирования гражданской нации в современной Болгарии. С. 88–95 .....	№ 1
<i>Богатырёв А.В.</i> Еще раз о Яне Собеском, В.М. Тяпкине и балтийской политике. С. 49–53 .....	№ 4
<i>Борисёнок М.Ю.</i> Австромарксистская идеология Красной Вены и ее балканские отражения. С. 70–81 .....	№ 1
<i>Боровков Д.А.</i> Рассказ о разделе Русской земли Ярославом I в трудах В. О. Ключевского. С. 110–116 .....	№ 2
<i>Будилова Л., Якоубек М.</i> Войводово – очерк истории единственной чешской деревни в Болгарии. С. 96–105 .....	№ 1
<i>Великанов В.С.</i> Российский гарнизон в Гадяче в 1664–1668 годах (эпизод становления российского военно-административного присутствия на Украине). С. 40–48 .....	№ 4
<i>Ганенкова Т.С.</i> Полевое исследование старообрядцев в Польше. С. 117–124 .....	№ 2
<i>Дронов А.М.</i> От иллиризма к хорватизму в Австрийской империи первой половины XIX века. С. 55–69 .....	№ 1
<i>Дулатов Б.</i> Военнопленные-славяне Первой мировой войны в Симбирской губернии (по материалам Государственного архива Ульяновской области). С. 81–90 .....	№ 4
<i>Косик В.И.</i> Память русских в Бая-Луке (из биографий). С. 62–73 .....	№ 4
<i>Марыина В.В.</i> Книга чешского историка М. Махачека о последнем президенте социалистической Чехословакии Густаве Гусаче. С. 95–108 .....	№ 5
<i>Михальченко С.И.</i> Лекционное турне С.Л. Франка по городам Латвии, Эстонии, и Литвы в 1928 году. С. 82–87 .....	№ 1
<i>Москвитин М.Н.</i> Румынский фронт в общественно-политической жизни Румынии по донесениям русского посла А.А. Мосолова (1916–1917). С. 87–93 .....	№ 3
<i>Парфирьев Д.С.</i> Приднепровская Украина в планах украинских политиков Австро-Венгрии в преддверии Первой мировой войны. С. 81–86 .....	№ 3
<i>Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.</i> Экспедиция к словенцам в Италии. С. 106–111 .....	№ 1
<i>Рыбалка А.А.</i> Любек – не Любек: Ф.Л. Морощкин в поисках Приодерской Руси. С. 54–61.....	№ 4
<i>Смирнова И.Н.</i> Внутренний мир лирических героинь в «женской» болгарской поэзии начала XX века. С. 94–103.....	№ 3
<i>Струганова Е.Н.</i> Обзор современной полевой работы на Балканах. С. 87–97 .....	№ 6

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Малинов А.В., Куприянов В.А.</i> Университетская карьера В.И. Ламанского. С. 98–110 .....	№ 6
<i>Георгиев П.В.</i> Две рукописи В.И. Григоровича: несколько штрихов к портрету ученого-слависта. С. 111–116.....	№ 6

## IN MEMORIAM

<i>Петрухин В.Я.</i> Семиотика и мифы древних славян в трудах Вячеслава Всеволодовича Иванова (памяти ученого). С. 91–96 .....	№ 4
<i>Петрухин В.Я.</i> Исландские пряди и Древняя Русь: памяти Елены Ароновны Гуревич. С. 97–102 .....	№ 4
<i>Силкин А.А.</i> Человек на Балканах: творческий путь А.Л. Шемякина. С. 109–117 .....	№ 5

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Борисенок Ю.А.</i> Э. Дурачинский. Сталин: создатель и диктатор сверхдержавы. С. 120–123 .....	№ 5
<i>Боровков Д.А.</i> Н.Ф. Котляр. Удельная раздробленность Руси. С. 103–105 .....	№ 4
<i>Ващенко Д.Ю.</i> М. Čudić. Négy kísérlet Krasznahorkai Lászlóról / Четыри огледа о Ласлу Краснахоркаи. С. 113–114 .....	№ 3
<i>Ганенкова Т.</i> D. Paško-Koneczniak. Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze starobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego. С. 120–126 .....	№ 6
<i>Гусев Н.С.</i> Культурное и научное наследие русской эмиграции в Чехословацкой республике: документы и материалы. С. 111–113 .....	№ 4
<i>Иванов Е.Е.</i> К. Wojan. Z dziejów leksykografii polsko-rosyjskiej. Tom 1. Słowniki lingwistyczne (bibliografia za lata 1700–2015). С. 106–110.....	№ 3
<i>Изотов А.И.</i> J. Hoffmannová, J. Homoláč, E. Chvalovská, L. Jilková, P. Kaderka, P. Mareš, K. Mrázková. Stylistika mluvené a psané češtiny. С. 111–112 .....	№ 3
<i>Парсаданова В.С.</i> Советский Союз и польское военно-политическое подполье. Апрель 1943 – декабрь 1945. Т. 2. Ч. 1. Варшавское восстание. Июль–ноябрь 1944 г. Документы. С. 124–128 .....	№ 5
<i>Пескова А.Ю.</i> М.Ю. Лермонтов в культуре западных и южных славян. С. 106–110.....	№ 4
<i>Петрова Н.С.</i> Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні: Зборнік навуковых прац. Выпуск 4. С. 112–114 .....	№ 1
<i>Седакова И.А.</i> Росен Р. Малчев. Агиология и демонология. Напряжения в структурата на фолклорната вяра. С. 117–119.....	№ 6
<i>Серапионова Е.П.</i> J. Bílek, J. Kuklík, E. Maršoun, J. Nemeček. Druhý exil Edvarda Beneše. Fotografie z let 1938–1945. С. 104–105.....	№ 3
<i>Таирова Т.Г.</i> Переписка гетманов Левобережной Украины с Москвой и Санкт-Петербургом 1654–1764 гг. Том. I. Гетманство Богдана Хмельницкого. С. 125–127 .....	№ 2
<i>Чернявский Г.И.</i> Д. Миколенко. Страсті за Стамболовим: Болгарське державотворення у 1895–1920 рр. С. 118–119.....	№ 5

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Будагова Л.Н.</i> «Круглый стол» Отдела истории славянских литератур. С. 133–140.....	№ 6
<i>Гач А.</i> Международная научная конференция «Древлеправославие: история и современность». С. 129–131 .....	№ 5
<i>Гусев Н.С.</i> «Круглый стол» «Революционные процессы 1917 года и их последствия для славянства (войны, миграции, образование государств)». С. 115–117 .....	№ 3
<i>Коза И.</i> Отчет о Международной научной конференции «Адам Мицкевич. Польша – Россия – Восток». С. 132–133.....	№ 5
<i>Копченко И.В.</i> Международная конференция «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции». С. 114–118 .....	№ 4
<i>Марней Л.П., Носов Б.В.</i> Международная научная конференция «Adam Mickiewicz i Rosjanie / Адам Мицкевич и русские». С. 127–132.....	№ 6
<i>Пилипенко Г.П.</i> Международная научная конференция XXII Славянские чтения. С. 121–122 .....	№ 1
<i>Фролова М.М.</i> VII Никитинские чтения. Славяне в Москве: к 870-летию со дня основания г. Москвы. С. 115–120 .....	№ 1

## ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

<i>Кочегаров К.А., Рычаловский А.А.</i> По поводу рецензии Т.Г. Таировой-Яковлевой на издание «Переписки гетманов Левобережной Украины с Москвой и Санкт-Петербургом 1654–1764 гг.». С. 119–122 .....	№ 4
---	-----

## ЮБИЛЕИ

<i>Базилевский А.Б.</i> К юбилею Миодрага Сибиновича. С. 127–129 .....	№ 4
<i>Будагова Л.Н.</i> К юбилею Марины Геннадиевны Смольяниновой. С. 123–124 .....	№ 1
<i>Дронов М.Ю.</i> К юбилею Ивана Ивановича Попа. С. 143–144 .....	№ 6
<i>Короткова Д.А.</i> К юбилею Геннадия Филипповича Матвеева. С. 132–133.....	№ 5
<i>Мельников Г.П.</i> К юбилею Бориса Николаевича Флори. С. 123–124.....	№ 4
<i>Некрашевич-Короткая Ж.В.</i> К юбилею Ханса Роте. С. 125–126.....	№ 4
К юбилею Светланы Михайловны Толстой. С. 141–142.....	№ 6

## НЕКРОЛОГИ

<i>Искендеров П.А.</i> Памяти Григория Львовича Арша. (1925–2017). С. 118–120.....	№ 3
<i>Кудрявцева Е.П.</i> Памяти Виктории Максимовны Хевролиной. С. 126–127 .....	№ 3
<i>Толстая С.М.</i> Памяти Андрея Анатольевича Зализняка (1935–2017). С. 130–133 .....	№ 4
Памяти Ларисы Семеновны Лыкошиной. С. 125–127 .....	№ 1
Памяти Галины Яковлевны Ильиной. С. 121–122 .....	№ 3
Памяти Елены Любомировны Валеовой. С. 123–125 .....	№ 3
Памяти Анны Леонидовны Хорошкевич С. 134–136 .....	№ 4
Памяти Ивана Ивановича Костюшко. С. 134–139 .....	№ 5
Памяти Ольги Николаевны Майоровой. С. 140–141 .....	№ 5

# CONTENTS

## ARTICLES

<i>Agapkina T.A.</i> (Moscow). «Collecting» and «restoring» of the whole in the Slavic ritual praxis and verbal magic.....	3
<i>Vinogradova L.N., Tolstaya S.M.</i> (Moscow). Polessian-Carpathian parallels in the sphere of mythological ideas and folklore motives.....	16
<i>Engelking A.</i> (Warsaw). The tale of a Polesia village, or on the folklorisation of the memory on World War Two.....	27
<i>Savchenko A.V., Khmelevsky M.S.</i> (Taipei, St.-Petersburg). To the origins of making and development of the Ukrainian linguistic triple-code (the Russian language – surzhyk – Ukrainian language).....	47
<i>Pilipenko G.P., Yasinskaya M.V.</i> (Moscow). Language and culture of the Slovenes in Prekmurje and Porabje.....	60
<i>Domosiletskaya M.V.</i> (St.-Petersburg). Names of the «tea» plant sage (salvia) in the Balkan linguistic context.....	74

## ESSAYS

<i>Struganova E.N.</i> (Moscow). Review of modern fieldwork on the Balkans.....	87
---	----

## FROM THE HISTORY OF SLAVIC STUDIES

<i>Malinov A.V., Kupriyanov V.A.</i> (St.-Petersburg). The university career of Victor Lamansky.....	98
<i>Georgiev P.V.</i> (Kazan). Two manuscripts of Victor Grigorovich: some traits to the portrait of a Slavist scholar.....	111

## REVIEWS

<i>Sedakova I.A.</i> Росен Р. Малчев. Агиология и демонология. Напрежения в структурата на фолклорната вяра.....	117
<i>Ganenkova T.S.</i> D. Paśko-Koneczeniak. Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego.....	120

## ХРОНИКА

<i>Marney L.P., Nosov B.V.</i> International scholarly conference «Adam Mickiewicz i Rosjanie / Adam Mickiewicz and Russians».....	127
<i>Budagova L.N.</i> «Round table» of the department of history of Slavic literatures.....	133

## YUBILEES

To the jubilee of Svetlana Mikhailovna Tolstaya .....	141
<i>Dronov M.Ju.</i> To the jubilee of Ivan Ivanovich Pop.....	143
Index of the article and publications of 2018.....	145