

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

1985

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

1985



Ответственный редактор
доктор филологических наук
Вяч. Вс. ИВАНОВ



МОСКВА
"НАУКА"
1987

Настоящий (шестой) том ежегодника открывается разделом, который посвящен различным аспектам изучения балто-славянской похоронной обрядности: от описания локальной традиции современного литовско-славянского пограничья до реконструкции индоевропейских древностей. Специальное внимание уделяется теме языка и культуры древних пруссов, анализу материала польско-являжского словарика, опубликованного в четвертом выпуске ежегодника. Сборник содержит статьи по этимологии, исторической морфологии, лингвогеографии, топонимии, языку памятников, по вопросам реконструкции древнейшей духовной культуры балтов и славян.

Редакционная коллегия:

Вяч. Вс. Иванов (отв. редактор), К.П. Корсакас,
В.П. Мажюлис, Л.Г. Невская, В.П. Нерознак,
М.К. Рудзите, Т.М. Судник (отв. секретарь),
А.Е. Супрун, В.Н. Топоров, О.Н. Грубачев

Рецензенты:

Р.А. Агеева, Т.В. Булыгина

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ К РЕКОНСТРУКЦИИ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ В БАЛТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Лексика, относящаяся к смерти, обнаруживает существенные различия внутри балтийской диалектной области, как и внутри общеиндоевропейского. Восточнобалтийские языки принадлежат к той группе индоевропейских диалектов, в которых 'умирание' и 'смерть' обозначались производными от индоевропейского корня **mer-* 'умирать, исчезать', ср. лит. *mir̃ti*, *mir̃šta*, *mira*, *mirė* 'умирать' (с многочисленными приставочными производными глаголами: *apmir̃ti*, *atmir̃ti*, *įmir̃ti*, *išmir̃ti*, *pašmir̃ti*, *numir̃ti*, *panumir̃ti*, *pamir̃ti*, *paramir̃ti*, *pėrmir̃ti*, *primir̃ti*, *užmir̃ti*, и с целым рядом суффиксальных именных производных, часть которых может быть весьма архаичной: ср., напр. *māras* 'мор, чума'; *mūris* 'смерть, кончина'; *mirtis* 'смерть'; *martuvė* 'чума, смерть'; *mirtýbė*, *mirtinà*, *mirtinas*, *mirtynas*, *mirtinis* и т.п., см. также ниже), лтш. *mir̃t*, *mir̃stu*, *miru* (также с рядом производных глаголов и имен). Многочисленными исследованиями по морфологии и акцентологии индоевропейского глагола за последние полвека выявлено развитие в акцентуационной флективной парадигме балтийского глагола (как и его славянского соответствия) древнего соответствия ранней общеиндоевропейской форме,¹ наиболее ранний тип спряжения которой отражен в древнехеттском. В одном из наиболее древних хеттских текстов – "Повесть о Цальпе", скорее всего отражающей устное предание и поэтому возводимой к рубежу III и II тысячелетий до н.э., засвидетельствован глагол *mer-* 'исчезать': DUMU.NITA^{MEŠ} me-ri-ir (A Vs 13) 'сыновья исчезли'. Написание этого глагола может интерпретироваться как отражение словоформы, имеющей конечное ударение или тон: [mer̃iŋ]² (возможна и долгота \bar{i} , но последняя интерпретация не обязательна, т.к. долгота, если она и имела место, могла быть сопутствующим явлением по отношению к ударению или тону). Конечнударной форме 3 л. мн. ч. наст. вр. [mer̃iŋ] = me-ri-ir противостоят формы 3 л. ед. ч. наст. вр. [mérzi] = me-er-zi, 3 л. ед. ч. пов. накл. [mértu] = me-er-du: ^LU MEŠEDI-ma ar-ḫa mi-ir-zi 'когда человек мешеди исчезает' I Во T I 36 I 53; [ku-e-d]a-ni-ik-ki me-er-zi 'кому-нибудь (суждено) исчезнуть' = 'кто-нибудь исчезает' (безличная конструкция с дат.пад. субъек-

¹ Ср. из новейших работ: Николаев С.Л., Старостин С.А. Парадигматические классы индоевропейского глагола // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982.

² При различиях в деталях толкование Pleneschreibung как обозначения тона (ударения), предложенное Харт, Уоткинсом, Каррубой, автором этих строк и принятое многими хеттологами, может опираться и на аналогичные интерпретации старовавилонских написаний, на которые ориентировались хеттские писцы.

та), КВо XVI 25 I 43, na-at-ta-kán me-er-du 'и тебе (надлежит) исчезнуть' = 'и да исчезнешь ты' (такая же конструкция), KUB XVII 105 IV 24³.

Можно думать, что в основе хеттской парадигмы лежит общиндоевропейская с чередованием формы 3 л. ед. ч. инъюнктива **méri* (откуда соответственно при присоединении частиц или агглютинативных прилеп *-i* и *-u* формы 3 л. ед. ч. наст. вр. **méri-i* > хет. *mérzi* = *me-er-zi*, 3 л. ед. ч. медиума **méri-o* > хет. *me-ir-ta* 'исчез', и 3 л. ед. ч. пов. накл. **méri-u* > хет. *mértu* = *me-er-du*) и 3 л. мн. ч. с конечным ударением (хотя детали образования последней формы в хеттском сильно изменились из-за перестройки древней парадигмы). Формы других индоевропейских языков подтверждают наличие чередования огласовок корня и суффикса в глагольных формах типа аориста др.-инд. *ámyta* 'он умер', который Станг сравнил с нулевой ступенью с слав. аор. *mrěťь*; наст. вр. *mrq*. По отношению к балтийскому глаголу Станг показал древность нулевой огласовки и ударения (тона) инфинитива (при метатонии в презенсе)⁴; по фонетическим причинам (*-š-*) он признал древней (именно в этом глаголе в отличие от многих других, ему отчасти подобных) форму на *-š-(ta)* (из и.-е. суф. **-s-* с изменением в позиции после *-r-*, указывающим на достаточно раннюю дату образования восточнобалтийской формы).

Исключительно архаичным по типу образования следует признать ст.-лит. *merdmi* 'incipio mori' (атематический глагол в старолитовском), *mérdēti*, лтш. *mėrdēt* 'морить голодной смертью' (*es tev [i] badu nemėrdėšu* 'я тебя не заставлю голодать'; BW 15614, l.) Суф. **-d(ē)-* в этом глаголе, как и в глаголах типа лит. *vėrda*, лтш. *vėdū*, возводится к архаическому и.-е. **dh-*⁵ в том медиальном значении, которое было впервые в связи с типом, названным им *causalia passiva*, охарактеризовано Яунисом, писавшим: "Таких глаголов, как *skél-dē-ti*, *svér-dē-ti*, в литовском очень немного, но они очень распространены в греческом: ср. *ἐνεχ-θῆ-ναι* 'ferri'. Греческому суффиксу пассивных глаголов *-θη-* в литовском правильно соответствует *-dē(j)*⁶. Это наблюдение Яуниса по существу предваряет выводы целой главы известной книги Бенвениста, показавшего на основе греческих фактов медиальный характер и.-е. **dh-*⁷; и работа Яуниса, и соответствующие литовские архаизмы Бенвенисту так и остались неизвестными (он ошибочно полагают, что у него почти не было предшественников: "подготовительной работы по данному вопросу проделано не было"⁸). Позднее под влиянием Бенвениста, отметившего тип ст.-сл. ИДХ, БДХ⁹, на глаголы с суффиксом **-d* < **dh-* в славянском и балтийском обратил внимание Станг¹⁰, но по-

³ Ср.: Otten H. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa // Studien zu den Boğazköy – Texten. Wiesbaden, 1973. Hf. 17. S. 32.

⁴ Stang Chr. Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942. S. 33–34; Idem. Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen. Oslo, 1966. S. 161, 342, 343, 348, 379.

⁵ Иванов Вяч. Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол: Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 174; ср. об этом типе также: Там же. С. 99.

⁶ Явнис К. О. Грамматика литовского языка. Пг., 1916. С. 201. – Несомненно глубоким прозрением является и *-(j)*, поставленное Яунисом в конце его морфологической реконструкции, имеющей и синхронный, и диахронический смысл.

⁷ Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование / Пер. с фр. М., 1955. С. 219–241.

⁸ Там же. С. 219.

⁹ Там же. С. 227.

¹⁰ Stang Chr. S. Das slavische und baltische Verbum. S. 51–52, 140–143.

нерская роль Яуниса (в данной связи, сколько можно судить, впервые отмеченная Эндзелином) до сих пор не выявлена полностью.

Именно немногочисленность глаголов с элементом **-dh-* > балт. *-d-* в литовском и латышском и делает тип. лит. *mėrdēti*, лтш. *merdēt* особенно значимым: речь идет о сохранении остатка такого древнего медиопассивного типа, который скорее всего существовал в балто-славянском еще до преобразования всей категории глагольной медиопассивности в парадигме. Конкретно данная лексема может восходить к весьма древней эпохе существования прабалтийского.

В свете хеттских фактов по новому ставится вопрос об исходном древнем значении и.-е. **mer-*. Весьма вероятным в свете цитированных хеттских текстов и ряда других им подобных представляется отражение в древнехеттском древнего общиндоевропейского значения глагола 'исчезнуть'. Значение 'умереть', в хеттском выражаемое глаголом *ak-* с неизвестной этимологией (северокавказское субстратное заимствование возможно, но сравнение с похожими по значению северокавказскими глаголами наталкивается на ряд фонетических трудностей), либо некогда (до усвоения глагола *ak-* из неизвестного источника) имелось и в хеттском языке наряду со значением 'исчезнуть', либо это последнее было вообще единственным значением, представленным в хеттском. Обратное допущение о развитии значений 'исчезать' < *'умереть' кажется семантически весьма трудно обосновываемым. Что же касается развития значений 'исчезать' > 'умереть', его легко объяснить как древний эвфемизм. В свете новейших исследований Р. Диксона о лексических табу и эвфемизмах, связанных с трауром в австралийских языках, представляется типологически весьма вероятным, что племена, говорившие на индоевропейских диалектах, скорее всего тоже должны были изменять свою лексику под действием траурных табуистических запретов. Очевидным образом такой траурный запрет мог коснуться слова, ранее (на наиболее древнем достижимом этапе истории общиндоевропейского) обозначавшего смерть и умирание. Для замены этого слова были использованы эвфемистические обозначения типа **mer-* 'исчезнуть' > 'умереть'.

В качестве примера отчасти подобного развития в самом хеттском языке можно было бы указать на принятие в нем обозначения смерти царя, сакральный характер которого накладывал (как и во многих других обществах, по этническому и социально-культурному типу соотносимых с хеттским) определенные ограничения и на языковой узус. Об умершем царе обычно говорилось 'стал богом' = 'умер'; так, о своем отце Мурсилисе II Хаттусилис III пишет в своей автобиографии (I 22) *ma-aḫ-ḫa-an-ma-za A.BU.Ḫ^m M(ur-š) i-li-iš DINGIR^{LIM} i-š ki-ša-at* 'Когда же отец мой Мурсилис стал богом' (буквально: 'стал бог' – имен.п. ед.ч. *šiuṇiṣ*, написанный шумерограммой с двумя окончаниями: – аккадским *LIM* от *ILIM* 'бога' и *-iṣ* от хет. *šiuṇiṣ* 'бог'). Этот оборот понимается как обычное языковое обозначение 'умер' (о царе)¹¹, но вместе с тем упоминание в хеттских текстах статуй (идолов) умерших царей, становившихся посмертно предметами религиозного почитания, заставляет думать, что у этого оборота (уже использующегося в таких текстах конца древнехеттского периода, как дву-

¹¹ Otten H. Die Apologie Hattusilis III: Das Bild der Überlieferung. Wiesbaden, 1981. S. 7, 106.

язычное завешание Телепинуса) была и реальная обрядовая основа: царь, умирая, из области повседневной жизни и придворной практики попадал в сферу культа. Точно так же и употребление глагола 'исчезать' в значении 'умирать' могло быть связано с некоторым представлением с взаимоотношении посюстороннего и потустороннего миров, которое способствовало проникновению именно этого эвфемизма (а не других возможных, с ним связанных) в лексику таких диалектов, как восточнобалтийские.

В некоторых других диалектах, преимущественно в греческо-армяно-арийском ареале, этот корень послужил для образования производных, которые обозначают различие между богами — 'бессмертными' (др.-инд. *amṛta-*, авест. *amaša-*, греч. *ἄμβροτος* 'бессмертный') и людьми — 'смертными' (др.-инд. *mārta-* 'человек', *mārtya-*, 'смертный', авест. *maša-* 'человек', *marəta-* 'смертный', др.-перс. *martiya-*, греч. *μoρτός* (у Гесихия), арм. *mard* 'человек'; сюда же можно отнести и лит. *mirtas* 'мертвый', 'относящийся к смерти' (диалекты *Surviliškis*, *Vabalninkas*¹²), ср.: *Kai parejau į tėvynę, tetušėlį radau mirta, dėl mañ mažą dalį skirtą* (Pasvalys); *Mirtoji diena (Toji diena, kada tėvo . . . neteko) neišeina jai iš galvos* (Jonas Jablonskis). В случае, если (как это представляется вероятным) прилагательное *mirtas* не образовано вторично к глаголу, а унаследовано от более древней эпохи, можно было бы предположить, что восточнобалтийский мог примыкать к той области, где отглагольное прилагательное **mṛ-to-* (возможно с достаточно ранней баритонезой, ср. одно из возможных истолкований ударения др.-инд. *mār-ta-* как архаизма, что предполагало бы вторичность ударения *μoρτός*, если не наличие некоторых вторичных факторов, на ударение воздействующих по разному в греческом и арийском) достаточно рано использовалось, в частности, в специализированном значении по отношению к человеку. К области, где корень **mer-* получил значение 'умирать (о человеке в отличие от богов)', принадлежали кроме восточнобалтийского и славянского и греческо-армяно-арийского также некоторые западноиндоевропейские ('древнеевропейские') языки — часть италийских, кельтских и германских (лат. *morior*, валл. *marw*, гот. *maúrþr* 'убийство'). Хотя ни в одной из групп этих последних языков корень не представлен широко, его семантика может дать одно из возможных объяснений. В то же время наличие некоторых точных словообразовательных параллелей, объединяющих арийский с латинским и литовским, делает вероятно значительную древность данных форм: ср. возможную праформу **mṛ-tí-* для форм др.-инд. *mṛ-tí-h* 'смерть': лит. *mirtis* (засвидетельствовано в ряде старолитовских текстов и в диалектах; ср. лтш. *miŕte*, возводимое к той же основе по Эндзелину, чеш. *mrl'* 'помертвевшее мясо на ране'), лат. *mors*, род.пад. *mortis* 'смерть'. Формы **mṛ-to-*: **mṛ-ti-* возможно предполагают исходную **m(e)r-t-*, объединяющую при (последующем исторически?) развитии ударения и огласовки указанные именные формы с глагольными, возводимыми к инъюнктиву; реальность такой внутренней реконструкции остается тем не менее проблематичной, так как каждая из форм могла возникнуть и позднее параллельно.

В связи с проблемой диалектного распространения индоевропейских названий 'смерти' представляет интерес также и термин, встречающийся в славянской и германской областях, но в балтийском пока не обнаруженный: Станг относил к лексике, специфичной для двух этих областей, древ-

негерманские названия 'смерти' (гот. *daufus*), 'мертвого' (гот. *daufþs*), 'умирания' (гот. *af danips*, понимаемое как каузатив к глаголу 'умирать'¹³) и славянский глагол со значением 'давить', ср. слав. *dav-* в производных типа рус. *волко-дав*, где видно значение этого корня 'умерщвлять'. Самый корень, судя по родственным древнеирландским формам, мог иметь значение 'исчезать', как и корень *mer-*, ср. др.-ирл. *ru-deda* (прош. вр. *-ro-deda-*) 'исчезать': *duine* 'человек' (< * 'смертный' по Мейду, хотя возможно и альтернативное объяснение как производного от 'земли', ср. прус. *smuni*, лит. *žmuõ*), хет. *danduki-* 'человек', 'смертный'; с этими редуцированными формами соотнесены нередуцированные типа лат. *fünus* 'погребение', арм. 'труп'. Корень представлен в славянском, германском, латинском, кельтском, тохарском (в архаическом обозначении 'бессмертия', построенном как привативное того же типа, что **n-mṛ-to-*), анатолийском, поэтому его общиндоевропейский характер значительно более вероятен, чем в случае **mer-*, хотя ирландский указывает на изначальную принадлежность и этого корня к обозначениям 'исчезновения', а не собственно 'смерти'. С большими оговорками можно было бы допустить, что с основой на *-n-* того же морфологического типа, что и лат. *fünus*, можно сравнить лит. *duñėti* 'выдыхаться, терять постепенно от выдыхания крепость, вкус, запах; лтш. *duñēt* 'портиться (о зерне, луке)', но в обоих восточнобалтийских глаголах отсутствует характерная для большинства других языков связь с человеком как субъектом обозначаемого действия (переходного или переходного). Поэтому остаются и другие возможности этимологизации литовского и латышского слов.

К балто-славяно-германской лексической общности может восходить прус. *aulaūt* 'умирать': лит. *lavónas* 'труп', *liavonas*, рус. диал. *лунá* 'смерть', *лунуть*, хотя в словах других диалектов этого же ареала значение, связанное со смертью, не прослеживается¹⁴. Подчеркнем значимость диалектного различия восточнобалтийского и западнобалтийского по изоглоссе глагола со значением 'умирать'. Лит. *šėrmens*, *šėrmėnis* 'поминки, ритуальная еда после похорон; торжественная церемония бдения перед похоронами' (ср. *šermenų giesmės* 'похоронные песни'; *šermeninis* 'имеющий отношение к похоронному бдению', *šermeninės giesmės* 'песни, которые поют во время бдения перед похоронами') в первом своем значении точно соответствует прус. *sirnen 'Leichenmahl'*, что позволяет с достоверностью возвести термин к общебалтийской лексике погребального обряда.

Исконность значения именно ритуальной 'еды', а не бдения (соответственно первоначальность приурочения ко времени после похорон, а не перед похоронами), внутри самого литовского языка подтверждается соотношением с глаголом *šerti* (*šerù*, *šeriau*, *šersiu*) 'кормить, питать, давать есть (о человеке и домашних животных — коровах, собаках, свиньях)', ср. сочетания типа *árklį avižomis*, *šienù šerti* 'давать коню овес, сено', *gerai šeriami gyvuliai* 'хорошо откормленная скотина', *paršiukas nešertas* 'поросенок

¹³ Stang Chr. S. Lexikalische Sonderübereinstimmungen Zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen. Oslo, 1971. S. 18.

¹⁴ Топоров В.Н. Прусский язык. М., 1975. А—Д. С.154—156. По-видимому, допущение переосмысления старого **wel-* 'умирать', известного в лувийском и тохарском, требовало бы слишком радикальных народно-этимологических трансформаций основы и мало реально.

¹² Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1970. VIII. P. 269.

некормлен', *šeriamàsis laikas* 'время кормить (скотину)', поговорки типа *arklį stàcias šersì, gulòms važiuòsi, gulòms šersì, stàcias važiuòsi* 'если ты коня кормишь стоя, можешь ехать лежа, а коли кормишь (его) лежа, можешь ехать стоя'; от глагола *šerti* в этом специальном скотоводческом значении образовано существительное *pàšaras* 'корм для скота', *šerė* 'корм для скота'.

Из других западноиндоевропейских ("древнеиндоевропейских") языков ритуальные значения, связанные с плодородием и земледелием, у слов этого корня засвидетельствованы в итальянском: лат. *Cerēs* род. п. *Cereris* 'Церера, богиня плодородия (и плодородной земли)' ¹⁵, *Cerus manus* 'creator bonus', оск. *kerrì, 'Cereri', caria* 'хлеб', умбр. *Šerfe* (зват. ф.). Латинские глаголы (*creō, creāre* 'творить', 'создавать', предполагается отыменной глагол от **creiā* 'рост'; *cre-scō, crevī* 'расти') и отглагольные образования (*creber* < **kre-dhro-s* 'густо растущий = густой, полный, частый') от этого корня указывают на значения, связанные с ростом (прежде всего растительности). Иначе говоря, ритуальная функция Цереры скорее всего связана с тем же кругом значений, что и другие итальянские производные от этой основы.

В том же направлении, вероятно, указывают др.-в.-нем. *hirso* 'просо' и целый ряд других производных в албанском и некоторых прочих языках.

Скорее всего объединение погребальной семантики и функции плодородия объяснимо из известных соотношений 'смерти' и 'рождения', детально рассматриваемых в культурно-антропологической и литературоведческих трудах (ср. работы М.М. Бахтина). Лит. *laidoti* ' (по) хоронит, погребать, предавать земле' с многочисленными производными именами существительными (*laidotuvės* 'погребение' с суф. *-tuvė, laidosena* 'похоронное шествие'; похороны; церемония погребения'; *laidojimas* 'погребение') засвидетельствовано начиная с ранних памятников: ср. *kalnu, plyšėse gyventojai gebėjo savo numirėlius laidoti* (M. Valanč.); *Laidokit mane jauna, j rūtū, darželį* (KlvD 40); *Duobė laudojamų* (R 352); *Laidojamasis vežimas, lavonvežimis* (LL 55); *Serga, serga – prieina nedėlia, nėra ko laidosi* (Sim); *Gailiai verkė, kaip motulę laidodama* (KrvP (Mrk.)) и т.п.

Несомненно, что глагол типа лит. *léisti*, лтш. *laist* сыграл роль в формировании некоторых терминов погребального обряда в балтийском, таких, как прус. *palayde* "Nachlass eines Verstorbenen". Однако не вполне ясно, следует ли соотносить каждое из этих производных друг с другом или же считать их параллельно произведенными от исходной основы со значением 'отпускать' (такое же значение предполагается и для корня прус. *aūlaut*).

Слово *laidoti* родственно лат. *lētum* 'смерть, уничтожение', что теоретически делало бы возможным предположение о наличии "древнеевропейской" основы, относившейся к погребальному обряду (как и в других рассмотренных случаях и им подобных, наличие сакрального или ритуального значения именно в латинском или вообще в итальянском можно было бы рассматривать как сохранение архаизма в социальном контексте жреческого общества, предельно близкого по своему типу и функционированию к древнему индоевропейскому).

Из терминов, которые (в случае если правильно предлагаемое их ритуальное истолкование) важны для понимания раннего балто-славяно-германского ритуала погребения, особенно следует отметить лтш. *nāve* 'смерть',

лит. *nōve* 'смерть, мучение', *novies kauls* 'навья кость'¹⁶, *nōvyti* 'мучить, убивать', прус. *nowis 'Pumpf'* (= обозначение тела мертвого, трупа?), др.-прус. *navь*, гот. *naus*, др.-исл. *nár* 'тело мертвеца, мертвец'. Слово, как и ряд других указанных выше, ограничено балто-славяно-германским ареалом, что явственно указывает на общность представлений о смерти и соответствующих обрядов у этих именно групп индоевропейцев (думается, что это обстоятельство должно всячески учитываться при этнической интерпретации захоронений в областях возможного древнейшего расселения именно этих трех групп). Но вместе с тем известные данные о роли лодки или корабля в погребальном обряде у тех же племен делают весьма вероятным сопоставление с общеиндоевропейским названием 'судна', звучавшим практически так же. Если эта гипотеза верна, то превращение 'судна, корабля, лодки' **nāu-* в один из важнейших элементов погребального обряда могло бы считаться существенным этнолингвистическим признаком всего балто-славяно-германского ареала, выделяющего его из других зон. Следовало бы с большей целеустремленностью собрать всех археологический материал, который можно интерпретировать в этом плане.

Отдельную увлекательную проблему представляет прус. *kaperne* как обозначение места погребения, соотносимое с восточнобалтийскими основами: лит. *kāpas, kapūrnas* и т.п. и с латинскими терминами на *-r-na* типа *cister-na*¹⁷. Поскольку последние скорее всего соотносятся прежде всего с этрусскими формами, где *-n(a)* может по функции во многих случаях соответствовать хурритскому постпозитивному артиклю *-nn(i)* с вероятным северокавказским объяснением, здесь можно было бы видеть еще один след тех связей (возможно, прямо или косвенно соотносимых с путями древней торговли янтарем), которые следовало бы объяснить и для известного лтш. *eīms* 'обезьяна', тождественного этр. *ἄριμος*, и для ряда других подобных балто-этрусских вероятных сближений.

При реконструкции вероятных балтийских (восточных и западных) текстов погребального обряда можно ориентироваться как на древние описания его, так и на позднейшую фольклорную традицию. В качестве одного из возможных косвенных свидетельств последней можно было бы рассматривать и те современные тексты, в том числе и литературные, где сохраняется, пусть иногда и в новых контекстах, древняя терминология погребального обряда. В качестве примера приведем недавний текст М. Мартинайтиса:

Kukutis savo laidotuvėse

Pabudo ryta, Kukutis
ir mato – jis pats
guli šalia nebegyvas.

Troba atšalusì,
o pro duris mato –
ant snieguoto kalnelio
sermenims skerdžia kiaulę.

Prie stalo moterys
duonriekiù
ieško kažko
atverstuos plaučiuos.

Pro vieną langą
mato Kukutis:
leidžiasi aeroplanas,
pakyla išgašdintos varnos.

¹⁶ Подробно о представлениях этого типа ср.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

¹⁷ Топоров В.Н. Прусский язык. М., 1980. I–К. С. 214–215.

¹⁵ См. подробно: Dumézil G. La religion romaine archaïque. Paris, 1966.

Pro kitą langą –
nosis prie stiklo priploję
žiūri
buriatų vaikai.

O pro virtuvės langą –
po Niagaros krioklių
giminės
verkia
Kukučio,
atsirėmę į mašinas
ir labai ryškiai
fotografuodamiesi.

Galvoja Kuktis:
kaip gražiai viskas vyksta,
kaip manęs gailis,
kaip gerai apšneka –
tikriausiai
duos man kokią premiją,
ranką paspaus
arba pagirs
visuotiniam narių susirinkime.^{1 8}

Текст примечателен тем, что в нем фольклористическая направленность не исключает и вполне новых семантических обертонов. Но слова рассмотренного семантического круга в нем использованы все же в своих первоначальных восточнобалтийских значениях. Это лишний раз подтверждает устойчивость изучаемой традиции, которую можно привлекать и для решения задач реконструкции.

В.Н. ТОПОРОВ

ЗАМЕТКИ ПО ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ (К 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского)

Предлагаемые здесь заметки посвящены разным сторонам одной большой темы – похоронной обрядности. Они различаются между собой по тематике, материалу (в частности, по выбору этноязыковых и культурно-исторических традиций), по степени детализированности анализа. Тем не менее в целом, предполагающем включение ряда других частей, здесь не публикуемых, эти заметки, не образуя замкнутого “материально-тематического” единства, отсылают, кажется, к единству иного рода – метода, идей (как высших смыслов, тяготеющих к символическому выражению), концепции происхождения анализируемых форм.

Хотя в каждой из следующих далее заметок решается и некая конкретная, относительно частная задача, все они в совокупности характеризуются подчеркнутым интересом к нескольким ключевым темам-проблемам. К их числу относятся: реконструкция (с особым вниманием к явлениям изменения исходного локуса данной формы в ходе ее развития); связь текста-источника с ритуалом и мифом; глубинная семантика обряда или его частей, составляющая его высший смысл; язык как инструмент реконструкции и как важнейший участник мифопоэтического творчества, интимно связанный с сутью ритуала.

Все эти темы самым естественным образом (и в большинстве случаев самым прямым) отсылают к научному наследию Александра Николаевича Веселовского, остающегося величайшей фигурой в истории русской науки филологического цикла, тем центром, который, синтезировав и развив

многое из достижений современной ему западноевропейской и русской науки, дал начало ряду направлений, которые определили лучшее из достигнутого русской наукой в XX в., несмотря на многие неблагоприятные обстоятельства.

Исключительная разносторонность научных интересов Веселовского в сочетании со свойственным ему возвращением к наиболее важным теоретическим проблемам и связанным с этим углубляющим пересмотром их, конечно, исключали завершение всей научной конструкции. По многим направлениям уйдя далеко вперед, Веселовский все-таки нигде не решался поставить точку, и поэтому его труды не содержат его “последнего” слова, которое выступало бы во всей его завершенности и окончательности. Но именно это “непоследнее”, но глубокое в своей неисчерпанности слово должно быть особенно привлекательным сейчас, когда к этим ключевым проблемам приходят с другой стороны или даже в рамках иных научных направлений и идей.

Сейчас едва ли было бы целесообразным еще раз подводить итоги научной деятельности Веселовского с “канонизирующих” ее позиций. Существенно важнее, отдавая дань его великим заслугам и признавая живую насущность того, чем он занимался и над чем думал, обозначить (в данном случае самым кратким образом) некоторые сферы, где ученый, многое понимая верно и глубоко и немало потрудившись по сути дела, все-таки не сделал решительного шага вперед и остановился у самого порога вместительного здания новых идей.

Первой из таких сфер была реконструкция. Оставив блестящие образцы проникновения вглубь исследуемых текстов или их элементов (в частности, и в историческом плане, по оси времени) – от духовных стихов до Жуковского и от эпитета до психологического параллелизма, – Веселовский, как правило, довольствовался в этих случаях “почти-реконструкцией”. Иногда она основывалась на интуиции и вчувствовании в разнородные факты. Чаще опорой была широкая сфера наблюдений типологического характера. Но даже когда ученый исходил из данных сравнительно-исторического изучения генетически связанных явлений, он ограничивался констатацией сродства и не отваживался проецировать данное генетическое отношение в хронологически предшествующее состояние. Поэтому и в таких случаях типологическое превалировало над генетическим. Ближайшим препятствием на этом пути нужно считать то обстоятельство, что Веселовский не смог извлечь из круга практических реконструкций некоего “технического” аппарата, операционной схемы реконструкции как таковой, алгоритма формализации процесса реконструкции. Более же глубокой причиной остановки на этом пути было отношение Веселовского к роли языка, о чем будет сказано несколько позже.

Другая сфера, резервы которой не были в должной степени учтены и использованы ученым, – ритуал. Правда, Веселовский много писал о “первобытном синкретизме”, о роли песни-игры в становлении ряда других более поздних поэтических форм, о текстах бесспорно ритуального характера (между прочим, о “Стихе о Голубиной книге” и т.п.), и тем не менее он проявил явно недостаточное внимание к ритуалу самому по себе, к его внутреннему смыслу и структуре. В оправдание можно сказать, что бурный интерес к научному изучению ритуала возник к Европе перед на-

^{1 8} *Martinaitis M. Kukučio baladės. Vilnius, 1986. P. 86–87.*

чалом Первой мировой войны, и, следовательно, Веселовский не был одинок в недооценке ритуала. И все-таки можно думать, что "прорыв" к глубинным смыслам ритуала был бы возможен, но Веселовский в этом отношении был существенно скован некоторыми догмами эволюционистско-позитивистического мировоззрения (характерно, что и последователь Веселовского Е.В. Аничков, обратившись к непосредственному анализу ритуала и сделав ряд ценных наблюдений, не нашел более глубокого смыслового ракурса в изучаемом им явлении).

И, наконец, третья сфера, в отношении которой Веселовский стоял не на первых позициях, — язык и его роль в исследовании народной словесности, мифа, литературного текста. Нельзя сказать, что проблема языка вообще была чужда Веселовскому. Напротив, обращение к теме языка (и даже в контексте мифа) было нередким, и некоторые мысли о языке, к которым он пришел, представлялись ему существенными. "Историчность" языка, его связь с мифом и поэзией, общие с ними психологические основы занимали Веселовского. Ср. типичные заключения на эту тему: "...наш язык, как бы мы его ни рассматривали, есть не что иное, как несколько измененный, в духе нашей психики язык мифа" ("Из лекций по теории лирики и драмы"¹) или: "Язык поэзии продолжает психологический процесс, начавшийся на доисторических путях: он уже пользуется образами языка и мифа, их метафорами и символами, но создает по их подобию новые. Связь мифа, языка и поэзии не столько в единстве преданий, сколько в единстве психологического приема" ("Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля"²), или, наконец: "*Миф, таким образом, предшествует символу, точно так же как мифологическое движение мысли предшествует своему закреплению в слове. [...] Приготовив создание символа и слова, он продолжает жить на их счет, но уже своей собственной, отдельной жизнью, на служение отвлеченной религиозной идее*" ("Миф и символ"³). Эти и другие подобные им высказывания с несомненностью обнаруживают основную ошибку Веселовского в определении им роли языка — недооценка творческих потенций языка, в частности, игнорирование мифологизирующей функции, неотъемлемо укорененной в языке. Отсюда — преимущественная "инструментальность" языка при том, что сам язык хранит в себе окаменевшие элементы старых мифов. Уроки Я. Гримма и романтиков были отброшены и забыты⁴. Но уже через 10–15 лет после смерти Веселовского его взгляды на язык в связи с поэзией и мифом для лучших представителей поколения его учеников оказались несостоятельными и были преодолены⁵.

¹ См.: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940, 414.

² Там же, 133.

³ См.: *Александр Веселовский.* Миф и символ (Публикация И.И. Ровды)//Русский фольклор, 1979, XIX, 195 (ср. 193); ср. также: *Еремича В.И.* Проблемы исторической поэтики в наследии А.Н. Веселовского//Там же, 137, 140–141 и др.

⁴ В "Автобиографии" Веселовский писал, что его никогда не удовлетворяли ни "постановка мифологических гипотез", ни "народный романтизм". См.: *Пыпин А.Н.* История русской этнографии. Т. II. СПб. 1891, 425.

⁵ В этой связи очень поучительно рассуждение М.К. Азадовского в письме к И.М. Тронскому от 25 июня 1943 г., где он уговаривает его обратиться к изучению фольклора: "Не удивляйся и не смейся. Видишь ли, я пришел к убеждению, что фольклористика свернула с того правильного пути, на который ставил ее старик Якоб, —

Творческое развитие идей А.Н. Веселовского предполагает знание этих его "слабостей" и непреременный учет новых идей и решений в названных областях.

1. К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА О РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДООЕРОПЕЙСКОГО ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

В данном случае речь идет только о том аспекте реконструкции, который исходит, во-первых, из ранних текстовых свидетельств об обряде похорон в той или иной индоевропейской традиции и, во-вторых, из языковых данных¹. Лишь на следующем этапе могла бы быть поставлена задача соотнесения полученных результатов с данными о похоронных обрядах, обнаруживаемыми в тех археологических культурах, которые более или менее правдоподобно связываются с ранними индоевропейскими. Но и избираемый здесь аспект сопряжен со значительными трудностями и может быть обозначен лишь в общих чертах. На первых порах наиболее важные задачи — оценка источников реконструкции и определение основных звеньев ритуала, подлежащих реконструкции. Анализ источников приводит к заключению о сочетании в похоронных обрядах каждой традиции глубоких архаймов, несомненно унаследованных от предыдущих стадий эволюции этих обрядов, и далеко зашедших и новых, создающих определенный фонд мутаций, который — в определенный момент — делает довольно легким и быстрым переход от одного типа обряда к другому, по сути дела, ему противоположному. В этой связи целесообразно различать в похоронном обряде "технологическую" и "идеологическую" стороны. В эволюционном плане "технологическое" или механически переносится из одного типа обряда в другой (что обеспечивает преемственность архайческих элементов), или же изменяется, в частности, и совершенствуется, при изменении условий (например, климатически-почвенных и т.п.) или при появлении новых технических возможностей (что определяет направление и характер инноваций). "Идеологическое" в похоронном обряде оказывается более устойчивым и принципиально единым в каждый данный момент, поскольку оно определяется более общей концепцией жизни и смерти, но при смене этой концепции оно быст-

по которому старательно и проникновенно вел Буслаев. Это слиянный путь фольклориста и лингвиста, путь совместного изучения проблем слова, форм речи и художественного мышления. Позже один только Потебня вернулся к этой проблеме и этой постановке, — да стихийно ощущал это Николай Яковлевич, хотя о самом фольклоре как таковом он очень мало писал. Решительно увел фольклористику от Гримма и Буслаева Веселовский [разрядка наша. — В.Т.]. Лингвистика им терпеть не мог и называл ее "шагистикой". А все мы учились у Веселовского [...]. У Веселовского же учился и учится Виктор Максимович. Он великолепно знает лингвистический материал, владеет им, — но, думается мне, мыслить лингвистически, т.е. так, как умели это Буслаев, Потебня, Марр, — он также не умеет. Поэтому и у него, как и у меня, у Соколовых и др. все решения фольклорных проблем не полноценны, однобоки" [Из писем М.К. Азадовского (1941–1954)]//Публикация Л.В. Азадовской//Из истории русской фольклористики. Л., 1981, 223].

¹ Из недавних работ см.: *Иванов В.В.* Проблема реконструкции общиндоевропейского погребального обряда и ритуального текста//Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985. С. 40–41; *Топоров В.Н.* К проблеме реконструкции индоевропейского похоронного обряда//Там же. С. 89–95.

ро и решительно меняет свою ориентацию, не требуя того же от "технологической" стороны до тех пор, пока не обнаруживаются явные противоречия. Именно в силу подобной толерантности оказывается, что "технологическое" демонстрирует подобие в разных индоевропейских традициях на протяжении четырех тысячелетий (от хеттских похоронных ритуалов до аналогичных им балтийских). Более того, "технологическое" в значительной степени нейтрально и по отношению к типу обряда: во всяком случае, как правило, "предметная" сфера обряда похорон не отличается заметно от таковой в любом жертвоприносительном обряде (что показательно само по себе для уяснения "внутренней" классификации похоронного обряда в общем ритуальном пространстве данной традиции), ср., например, поражающее сходство в наборе ритуальных предметов между хеттскими похоронными обрядами и обрядами жертвоприношения, описываемыми в Игувинских таблицах.

Основные звенья похоронного обряда в разных индоевропейских традициях также оказываются общими, и различия фиксируются главным образом там, где полнота описания ритуала неодинакова. Состав этих основных звеньев определяется в основном схемами четырех видов – пространственно-временных условий, самого похоронного обряда (его этапы, части), "предметного" мира и "персонажной" структуры (участники обряда, с выделением его главного субъекта и объекта). О пространственно-временных условиях говорилось в другом месте (отмеченность времени и места, ориентированность места по отношению к странам света, неким важным природным объектам, в частности, к воде, святилищу богов, поселению людей и т.п.); здесь важно лишь отметить, что правильное соблюдение этих условий (ср. особые ритуальные измерения) гарантирует включение данного конкретного исполнения ритуала в общую космологическую схему (благодаря чему, между прочим, данный случай оказывается воспроизведением сакрального обряда первопохорон) и, следовательно, достижение цели, преследуемой ритуалом.

Этапы, через которые проходит похоронная церемония, в известной степени определяются типом обряда. В связи с возможностями индоевропейской реконструкции наиболее оправданным (учитывая источники) следует считать ориентацию на обряд трупосожжения, поскольку он известен как основной в индо-иранской, хеттской, греческой, италийской, балтийской и ряде других традиций и достаточно четко фиксируется во времени. Наконец, именно этот обряд наиболее полно и детально описан и с практической точки зрения. На первом месте, здесь, бесспорно, стоят древнеиндийские описания, отличающиеся совершенно исключительной, можно сказать гипертрофированной, подробностью (более сотни операций) и высокой степенью институализированности соответствующих частей обряда. Вместе с тем это множество операций четко организовано в четыре основных блока, каждый из которых соотносится с определенной крупномасштабной идеей. Эта четырехчленная структура похоронного обряда, по сути дела (хотя и с разной степенью полноты), подтверждается и другими традициями, будучи близка к универсалиям: 1) сожжение тела покойного ритуала; ср. условно – "сожжение" при "погребение" /в земле/, "утопление" /в воде/, "подвешивание" или "положение" /на открытом месте/ и

т.п.): 2) соби́рание костей; 3) "искупительная" часть, состоящая в ликвидации для живых последствий похорон (ср. др.-инд. *śāntikarman*), в своего рода успокоении; 4) увековечение памяти покойного (в широком смысле слова)². Но для определенной эпохи восстанавливаются не только эти крупные блоки, но и более частные действия (некоторые из них могут неоднократно повторяться в разных блоках), ср. очищение места совершения ритуала, воздвижение костра, обмывание, одевание, украшение покойного, "обрезание" пут, "подсобные" жертвоприношения, тушение костра, установление сосудов для пепла и костей, окропление или мытье костей, выкапывание места для урны и для сосуда с костями, помещение их в приготовленное место, зажигание нового ("чистого") огня, обведение вокруг него скота, опашивание места сожжения, принесение даров, воздвижение ритуального ("памятного") сооружения³, разбрасывание зерен и семян и т.п.

"Предметный" мир похоронного ритуала хорошо засвидетельствован многими традициями, но особого внимания заслуживают подробнейшие данные хеттской похоронной обрядности⁴. Их роль определяется не только их богатством, но и тем, что они зафиксированы в древнейших индоевропейских текстах; при этом весьма показательно, что эти данные, входя в значительной мере в состав общего ближневосточного комплекса ритуальных предметов, вместе с тем практически совпадают (за исключением мелких и частных различий) с данными других индоевропейских традиций, в том числе – сильно удаленных во времени и пространстве (и, следовательно, в самом типе культуры), ср. балтийскую и некоторые другие традиции. Из наиболее существенных и чаще всего воспроизводимых ритуальных предметов ср.: алтарь, стол, стул (трон), скамеечка, кровать (ложе); покрывало, скатерть, платок; сосуды разного типа (кувшин, кубок, кружка, горшок, таз, сковорода...), корзина, сито; лопатка, ложка, щипцы, нож; весы, плуг; ритуальное сооружение (палатка, возвышение, шест, образ древа жизни...); хлеб, тесто, зерно, семена, фрукты; вино, пиво, мед, молоко, масло, творог, сыр, жир, мясо; корова, бык, лошадь⁵, козел, овца, свинья (поросенок), птицы; голова (коровы или лошади),

² См. прежде всего: *Caland W.* Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.

³ К теме "почитания" покойника как завершающей части похоронного обряда ср. обширную литературу, из которой должно отметить классическое исследование: *Caland W.* Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker. Amsterdam, 1888; важно исследование: *Ranke K.* Indogermanische Totenverehrung. Bd. 1 Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen. Helsinki, 1951 (= FFCommunications. № 140); ср. также: *Hartmann H.* Der Totenkult in Irland. Heidelberg, 1959; *Uecker H.* Die Altindischen Bestattungssitten in der literarischen Überlieferung. München, 1966 и др. Ср. также *Kraig B.* Symbolism in Burial Orientations among Early Indo-Europeans. – JIES. 1978, vol. 6, 149–172 и др. Сохраняет свою ценность работа: *Šturms E.* Chroniku un senrakstu ziņas par baltu tautu bēģu parašām 13. u. 14 g. s. – In: Tautas vēsturei veltījums prof. A. Švabe. Rīga, 1938, 84–110.

⁴ Ср., напр., *Otten H.* Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958.

⁵ Роль лошади в похоронных обрядах отмечалась уже и раньше (ср.: *Malten L.* Das Pferd in Totenglauben//Jahrbuch d. Deutsch. Arch. Inst. 1914, Bd. XXIX. S. 179–256; или *Bleichsteiner.* Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker// *W.Koppers.* Die Indogermanen und die Germanenfrage. Berlin, 1936 и др.). В последнее время этот вопрос дебатруется снова, в частности, в связи с обширным материалом, относящимся к ритуальным похоронным повозкам, в которые впрягали лошадей.

печень, сердце, кровь, рог; кости, зола, пепел; золото, серебро, камень, дерево, шерсть; огонь, вода и т.п.

Сам набор "предметных" элементов в значительной мере определяет их связь в ритуальном тексте – как в том, что касается порядка следования (отчасти – и иерархии), так и в том, что относится к определению функции этих предметов вне текста, в самом ритуале. Во всяком случае сам этот "предметный" мир естественно разбивается на относительно компактные и единые "подмножества" с четкой семантикой и символикой. При этом для каждого предмета оказывается важным его вхождение в данный класс (в его пределах основное отношение – соположенность, конъюнкция), а для всего класса в целом – его положение по отношению к другому классу (например, включение одного в другой и т.п.). Естественно, что эти предметы специфицируются и в зависимости от точки ритуала, в которой они появляются, и от "персонажа", с которым они связаны, и от идеи, на которую они намекают.

"Предметный" мир похоронного ритуала настолько тесен, что в ряде случаев позволяет говорить об импликациях высокой степени вероятности, на основании которых вскрываются многие фрагменты ритуального сюжета и отдельные смыслы этих фрагментов. Еще более важные сведения, разумеется, могут быть извлечены из "персонажной" схемы ритуала, поскольку именно в ней выступают главные участники всего сценария похоронного обряда – жрец (или жрецы, разные их специализированные виды) и покойный, т.е. субъект и объект ритуала, связанные между собой (если не в самом ритуале, то в мотивирующем его мифологическом тексте о прецеденте) отношением амбивалентности, основанном на их равном отношении к смерти; не случайно, что и жрец и покойный нередко одинаково соотносены с божеством смерти, см. подробнее об этом в другом месте, а отчасти и ниже, где речь пойдет о сугубо языковом аспекте реконструкции похоронного обряда.

Языковая сторона этой проблемы связана с очень значительными сложностями и во многих отношениях остается неясной. Бросается в глаза, что при исключительном обилии сходных материальных элементов в похоронном обряде разных индоевропейских традиций очень многое общее представлено в разном языковом воплощении (кстати, это "разное" часто относится к ключевым понятиям соответствующего ритуала; ср. хотя бы разноречивые слова, используемые для термина трупосожжения: и.-ир. *dah-*, хет. *ḫarḡu-*, др.-греч. *χαίω* [ср. *πυρκαϊή* 'погребальный костер'], *φλέγω*, лат. *cremo*, *combūro* и т.п.). В этих условиях создается ситуация, способствующая переключению внимания с генетического на типологический аспект проблемы. В данном случае подобная ситуация, конечно, сигнализирует относительно позднее оформление языковых способов выражения основных технических терминов похоронного обряда (при том что соответствующие лексемы в принципе являются общеиндоевропейскими). Тем не менее, нет веских оснований для того, чтобы ограничиться простой констатацией факта различия в языковой форме. Во-первых, сами эти различия объяснимы многочисленными перекодировками, связанными как с табуистически-эвфемистическими тенденциями, так и с введением конкретных новых технологий (например, трупосожжение как /условно/ жарение, варение, превращение в пепел и т.п.). Во-вторых, подобные разли-

чия не отменяют в принципе возможности существования некоего общего ядра, которое послужило основой для разных его модификаций, в значительной степени перекрывших исходную общую схему⁶. Можно предположить, что эта исходная схема более четко ("идеологично") отражала ранние представления о смерти и о тех взаимоотношениях, которые существовали между хоронящим и хоронимым, между смертью и жизнью, между утратой и ее компенсацией.

Уже сейчас могли бы быть приведены отдельные частные примеры языковых следов этого общего исходного состояния. Но в данном случае целесообразно ограничиться только одним примером, преимущество которого в том, что он обладает предельно общим характером и представляет целый комплекс идей, связывающих воедино самые разные элементы, участвующие в акте смерти и соответственно в обряде похорон и в мифологических метатекстах. Речь идет об исключительной роли и.-евр. **uel-/*uol-* в формировании терминов этой семантической сферы. В деталях на это уже обращалось внимание, но синтетическая картина, в которую могут быть включены и до сих пор не привлекавшиеся факты, не создана. Основная черта этой картины – пронизанность всех ее элементов двуединым смыслом смерти-возрождения.

Ср. лишь основные узлы с необходимым минимумом иллюстраций. Смерть – покойник – души усопших – день поминовения: тох. *A wāl-* 'умирать', *walu* 'мертвый', *wlalune* 'смерть', лув. *ulant-* 'мертвый', др.-исл. *valr*, лтш. *vēļi*, *velanieši* 'души умерших', *Veļu laiks*, лит. *vėlinės* 'день поминовения' и т.п. Царство смерти, представляемое как загробный луг, на котором пасется скот – души умерших, или особое жилище: др.-греч. 'Ἠλύσιον', 'Ἠλύσιος λέμίσσιον', др.-исл. *vǫllr* 'луг', хет. *uelu-* (как раз в текстах похоронных ритуалов, ср. *U.SAL XXX 24a I 23,24; II 1, 3, 4* и др. в очень показательных контекстах; ср. *U.SAL-ya*), рус. диал. *воля́* 'пастбище, хорошие луга' (ср. образ луга, на котором пасутся кони и который оборачивается кровавым местом, в сказках – Афанасьев. № 135, 136 и др.; ср. круг поэтических ассоциаций: *Кладбище называлось: "Воля"* | *Да! Песнь о воле слышим мы, | Когда могильщик бьет лопатой...*); др.-исл. *valhǫll* и т.п. Божество, связанное, со смертью, повелитель царства мертвых, тот, кто принимает мертвых и ведает похоронами ("жрец"): балт. *Vels*, *Vielona* (ср. *Velnias: vélnias*), слав. *Veles/Volosъ*, др.-инд. *Várūna* (ср. герм. *Vǫlundr*, *Wieland* и др.). Богатство (собственность, в частности, скот) – власть – высокое место в социальной иерархии: слов. *last*, чеш. *vlastnictví* 'собственность', праслав. **volstь*, рус. *во́лость*, диал. *во́лос* 'власть', *волосить* 'властвовать', ряз. *велѣс* 'повелитель' и т.п., тох. *A wāl* 'правитель', 'государь', В *walo*, тох. *A wālāikāt*, где в первой части слова, обозначающее 'царь' (в этом контексте, возможно, объясняется и слав.

⁶ Указанные сложности в осуществлении корректной с языковой точки зрения реконструкции хотя бы отчасти компенсируются тем общим резервом, который объединяет похоронный ритуал со свадебным, о чем писалось не раз и раньше (ср. хотя бы: *Reichhardt*. *Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch ind Volksglauben*. Jena, 1913), и теперь (ср.: *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // *Балто-славянские этнокультурные...*, 5–9 и др.) Ср. также объединение мотивов смерти и свадьбы в соответствующей мифологеме, о котором см.: *Schrader O.* *Totenhochzeit*. Jena, 1904 и т.п.

**velijь*, **velikъ*, рус. *великий* и др.; источник этих слов мог некогда, видимо, обозначать и покойника /ср. лит. *vel* : *vėl*-/; ср. соотношение *большой* : *более* и т.п.; характерно обозначение смерти царя в хеттском через 'стать богом' ср. LUGAL-uš... DINGIR^{LIM}-iš ki-ša-ri. XXX 16 I 2 и др. при том, что сама смерть называется *šal-li-iš ūa-aš-ta-a-iš*, великим /большим/ уходом, исчезновением, грехом, ср. *Велик-день* и под. в аналогичной связи)⁷. Воля — желание — отрешение от уз: рус. *воля*, *велеть*, лит. *vėlti*, лат. *volo*, *velle*, нем. *wollen* и т.п. (ср. образ смерти как отпущения на волю [умереть по Божьей воле, с доброй воли, о естественной смерти], с одной стороны, и образ полноты жизни как воли, с другой). Речь — поэтическое творчество — жреческая (магико-юридическая) функция: праслав. **volěti*, болг., макед. *веля* 'говорить' (отмеченным образом) и др. (ср. Варуну как Господина Слова и верховного судью, поэтическую функцию Велеса, ирландских поэтов — филидов /от и.-евр. **uel*-/ и т.п.)⁸.

Уже отмечалась связь персонажей с корнем **uel*- как с основным мифом, где этим элементом обозначается противник Громовержца, принявший — в реконструкции — первую смерть и ставший ее повелителем — хозяином царства мертвых, так и с другими мифологическими сюжетами, обладающими известной самостоятельностью (ср. словесный поединок Индры и Варуны — *vīvās*. RV I, 42). Образ Варуны, позже специально связанного со смертью, заслуживает особого внимания в рассматриваемом аспекте. Его амбивалентность (тем более рельефная при сравнении с "напарником" Варуны Митрой), отсылающая как к положительному, так и к отрицательному, сродни подобным же смыслам, связываемым с рус. *воля*. Варуна "продолжает" Митру, как периферия центр (особенно в паре *Mitra—Varuna*), но он и противопоставлен ему. Отзвуки подобной ситуации постоянно встречаются в поздних отражениях в концепции мира и воли в русской традиции (сами эти слова этимологически соотносятся с *Mitra—Varuna*) и в многочисленных речениях, сочетающих эти слова (ср. *мир да воля, дать мир-волю, волостной мир; мир окладывают, да волости окладывают; как мир поволит, мирволить, мир — велик человек* и т.п.)⁹, вплоть до поэтических актуализаций темы мира (покоя) и воли в кон-

⁷ Кодирование одним и тем же корнем понятий, связанных как со скотом, так и с властью, получает свое объяснение в обществе, где скот играет особенно важную роль. Лучший пример, охватывающий массу аналогий, — "одержимые скотом" нуэры, один из нилотских народов Судана, у которых скот выступает как безусловно важнейший и универсальный элемент системы жизнеобеспечения, из которого выводится и генеалогия ("генеалогия нуэра выглядит как инвентарная опись крааля"), и структура обладания, власти, управления, и особенности ритуала, в частности похоронного (см.: Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. М., 1985. С. 26 и сл.). В этом контексте не должны вызывать удивления ни этимологическая связь обозначений скота и власти, ни подобная же связь этих понятий с обозначением смерти. Мир мертвых — продолжение мира живых, он составляет своего рода общину, царство — *veju valsts* (**vel*- & *vol*-). Правит этой *veju valsts* 'мать мертвых душ' *Veju Māte*.

⁸ Индоевропейские поэты-жрецы, обозначившиеся, между прочим, и корнем **vel*-, создавали тексты, в которые должны были входить и формулы, так или иначе описывающие похоронный обряд или соотнесенные с ним. В другой работе будет предпринята попытка проиллюстрировать возможности реконструкции некоторых "технически" важных звеньев обряда похорон и структуры целых текстов типа плачей.

⁹ Подробнее см. об этом в статье автора под названием "Об иранском элементе в русской духовной культуре. III. Мир и воля" (в печати).

тексте смерти: ...и глядь как раз умрем. | На свете счастья нет, но есть покой и воля. Последние примеры намекают на ту роль, которую призван сыграть чисто мифологический материал в реконструкции индоевропейских представлений о смерти, и на то, как они были преобразованы в архаичном типе похоронных обрядов.

II. О МИФОЛОГИЗИРОВАННЫХ ОПИСАНИЯХ ОБРЯДА ТРУПОСОЖЖЕНИЯ И ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ У БАЛТОВ И СЛАВЯН

Обряд трупосожжения, безусловно известный в позднеиндоевропейскую эпоху и сохранявшийся еще в отдельных традициях, фиксирующих его в своих древних текстах (у хеттов, индо-иранцев, греков, италийцев и др.), особенно долго (до начала II тыс. н.э.) удерживался у балтов и славян, которые в этом отношении выделяются среди подавляющего большинства других индоевропейских народов. Это обстоятельство создает особые условия для изучения этой формы похоронного обряда, которые (во всяком случае в рассуждении индоевропейских реконструкций этого типа захоронения) далеко не всегда принимаются во внимание. В частности, для этой цели совсем не используются некоторые данные поздних периодов, относящиеся к тому, что с точки зрения нормы рассматривается как исключение (ср. практику "огненных" смертей на Руси во 2-й пол. XVII в. или дифференциацию похоронных обрядов в зависимости от того, была ли смерть естественной или неестественной, или от социального статуса покойника; ср. "тройную" смерть и соответствующие виды захоронения — сожжение, предание земле и т.п.)¹.

Сведения об обряде трупосожжения у балтов и славян черпаются из археологических раскопок и исследований и из показаний ранних источников, принадлежащих обычно перу авторов чуждых данной традиции (ср. описание соответствующих обрядов, начиная с Вульфстана, у балтов и свидетельств арабских, еврейских и других источников о похоронном ритуале у славян). Не подвергая сомнению исключительную важность этих источников, все-таки следует сожалеть, что обычно остаются в стороне некоторые, также очень важные, "внутренние" свидетельства, явно или прикровенно содержащиеся в текстах балтийской и славянской мифопоэтической традиции и продолжающиеся отчасти в опытах последующих спекуляций ранних интерпретаторов этих текстов. Разумеется, анализ подобных источников и тем более реконструкция по ним реальной картины связаны с большими трудностями. Но здесь важно подчеркнуть иной аспект проблемы, относящийся к предмету исследования источников этого рода по сравнению с уже указанными. Принципиально новое состоит в данном случае в том, что — это голос самой данной традиции, говорящей об обряде и прежде всего о его внутреннем смысле. В этом отношении "внутренние" мифопоэтические описания обряда трупосожжения сопоставимы и с конкретными "практическими" описаниями соответствующего обряда (как, например, у хеттов или древних индийцев, ср. исследо-

¹ Ср.: Ward D. The Threefold Death: an Indo-European Trifunctional Sacrifice// Myth and Law among Indo-Europeans. Berkeley; Los Angeles, 1970. P. 123—143.

вания Оттена, Каланда и др.), и с их мифопоэтическими интерпретациями в текстах иных жанров (гимны, заговоры, эпос и т.д.). Ниже предлагается опыт анализа нескольких балтийских и славянских источников этого рода, объединенных соответствующими ключевыми персонажами.

1. Баба-Яга

“...следовало бы рассмотреть богатейший, почти неисчерпаемый материал мифов и религиозных представлений, проследить соответствие форм сожжения в мифах формам в обряде и установить, почему, как и где явление превращается в свою противоположность, выражающуюся в том, что перемещается объект сожжения: сжигаемые дети заменяются сжигаемым сжигателем”

(В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, 84)

Связь Бабы-Яги со смертью в целом очевидна (и об этом не раз писалось), хотя на уровне деталей эта тема могла бы получить еще более специальную разработку, а на уровне общих идей – осмысление, связанное с более широким контекстом явлений и с более тонким проникновением в основной нерв всей проблемы. Как известно, образ Бабы-Яги амбивалентен, но эту двойственность обычно трактовали в оценочном (с точки зрения героя сказки) плане: Баба-Яга “положительна”, когда она помогает герою, учит его, и она “отрицательна”, когда злоумышляет против героя, ища его смерти. Однако более глубокая амбивалентность Бабы-Яги оставалась в тени, хотя именно она самым непосредственным образом ориентирована на тему смерти. Прежде всего Баба-Яга – сама смерть и ее причина одновременно. Давно указывалось на то, что описание ее имеет в виду, по сути дела, труп, уже основательно тронутый тлением (распадающаяся плоть, костеность, запах “иногo” мира, слепота и т.п.). Избушка Бабы-Яги может быть понята как гроб (жилище смерти), в котором она лежит и т (лежанье – ее постоянный атрибут: в особых обстоятельствах она летает, но никогда не стоит, не сидит, не ходит), занимая в нем практически все пространство. Избушка тесна и обужена, и эти ее свойства воспринимаются героем сказки болезненно, приводя его в угнетенное состояние духа (ср. близость корней соответствующих и.-евр. лексем, Рок. 13,42) и окружая его атмосферой сгушающейся смертной угрозы. Но Баба-Яга не только труп и смерть; она еще и церемониймейстер смерти, жрица, приносящая героя сказки в жертву², готовая предать его смерти (ср. ранее высказанные соображения об отражении в образе Бабы-Яги особого типа жрицы, ведущей похоронный ритуал и аналогичной, напр., “старой женщине” хеттских ритуальных текстов – SALŠU.GI)³.

Но реальность сказки иная, чем идеальное задание, отражающее ритуальную действительность: жертвой, покойником оказывается не герой сказки, а сама Баба-Яга, и следовательно, жрецом, совершающим жертвоприноше-

ние, выступает не она, но сказочный герой. Иначе говоря, события в избушке развиваются так, что функции жертвователя и жертвы, оставаясь неизменными, меняют свои адреса, “разыгрываются” противопоставленными друг другу персонажами. В этих изменяющихся условиях особенно существенна способность Бабы-Яги выступать и как субъект и как объект при предикате “причинять смерть” (умерщвлять, убивать). Эта мена ролями снова отсылает к “парадоксальной” логике ритуала, когда потеря (жертва) оборачивается выигрышем. То, что герой, которому предстоит смерть, оказывается победителем, обладателем новых и более высоких жизненных ценностей, подтверждает мысль Проппа о связи описываемого в сказке с обрядом инициации, совершаемой “старой женщиной” в лесном доме⁴. Однако нужно думать, инициация в данном случае не последнее звено в цепи. Сама она мыслится как образ проведения испытываемого через смерть ради обретения новой жизни. В этом смысле обряд инициации и так или иначе отражающая его сказка ориентированы как на первоисточник на самое смерть и соответствующий похоронный обряд, который тоже всегда уравнивает и преодолевает ужас смерти идеей новой жизни, усиленного возрождения. В силу сказанного приходится признать, что сказка отражает не только обряд инициации, но и – через него – соответствующий похоронный обряд, моделируемый при инициации. И если в плане связи с обрядом инициации на первое место выступает “умерший” и возрожденный герой сказки, то контекст похоронного ритуала выдвигает вперед именно Бабу-Ягу.

Диапазон Бабы-Яги предельно: она единственная “реальная” покойница в сказке, так сказать, покойница по преимуществу, покойница-тип (есть веские основания говорить о Бабе-Яге как образе “первопокойницы”, первой принявшей смерть и первой прошедшей через обряд похорон, ставший началом традиции погребения; собственно, это “первенство” Бабы-Яги и определяет ее выбор в качестве руководительницы похоронного ритуала), но она же и обновительница жизни, возрождающая героя (ср. хет. SAL *hašauaš-* [SALŠU.GI] при *hašš-* ‘рожать’). Поэтому ее избушка должна пониматься не только как смертное место, гроб, могила (к мотиву избушки Бабы-Яги на столбах ср. столбы в жилище Ямы – RV X, 18, 12–13; *sthūnā*), но и как родимое лоно, колыбель новой жизни.

В связи с изложенным уместно сделать следующий шаг – попытаться установить следы похоронного ритуала в сказках о Бабе-Яге и определить его тип. Прежде всего бросается в глаза, что вся обстановка в избушке Бабы-Яги, все окружающие Бабу-Ягу предметы, хорошо соответствуют набору вещей, используемых именно в похоронном ритуале – полати (кровать), печь (очаг, огонь), лопата (совок), глиняная сковорода (“ладка”), ступа, пест (пехтиль), стол, накрытый для трапезы (“но “иной”, чем обычная: здесь вкушают “иное” и “иначе”, чем принято) и т.п.; можно добавить, что в связи с этими предметами в сказку нередко вводится мотив разъятых (разрезанных, разрубленных) частей человеческого тела (мясо и кости) и мотив живой (и мертвой) воды, с помощью которой тело “собирается” воедино и оживляется для новой жизни (кстати, в мотиве бани, появляющемся перед мотивом изжаривания в печи,

² Идея похорон как принесения жертвы-покойника объединяет русскую сказку с ведийской традицией. Ср. *Баба-Яга: Veļu Māte*, повелительницы мертвых.

³ Ср. работу автора – Хеттская SALŠU.GI и славянская Баба-Яга//Краткие сообщения Ин-та славяноведения. М., 1963. Вып. 38. С. 28–37.

⁴ См.: Пропп В.Я. Исторические корни... С. 40 и сл., 97 и сл.

можно видеть вырожденный вариант подобного обряда обмывания и украшения покойника в древнеиндийской традиции.

Не менее очевидны и указания на тип похоронного ритуала, которые можно извлечь из ключевого мотива сказки, образующего высшее напряжение интриги и ее внезапное снятие. Баба-Яга сама или с помощью дочери пытается изжарить попавшего к ней героя, сунув его в печь на лопате, совке или сковороде. Но хитрый герой садится или ложится на лопату таким образом, что Баба-Яга не может протолкнуть его в печь. Ее объяснения, как и надо ему разместиться, герой отвергает постоянной ссылкой на его незнание, неумею (ср.: Яга-баба говорит: "Не так, не так!" А жихарь будто не знает. "Я, — говорит, — не знаю, поучи сама!" Афанасьев № 106; — "Да как же? ... Я не умею". — "Вот как, пусти-ка, я тебя научу!" Афанасьев № 107; — "Ступай, садись на лопату!" — "Я еще мал и глуп ... я ничего еще не умею — не разумею; поучи меня, как надо сесть на лопату". Афанасьев № 108; — Маруся толкуе, як треба сісти, а він усе як будго не понімає і просить..." ...покажи мені" Афанасьев № 110; — ... Начал отговариваться, что не знает, не ведает, как сесть на лопату: "Покажи..., как надо садиться!" Афанасьев № 111 и др.)

Мотив незнания попавшего в царство смерти героя существен как отклик постулированной выше темы Бабы-Яги как "первопокойницы", которая прошла через смерть и похороны и поэтому знает, как и что надо делать покойнику (и с покойником), и может научить правильному ходу обряда, объяснить его этапы и детали (среди аналогий ср. историю Начикетаса — Таитт.-Бр. III, 11, 8; Катха-Упан. I, 1—3, — чье имя толкуется как "не-знающий", "не-понимающий": оказавшись в царстве мертвых, он не принимается повелителем смерти Ямой, так как он молод и не знает, как умереть; Яма обучает его, открывая три вещи; в частности, он объясняет ему, что огонь начало мира и как устроен жертвенный алтарь; небесный огонь нарекается Ямой именем Начикетаса: трижды возжегший этот огонь [ср. три "огненных" попытки в сказке] и познавший триаду, преодолевает рождение и смерть, отбрасывая страх и печаль, и, достигнув покоя, радуется в небесном мире).

Прообразом мотива "изжаривания" героя в сказке и соответствующих действий в ритуале инициации следует признать обряд трупосожжения. Во всяком случае мотивы, следующие за данным, по меньшей мере подтверждают предположение об отражении в сказке о Бабе-Яге похоронного обряда: ритуальная трапеза, собирание и раскидывание костей жертвы, намерение "кататься-валяться" по ним (ср.: ... собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься... № 107 и др.; в древнеиндийском похоронном обряде первые два этапа составляют сожжение покойника и собирание костей — *asthisañcayana*). То же можно сказать и об изредка встречающихся в русских сказках мотивах взвешивания как своего рода загробного суда (ср. др.-египт., хет., христиан. и т.п. параллели) и "куколки" или "куколок", остающихся на земле в качестве "заместителя" ушедшего в царство мертвых героя (ср. Афанасьев № 65 и др. в связи с изготовлением человекообразных фигурок как формой заупокойного культа).

Наличие в сказках о Бабе-Яге следов ритуала трупосожжения не исключает, однако, возможности отражения и иных типов похоронного обряда.

Более того, в тех же сказках есть, видимо, намеки такого рода (характерно, что даже в Ригведе иногда видят следы, позволяющие для доисторической эпохи реконструировать тип обряда, связанного с погребением в земле)⁵; ср. мотив лежания "разлагающейся" Б.-Я. на полатях и мотив раздвигания на части трупа в связи с иранским обычаем помещать покойника на *дахме*⁶ (кстати, и собирание костей и хранение их в ступе, сосуде, сундуке и т.п. отражает ту же идею "костехранилища", которая обнаруживается — и на языковом уровне! — в иран. *астодана*; ср. также хет. *É hešta-* 'дом кости, костяных останков'; между прочим, ^{SAL}SU.GI собирает кости в сосуд с помощью *lappa*, особой лопатки или щипцов)⁷. Тем не менее как "правильный", стандартный тип толкуется именно трупосожжение, идея и правила которого "разыгрываются" совместными действиями Бабы-Яги и героя сказки.

⁵См.: *Caland W.* Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche и др.

⁶См.: *Panopfert Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971. С. 55 и сл.

⁷Рус. *лопáта* (ср. такие функциональные специализации, как *хлебная лопата* 'лопата, которой хлеб засовывают в печь' [о теме засовывания хлеба или человека в печь, в огонь, см. далее], *загнеточная лопата*, *выгребальная лопата*. СРНГ 17, 1981, 132 [характерно, что деревянную лопату отличают от железного скребка], а также иные словообразовательные типы: *лопáтá/лопáтá*, *лопóтá*, *лопóт*, *лопáсть*, *лопáстень*, *лопáстина* и др., нередко с сильно отклоняющимся кругом значений [впрочем, и у слова *лопáта* в говорах широкий спектр значений]) имеет прочный ряд и.-евр. соответствий. Одно из вероятных — хет. *lappa-*, которым обозначается особая лопатка (или щипцы), с помощью которой руководительница обряда погребения ^{SAL}SU.GI собирает кости покойника в сосуд. Может оказаться неслучайным соотношение *lappa-* и *lap-* 'гореть, пылать', ср. *lapni-* 'помещать в жар (в огонь)', *lappinai-*, также *lapija-* 'жар, пыл', хотя бесспорный круг этимологических связей иной (см. ниже). Во всяком случае хетская ситуация весьма напоминает соотношение рус. *совок*: *совáть* (в значении, хетская ситуация весьма напоминает соотношение рус. *совок*: *совáть* (в значении, связанном с огнем, как в Супр.) или лит. *šaukštas* 'ложка' (= 'совалка'): *šauti*; см. ниже возможности понимания *šauti*, *совáть* — в определенных контекстах — как обозначение действия поражения огнем, испепеления. Другой круг соответствий — балтийские факты. Особенно интересно в этом отношении лит. *lopeta* (диал. *lopeta*), в частности, 'хлебная лопата' ср. такие показательные контексты, связывающие лопату, хлеб и печь, как: *Du on q deda an lópetos ir kiša in pečių* или *Mūs lopetā jau yšai susibaigē — nē duonos po pečiū negali pašaut* (ср. далее о *šauti*: *совáть* LKZ VII, 1966, 648); ср. также лтш. *lāpsta*, *lāpusta* и др., прус. *lopto* и *lapinis* 'ложка' (ср. теперь: *Falk K.-O.* Das altpreussische Wort *lapinis* 'Löffel' // *Mélanges P. Skok*. Zagreb, 1985., S. 137—141; *Иванов В.В.* Индоевропейские этимологии. I. *lopeta* 'лопата': рус. 1985., S. 160—161). Дальнейший круг связей определяется как несколькими формами слов этого корня в славянских и определяется как несколькими формами слов этого корня в славянских и балтийских языках с отклоняющимися значениями, ср. рус. *лепень*, *лепест(ок)*, *лопух*, *лепешка*, *лопóть*, *лопóтók* и т.п., лтш. *špata*, *špata*, лит. *lāpatas*, *lāpas*, *lopa*, *lopė*, *lōpas* и др.; так и примерами из других и.-евр. языков, ср. др.-греч. *λέπος* (: *λέπεω*, *λοπός*, гот. *lofa*, др.-исл. *lofi*, др.-фриз. *lappē* 'лопата', др.-в.-нем. *laffa* 'ладонь', 'лопасть', 'весло' и др. Реконструкция предысторий соответствующего и.-евр. корня принадлежит к числу еще не решенных до конца задач. Тем не менее, правдоподобно предположение об исходном значении типа 'быть широко открытым, разверстым' и т.п. (ср. лит. *lopeta* : *lop-sóti* и под.).

Этот мифоритуальный персонаж с отчетливыми функциями и долгое время остававшимся неясным именем был подробно проанализирован в нескольких недавних работах⁸. Поэтому здесь, чтобы не повторять уже сказанное и вместе с тем не разорвать общую последовательность изложения, будет воспроизведена в самом кратком виде лишь к а н в а изложенного в других статьях.

Имя *Совий* отмечено в принципиально "идеологичном" тексте, представляющем собою аналогию и мотивовку образа трупосожжения у балтов и других соседних народов (вставка 1261 г., сделанная переписчиком русского перевода "Хроники" Иоанна Малалы). Текст этой вставки интересен прежде всего в силу упоминания неизвестного из других источников персонажа и благодаря сочетанию в тексте исторического начала с мифоритуальным.

В этом тексте рассказывается о некоем человеке Совии (*Совии бѣ члкъ*), поссорившемся со своими детьми (поймав вепря, он вынул из него 9 селезенок и просил, чтобы дети испекли их, но они не послушались отца и съели их). В гневе Совий пытался низойти во ад через 8 ворот, но потерпел неудачу. После того, как один из сыновей указал девятые ворота, Совий достиг ада. Остальные сыновья рассердились на брата, и он отправился на поиски отца. Найдя его, сын устроил ему ложе и предал отца погребению в з е м л е (*сътвори емоу ложе и погребу и въ земли*). Когда на утро сын спросил, хорошо ли было отцу, тот ответил, что был изъеден червями и гадами. На следующую ночь сын положил отца в д е р е в о (*и въ древо и положи*), а утром узнал, что отцу было плохо (*гдѣжко спѣх*), так как его заели пчелы и комары. Тогда Совий был предан о г н ю (*сътворив крадоу ѿгнуоу великоу и врѣже и на ѿгнь*). Утром на вопрос сына Совий ответил: *Ако дѣтиштѣ въ колыбѣли сладко спяхъ*. Далее следует некое резюме: *ѿ великаа прелестъ дѣвольскаа Аже въведе въ литовскыи род и Атвезѣ и въ проусы и въ емь и во ливь и иныА многы Азыки иже с о в и ц е ю наричютсА мнѣще и дшамъ своимъ соуца проводника въ адъ с о в ѣ А бывшоу емоу въ лѣта Авимелеха иже и нѣ въ мртѣва телеса своА сжи гають на крадахъ Ако Ахилеѡ² и Еантъ и инии по радю Еллини. Сію прелестъ с о в и и въведе внѣ ижъ приносити жртвоу сквернымъ богам андаеви и перкоунови рекше грому и жвороунѣ рекше соуцѣ и телАвели ісгкоузнецю сковавшие емоу слнце Ако свѣтити по земли и въверзю емоу на нбо слнце. Си же прелестъ сквернаа приде внѣ ѿ еллинъ... ѿ авимелеха и многого родоу сквернаго с о в ѣ А до сего лѣта внаже начахомъ писати книги си...*

Таким образом, Совий выступает как п е р в ы й из смертных, кто, умерев, сам на себе испробовал разные способы захоронения, оценил их и выбрал наилучший из них — с о ж ж е н и е н а к о с т р е. Пройдя через это испытание, Совий стал основателем и распространителем — в свое время и в своем кругу народов — этого типа похоронного обряда⁹. Более

⁸Ср. следующие статьи автора: "Совий" (Балто-славянские этнокультурные... С. 101–104), "К реконструкции одного балтийского ритуального термина". (Festschrift for Velta Rūke-Dravina. Stockholm, 1986), "Индоевропейский ритуальный термин *souh, -etro (-etlo-, -edhlo-)" (Балто-славянские исследования 1984. М., 1986. С. 80–89).

⁹Обряд трупосожжения у балтов хорошо известен по археологическим исследова-

того, он связал ритуал трупосожжения с культом богов, рассматривая сожжение покойника как жертву богам, сам набор которых отсылает к известному мифологическому сюжету, проанализированному в другом месте, как и к некоторым иным мотивам (вепрь, селезенки, врата, солнце, кузнец и др.; возможно, неслучайно упоминание в тексте суки, имея в виду роль собаки в похоронном ритуале в ряде традиций, например, у иранцев, ср. также RV X, 14,10–12). Тема трупосожжения была очень близка автору вставки, носителю другой традиции. Косвенные отражения полемики по этому вопросу усматриваются в записи под 1114 г. из Ипатьевской летописи и также в дополненной цитате из Малалы (тема Сварога, отца Солнца, отождествляемого с божественным кузнецом Гефестом и началом некоей новой "огненной" традиции; видимо, сознательны попытки сблизить Сварога с Совием, ср. вариант имени — *Соварог*). Во всяком случае есть основания думать, что угасание традиции трупосожжения сопровождалось активной дискуссией о природе "сей прелести" и о преимуществах трупосожжения.

Но здесь уместно привлечь внимание к объяснению самого имени *Совий*, бросающему, видимо, свет на самое т е х н о л о г и ю обряда трупосожжения (ранее имелись лишь малоудовлетворительные попытки связать это имя с названиями объектов, выступающих в рассказе о Совии, свиньи и солнца). Нужно полагать, что в основе имени Совий лежит слово типа балт* *šovėj(a)s*/* *sovėj(a)s*, nom. agent. от глаг. *šauti/*sauti со значением 'с о в а т ь', 'толкать', 'двигать', 'бросать' и т.п. (специализировавшимся, в частности, в значении 'стрелять'). Ср. лит. *šovėjas* 'стрелок' и т.п. (: *šauti*,

ниям. Но иногда сведения о нем сохраняются и в ранних письменных источниках. Помимо разбираемой здесь вставки о Совии, ср. соответствующие упоминания, относимые к куршскому ареалу у Генриха Латыша (Chronicon Livoniae XIV, 5) у Ж. де Лануа (Voyages et Ambassades, XXXVII) и др. Некоторые исследователи склонны видеть отражение (косвенное) этого обряда в латышских народных песнях о смерти. Так, строфа *Nemirstiet jūs, ļautiņi, | Nav vairs rūmes k a l n i ņ ā!* | *Mēs māsīņu aprakām* | *Paša kalna galiņā* ('Не умирайте, люди, | Нет больше места на холмике! | Мы сестрицу похоронили | На самой верхушке холма' (BW27760, 1; характерен основной вариант: *Nav vieta kapsētā!* 'нет места на кладбище') соотносится с холмами захоронения, культивировавшимися в течение целого тысячелетия вплоть до VIII в. н.э.; в этих захоронениях находят гробницы из известняка, содержащие кости, под которыми обнаруживаются следы кремнирования (см. теперь: *Muizniece L.L. Linguistic analysis of Latvian death and burial folk songs* // The University of Michigan, 1981. P. 37 и сл.). Ценно находящееся в этой книге перечисление мотивов, связанных с похоронами, в латышских дьяческих в этой книге перечисление мотивов, связанных с похоронами, в латышских песнях. Ср. также некоторые другие работы о похоронных обрядах у латышей: *Korpiens F. Senlatviešu bērū ierašas* // *Sēta, daba, pasaule. Mitau, 1889, V; Smīts P. Miršāna un bērū // Latvju tautas dainas. Rīgā, 1932, X, 769–788; Šnore R. Izrakumi Salenieku "kaļa kapos" Makšānu pagastā* // *Senatne un Makša 1936, II, 25–45; Šturms E. Pirmās bronzas laikmeta kapenes Latvijā* // *Ibid., 1936, I, 70–83; Idem. Vilkmuizas ezera atradumi* // *Ibid., 1936, II, 73–85; Idem. Chronistu un senrakstu ziņas par baltu tautu bērū parašām 13. Ibid., 14. g.s.* // *Tautas vēsturei. Rīgā, 1938, 84–110; Straubergs K. Zur Jenseitslehre der lettischen Volkstradition* // *Spiritus et Veritas. Eutin, 1956, 149–167; Ancelāne A. Latviešu bērū ierašas* // *Latviešu tautasdziesmu izlase. III. Rīgā, 1957, 575–588; Uriāns V. Etniskās rāfija, 1970, IX, 61–85; Loze I., Gaudonis J. Apbedīšanas tradīcijas Latvijā pirmatnējās kopienas laikā* // *Ibid., 1970, IX, 31–59* и др. (ср. также ряд работ Биезайса и др.). В связи с прусской традицией ср. из последних работ: *Okulicz J. Pradziejze ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w.n.e. Wrocław-Warszawa, 1973. Общебалтийская перспектива дана в кн.: Gimbutienė M. Baltai priešistoriniai laikais. Vilnius, 1985.*

ср. *šovinys* и т.п.), лтш. *šāvējs* (: *šāūt*, ср. *šāviņš* и т.п.). Характерно, что значения 'совать', 'толкать' и под. составляют самый архаичный слой семантики этих глаголов (ср. слав. **sovati*, из более раннего **suti* < **soutei*, ср. **sujq*). Реальная мотивировка подобного обозначения объясняется тем, что оно относится к главному жрецу похоронного ритуала, который в со- в ы в а е т (помещает) труп в огонь, в печь. Номенклатура жрецов обряда трупосожжения предполагает участие в церемонии действующего лица именно с этой функцией. Реконструируемое же его обозначение в точности подтверждается такими формами, как лит. *šovėjas* (: *šāuti*) и лтш. *šāvējs* (: *šāūt*), обозначающими того, кто сует, толкает и т.п. На известной глубине восстанавливается, следовательно, тавтологическое сочетание типа "сующий сует" (лит. *šovėjas šāuna* и под.).

Это ядро схемы может быть надежно расширено, и вся конструкция становится относительно полным описанием операционного смысла ритуала. Дополнения к схеме относятся к сфере объекта действия (мертвец, труп, тело, человек или в метафорическом смысле хлеб) и к месту, на которое ориентировано действие (огонь, печь, костер и т.п.)¹⁰. Особенно интересна формула-тип "совать" & "хлеб" & "в печь" ("в огонь"), ср. лит. *šāuti & duoną* (Acc.) & *ugnis, krāsnis* (į Acc.); лтш. *šāūt & maize* (Acc.) & *uguns, krāsnis* (Loc. direct), напр.: лит. *Atsargiai šauk duoną į pečiū...; ...duoną į pečiū (į krosnį) šauja*; лтш. *šāūt maizi krāsnī; maizīt(i) šāvu pašā krāsnēs dibēnā*; рус. *совать хлеб в печь (в огонь)* и т.п.¹¹ В связи с рассмотренным выше мотивом засовывания в печь в сказках с участием Бабы-Яги характерны две особенности — неоднократные разъяснения относительно типа совка-лопаты, предназначенной для засовывания героя в печь (...взявши лопату, што хлеб сажають... Афанасьев № 109; узяла лопату, що в пічку хліб сажають... № 110 и др.), и частое ("терминологическое") употребление глагола *совать/сунуть* применительно к намерению Бабы-Яги изжарить героя (или — наоборот) в печи, ср.: *как вдруг сунет ее в печь... № 107; ...взял лопату... и сунул ее в печь. № 111 и др.)*¹².

Особенно показательно значение ст.-сл. СОВАТИ (в Супр.), определяемое соотносительностью с греч. *ῥιπιζειν πυρί* (значение глагола 'раздувать', 'разжигать', 'жарить' и т.п., но ср. *ῥίπη* 'метание', 'бросок'; 'натиск' и т.п.) и объясняющее отчасти такие обозначения костра ("огненной крады"), как польск. *stos* (нем. *Holzstoß* при *Stoß* 'толчок': *stoßen* 'толкать', 'ударять' и др.). Можно напомнить, что рус. *костер* исходно обозначало как раз поленицу, кучу дров, ветвей, использовавшуюся в старину для с ж и г а н и я т р у п о в (ср. связь слова *костер* с *костерь*, *костра* и *кость*, а также многочисленные параллели, напр., лат. *crēto* 'сжигать', *cremātor*, *cremātio*, но и *cremia* 'сухие дрова, хворост'). Наконец, показательно, что имя *Кострома* применялось к сделанному из соломы и ветвей ритуальному образу

¹⁰ Реже — могила, гроб, яма, вода и др.

¹¹ Ср. рус. *сунуть* 'future', *совало*, *совач* и др. как ном. instrum. в связи с метафорической *vagina* как печь, огонь (ср.: *Печь регоче, бо короваля хоче...* в "коровайном" обряде). Этот круг ассоциаций отчетлив и в мотиве засовывания героя в печь.

¹² Таким образом, герой как жертва и хлеб отождествляются через вхождение в один и тот же контекст, где ключевыми элементами выступает действие "совать" и место "печь" ("огонь"). Ср. пресуществление хлеба в плоть и мифо-ритуальное и символическое отождествление хлеба и жертвы. См.: *Фрейдберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 55 и сл. и др.

покойника (то же относится и к *Кострубовьке*, ср. *костра*), умершего неестественной смертью, опасного для живых и подлежащего с о ж ж е н и ю или у т о п л е н и ю (откуда правдоподобное семантическое развитие: 'сожженный покойник' → 'неправильно похороненный' → 'опасный'). Следовательно, нельзя исключать, что имя *Совий* предполагает *terminus technicus* не только для обозначения жреца, в функции которого как основной момент его деятельности входило п о м е щ е н и е (всоставление, бросание) т р у п а н а к о с т е р, но и для обозначения самого костра (места, куда "суют" дрова, хворост и т.п., и когда они подожжены, — покойника), а может быть, и сжигаемого на костре покойника.

Мифологизированное предание о первосожжении оказалось тем контекстом, в котором апеллатив естественно мог превратиться в имя собственное учредителя традиции трупосожжения (Совий как исполнитель основного ритуального действия и как персонафицированный костер, так сказать, "костёрщик"). Также и за названием народов, придерживающихся этого обряда ("совица"), видимо, угадывается балтийский апеллатив **šovikas* (**šovik/a/i*, Plur.) ср. лит. *šovikas*, в частности, 'тот, кто сует хлеб в печь' (= *šovėjas*), *šovikė*.

То обстоятельство, что Совий выступает в двух, на более поздний взгляд, противоположных функциях — как "первосожженный" и "первосжегший" (в ритуале похорон), — отсылает к идее единства, тождества субъекта и объекта в обряде жертвоприношения, т.е. жреца и жертвы. Только при условии такого соединения-слияния преодолевается смерть и достигается в о с к р е с е н и е, та "усиленная" жизнь, в которой подобным же образом сливаются прежняя жизнь и прервавшая ее смерть (с нею связано уничтожение или коренное изменение прежней субстанции того, что приносится в жертву (зерно → тесто, сырое → вареное, если говорить о хлебе, и хлеб → плоть как результат пресуществления). Эта идея увеличения (и притом решительного) плодородия и витальности, идея воскресения, ведущая в обряде жертвоприношения, в конечном счете лежит и в основе "основного" мифа о Громовержце, который ради достижения плодородия (новой витальности) также, по сути дела, выступает и как жрец, приносящий жертву, и как жертва, приносимая жрецом (поражаемый им его собственный сын, непременно младший). Тем интереснее, что и в этом случае действие Перкунаса (Перконса, Перуна) или — в инструментальном плане — грома и молнии, с ж и г а ю щ и х (поражающих) свою жертву, может кодироваться т е м же глаголом (лит. *šāuti*), который дал имя Совию и стал своего рода *terminus technicus* для обозначения действия помещения покойника и хлеба в печь, в огонь, Ср.: *Perkūnas šāuna; Perkūnas grumen, grum, griauņ, dunden, bild, trenk, šāun* (LKŽ IX, 1973, 834)¹³ и особенно формулы проклятия, где *šāuti* (в значении 'trenkti') выступает в связи с именем Громовержца: *kad tave Perkūnas šaut!* (LKŽ XIV, s.v.), ср. блр. *каб цябе Пярун суну!*

Эта связь Перкунаса с *šāuti* (: *šovėjas*) показательна и в том отношении, что она актуализирует глубинное единство двух основных предикатов Громовержца — "сжигать" и "стрелять" (ср. *šāuti, šāudyti* 'стрелять'), с одной стороны, и позволяет в конечном счете отождествить сжигание

¹³ Ср. в песнях Резы: *Tikt kai trečioji praslisko diena, šovim o liovė perkūnija.*

(поражение) молнией, производимое Перкунасом¹⁴, с помещением покойника-жертвы или хлеба в огонь, с другой стороны. В обоих случаях жертва подвергается такому действию огня (удара), которое приводит к результату, расцениваемому в высшем смысле как сверхположительный. Эту идею нельзя упускать из виду при поиске и оценке тех глубинных смыслов, которые определяли выбор трупосожжения как основного вида похоронного ритуала в определенную историческую эпоху. Именно с этой его формой связывались наибольшие надежды, заставляющие предполагать наличие особой и оригинальной концепции жизни и смерти.

3. Швинторог

Несколько ранее были описаны мифо-ритуальные аспекты текстов так называемого Швинторогова цикла, сохраненные западнорусскими летописями и "Хроникой" М. Стрыйковского¹⁵. Здесь внимание обращено на те конкретные предписания относительно правил совершения обряда трупосожжения, которые по сути дела можно квалифицировать как учреждение новых стандартных форм обряда трупосожжения, своего рода "реформу". Понятно, что Швинторог не был основателем самого обряда сожжения покойника (в отличие от Совия в мифологизированном описании), но он был реформатором этого обряда и учредителем того варианта культа, который стал ведущим у правящей династии в Восточной Литве в предгосударственную эпоху и который не мог не отразиться и на характере "типового" похоронного обряда. Сочетание двух обстоятельств могло бы, видимо, объяснить потребность в этой реформе и возможность ее осуществления в данном месте и в данное время: 1) давление "извне", связанное с контрастом между формами погребения в восточнолитовском ареале (условно — с центром в Вильнюсе) и в областях, прилегающих с запада (трупосожжение в курганах — в плоских погребениях), с одной стороны, и с востока и с юга (трупоположение у христианизированных восточных славян), с другой; 2) правдоподобная жреческая функция Швинторога и других князей его рода, увековечивающих память о покойных из княжеского рода (ср.: *кнзь великии Куковоит... оучинил болвана образом еѣ чинячи еи памат і поставил того болвана именем матки своєї Погаты вышеи озера Жосли...* и т.п.).

Швинторог сам определил место для своего сожжения и, видимо, сформулировал некоторые "нетрадиционные" условия-правила совершения похоронного обряда и выразил волю, чтобы эти правила соблюдались в отношении последующих литовских князей. Прежде всего ключевым пунктом всего обряда был выбор места в конкретно-абсолютном и абстрактно-относительном (образец) плане. Тексты ярко свидетельствуют об особой важности этого аспекта похоронного ритуала: *і оберет ... Швинторог месцо на пуци велми хорошо подле реки Вели где река Вилна оупадывает оу Велю, і просил снѣ ... або на том месцы было жглищо*

¹⁴ Ср. имя прусского божества, "от-талкивающего" (прогоняющего, от-стреливающего) болезни, — *Ai-sąits*, где выступает тот же корень, что анализировался выше. Можно думать, что *Ai-sąits* не что иное, как одна из ипостасей Перкунаса, связанного с тем же действием, но иначе направленным ("стрелять в...": "стрелять от/прочь/...").

¹⁵ См. статью автора: *Vilnius, Wilno*, Вильна: город и миф// Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, 27–40.

оучинено где бы его мертвого сожгли, і приказал снѣ своему абы по смрти его на том месцы ... і всіх князеи Литовских і знаменитых бо Ар сожено было. і што бы вжо ни где инде телеса мртвѣх не были сожены толко там бо и перед тым жыгали тела мртвѣх на том месцы, хто где оумрет ...

Это специально выбранное и приготовленное (очищенное от леса) место было, видимо, особо ориентировано и по горизонтали и по вертикали. В первом случае значимо было соотношение с водой, горой и с вятилищем (об этом писалось в другом месте), что поразительно близко древнеиндийской практике, когда место кремации *śmaśāna* должно было на западе ограничиваться водой, а святилище (*devayajana*) — на востоке водой, горой, дорогой (соответственно приятный вид должен был открываться в одном случае на запад, в другом — на восток). Во втором случае отмеченным является положение в низу (*на луцѣ, między górami*), в долине у подножья высокой горы. Этот "вертикальный" мотив обыгран несколько позже в связи с необходимостью для покойных в судный день взойти снизу на верх горы, где будет восседать Бог. Фиксированность места ритуального трупосожжения и его связь с учредителем реформированного ритуала объясняют ситуацию, при которой и место и персонаж, его выбравший и ставший "первопокойником" этого места, обозначаются одним и тем же именем. Более того, ономастический аспект проблемы настолько неясен, что остается неизвестным исходное положение (персонализация названия места или локализация имени персонажа). Однако выбор места сожжения покойников сделан так, чтобы именно здесь с наибольшей полнотой и силой выявилась ведущая оппозиция огня и воды (стоит напомнить, что находящаяся в самой низине долина Швинторога регулярно заливалась водой), и эта особенность также объединяет установленный Швинторогом обряд с данными других традиций, где переход из жизни в смерть и из смерти в новую жизнь предполагает участие космических начал (элементов, стихий), прежде всего огня и воды.

Другая часть правил совершения похоронного ритуала относится к "внутренним" особенностям самого ритуала, которые, впрочем, могли быть действительны и до Швинторога. Во всяком случае о них сообщается в перечне того, что сделал его сын: *... ciało ojca swego... według zwyczaju spalił, ubrawszy go w zbroję і w szaty jego co najdroższe, і szablę, sajdak, włócznię, chartów z wyłami po parze, jastrzeba, sokoła і konia żywego ... і sługę або kochanka jego ... żywego z nim pospołu spalili, złożywszy wielki stos drzew dębowych і sosnowych ... Tym tedy sposobem Swintoroha... Germont syn na in świat odprawił przez ogień, а kości zebrawszy, w trunę włożono zaspuntowaną, а potom na tym miejscu wyniosłą mogiłę usypano...*

Следует подчеркнуть, что и здесь сквозь "аксессуарный" уровень (в частности, "предметов" охоты) просвечивает более отдаленная связь с космическими параметрами (сокол — конь — собаки как териоморфные классификаторы трех зон Вселенной и т.п.). Но эти архаичные элементы обычно переосмыслиются в свете новых мотивировок. Так, бросание в костер, на котором был сожжен Швинторог, рысьих и медвежьих когтей объясняется ссылкой на ситуацию судного дня, когда покойник с помощью этих когтей должен будет влезть на высокую гору. Вместе с тем известно, что когти (наряду с зубами, шкурками, волосами и т.п.) весьма часто да-

ются иницируемому для успешного преодоления смерти, поскольку названные "животные" предметы обладают особой витальной силой. Впрочем, сам мотив судного дня, возможно, отражает уже некоторые христианские представления и своего рода ориентацию на возможное будущее языческого культа.

Вообще Швинторог не был равнодушен к будущему, и он по-своему старался предусмотреть и организовать его. Так, учрежденный тип обряда трупосожжения предписывалось практиковать и в будущем. В другом случае Швинторог (через своего сына) позаботился о соединении нового похоронного обряда с культом Перкунаса (огонь × вода): *A iżby ony zgliska tym większej wagi i światobliwości były, ustawił na tym miejscu i fundował chłazę Giermont kapłany i woroźbity, którzyby modły i ofiary bogom opracowali. Ogień też wieczny z dębowych drew na tych zgliskach zawždy we dnie i w nocy gorzał, na chwałę Perkunowi bogowi, który gromami, łyskawicami i ogniem władał...* Эта инициатива (отнюдь не тривиальная, как может показаться) была направлена на создание единой и централизованной религиозно-ритуальной концепции, которая, подобно христианству, мотивировала бы включение похоронного обряда в сферу своей компетенции и объясняла бы те или иные его особенности. В этом контексте установка на связь похоронного обряда трупосожжения с культом Перкунаса (а, например, не с богом смерти и мертвых) достаточно специфична и диагностична (можно напомнить, что и в рассказе о Совии тема введения обряда трупосожжения и тема культа Перкунаса оказываются связанными друг с другом). Это использование первоначально разрозненного и/или архаичного (ср., например, противопоставление двух костров – тот, на котором сжигают трупы, и вечный /или чистый/ огонь – отчасти аналогичное ведийскому различению сжигающего трупы костра /*Agni Kravyād*/ и нового очистительного костра) для создания целостной новой системы было, кажется, наиболее яркой чертой швинтороговой "реформы" похоронного обряда.

III. СЛАВЯНСКИЙ РИТУАЛЬНЫЙ КОМПЛЕКС *TRIZNA И ЕГО ЯЗЫКОВОЙ АСПЕКТ (СЕМАНТИКА)

Основные результаты в исследовании этой проблемы были изложены автором в статьях: "К семантике троичности (слав. **trizna* и др.)" (Этимология 1977. М., 1979, 3–20); "Marginalia к семантике троичности" (Этимология 1980. М., 1982, 167); "Авест. *θrita*, *θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки" (Annali di Ca'Foscari, 1977, XVI, 3, 41–65) и др.¹ В печати находится работа, посвященная герою русских сказок типа 301, младшему из трех братьев, иногда именуемому как *Иван Третей*, *Третьяк*, совершившему путешествие в подземное царство (или даже в три царства – золотое, медное, железное) в поисках похищенной царской дочери, победившему в поединке Змея, освободившему царевну, с которой он возвращается на землю с тем, чтобы получить ее руку и все царство,

¹ Из последних работ в связи с темой тризны см.: Мартынов В.В. Тризны и страва // Балто-славянские этнокультурные... С. 56; Гиндин Л.А. Обряд погребения Аттилы и "тризна" Ольги по Игорю // Там же. С. 30–33.

– см. Русская сказка в свете иранских данных (тип. 301 – "Шах-наме" и "Зам-Язат-яшт"). Идея троичности, пронизывающая этот тип сказки и отражающаяся на самых разных ее уровнях – от языкового до персонажного, сюжетного, уровня высших смыслов ("идеологический"), – оказывается, хотя и косвенно, но несомненно связанной со сходными смыслами, реализуемыми в обряде, называемом тризной. Более того, сказка этого типа многое раскрывает в глубинном смысле самого ритуала похорон как жертвоприношения. Герой сказки по сути дела предается братьями смерти, приносится в жертву, умирает (оказывается в подземном царстве), но, вкусив "живой" воды, возрождается с "усиленной витальностью", становясь царем-жрецом, главным лицом на том свадебном пиршестве, которое по сути дела неотделимо от тризны, обряда, посвященного тому, кто одновременно и умер и возродился.

IV. ОБ ОДНОМ АРХАИЧНОМ ПЕРЕЖИВАНИИ: ПОХОРОНЫ СИДОРА КАРПОВИЧА

Уже указывалось, что при всей неоспоримой ценности определения типов фольклорных (прежде всего – сказочных) мотивов и их каталогизации имеющиеся многочисленные образцы, независимо от того, ориентируются они на сами мотивы или на функции (как у Проппа), страдают рядом существенных недостатков, особенно с точки зрения подхода, ставящего себе целью реконструкцию более древнего состояния. Из этих недостатков одновременно теоретического и эвристического характера здесь уместно отметить два – неучет роли имен собственных в индексах мотивов (речь идет не об отдельных опытах, среди которых есть и очень удачные, но о самом принципе ориентации на имя) и недостаточное внимание к вырожденным текстам и формам, вышедшим за пределы исследуемого жанра (см.: сказка *vice versa* пародия, шутка, присловье, поговорка, игра, в том числе и детская, и т.п.). Первый из указанных недостатков предполагает игнорирование той информации о мотивах и функциях, которую может нести в тексте имя собственное само по себе. Второй связан не только с пренебрежением неким резервом "чистых" образцов данного жанра (например, пародией по отношению к сказке и т.п.), но и по сути дела с забвением того, что сам "чистый" образец исследуемого жанра в более широкой перспективе оказывается вырожденной формой исторически (или логически) предшествующего ему "подлинно чистого" жанра (см.: сказка *vice versa* миф, ритуал).

Следующий далее анализ как раз и связан с подчеркиванием роли имени собственного, с одной стороны, и вырожденных форм, с другой, для реконструкции архаичных схем. Конкретно речь идет о фольклорном мотиве, отсылающем к сфере мифа и ритуала и до последнего времени не привлекавшем к себе внимания исследователей¹. Такое невнимание к этому мотиву,

¹ На важность этого мотива было указано в статье автора этих строк "Русск. заби (за)ть козла" (Studia linguistica Alexandro Vasilii filii Issatschenko a collegis amicisque oblata. Lisse, 1978. P. 429–433); см. *Он же*: Похороны Сидора Карповича // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд: Тезисы докладов. М., 1985. С. 107–115.

связанному с именем Сидора Карповича, может быть, в частности, объяснено тем, что соответствующие тексты разрознены, носят вырожденный характер, относясь к сфере низовой комедии, игры, эксплуатирующей гротескно-абсурдистские ситуации, и, следовательно, трактуются как "несерьезные", "шуточные" и т.п. И, однако, за этим верхним слоем, за последней по времени стилистической "редакцией" текста обнаруживается не только вполне "серьезная", но и весьма архаическая схема мифоритуального сценария, имеющая самое непосредственное отношение к теме похорононого обряда, который в данном случае есть не что иное как воспроизведение прецедента, донесенного до нас в мифе, — первых похорон мифологического персонажа.

Уместно привести здесь два текста-источника мотива похорон Сидора Карповича. Первый из них, входящий в состав собрания сказок Афанасьева, отнесен к разряду "прибауток" (№ 533):

"Государь ты наш Сидор Карпович, много ли тебе от роду лет?" — "Семьдесят, бабушка, семьдесят, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, когда ты умирать будешь?" — "В среду, бабушка, в среду, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, когда ж тебя хоронить будут?" — "В пятницу, бабушка, в пятницу, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, чем тебя поминать будут?" — "Блинами, бабушка, блинами, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, во что после тебя позвонить будет?" — "В сковороду, бабушка, в сковороду, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, много ли у тебя детушек?" — "Семеро, бабушка, семеро, Пахомовна!" — "Государь, ты наш Сидор Карпович, чем после тебя поить-кормить будет?" — "По миру, бабушка, по миру, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, по миру ходить — зима студена!" — "В лапотках, бабушка, в лапотках, Пахомовна!" — "Государь ты наш, Сидор Карпович, по миру ходить — собаки съедят!" — "С палочкой, бабушка, с палочкой, Пахомовна!" — "Государь ты наш Сидор Карпович, по миру ходить — не во что милостыню класть!" — "В сумочку, бабушка, в сумочку, Пахомовна!"

По сути дела, этот же вариант представлен в "Юдоли" Лескова (1892). Павлуша-дьяк (он же "Пустопляс") "сел в темноватом конце комнаты на стул, взял свою гитару о четырех струнах и велел покрыть себя простынею. И чуть только укрыли. как он требовал, так сейчас же из-под простыни запели два человека: сначала пела очень слабая и печальная старушка, а ей бойко отвечал веселый старичок. Старушка выпевала под грустный аккомпанемент:

Дедушка-а, Сидор Карпович
Да когда ж ты буде-ешь уми-рять?

А дед превесело отвечал совсем другим голосом:

В среду, бабушка, — в среду,
В среду, Пахомьевна, — в среду.

И дед не только пел, но он присвистывал и прищелкивал перстами, а бабка начинала хныкать и опять заводила:

Чем тебя помина-ать?

Дед подхватывал:

Блинками, бабушка, — блинками,
Блинками, Пахомьевна, — блинками.

И тут дед притопывал и соловьем свистел, а баба со слезами спрашивала:

Где мучицы взять?

Дед учил:

По миру, бабушка, — по миру,
По миру, Пахомьевна, — по миру.

И разрешив эту задачу, дед хохотал и заливался, а когда старуха пропела с ужасом, что "по миру собаки злы", то дед уже выбивал на гитаре трепака, а сам пел:

С палочкой, бабушка, с палочкой,
С палочкой, Пахомьевна, — с палочкой...

Это Павлушино представление всех разутешило... "

Второй текст приведен в этнографически очень точных "Петербургских трущобах" Вс. Крестовского (известно, что автор сам собирал и записывал материал, как правило, "на месте"), при описании "развлечений", которым предаются "заключенники Дядино дома" (арестанты тюремного Литовского замка) по случаю появления в камере "нового жильца" Вересова:

" — А что, братцы, поиграешь бы нам, что ли, как? обратился Фаликов ко всей камере: — скука ведь! — Для чего нет? Вот и жильцу-то новому тоже скучновато, кажись, лежать без дела, — согласились некоторые [...] Вересов охотно поднялся с койки. — Что ж, братцы, как присудите? — снова обратился Фаликов ко всей камере; — надо бы сперва, чтобы жилец присягу принял на верноподданство по замку? — Ну, это опосля! — авторитетно порешил Дрожин: — сперва давай покойника отпевать! Правильно ли мое слово, ребята? — Правильно, жиган, покойник не в пример занятнее будет [...] — Кто же попом у нас будет? — Попом-та? А хоша Фаликов! — Фаликов! — ну, ладно!... быть так, ребята? — Быть! — Стало быть, коли на миру порешили. А упокойничком кого положим? — Да хошь тебя, жигана старого. — Ладно! Мне все едино помирать! Ну, теперича вы, певчие — по обе стороны становись: на два клира, значит [...]

В минуту вся камера разделилась на две половины, Фаликов свил себе из полотенца крепкий и толстый жгут, а на плечи накиннул арестантское одеяло, старому жигану бросили на пол подушку, на которую он лег головой, как покойник, сложив на груди руки, закрыв глаза — и затем началось отпевание. — Помяни, Господи, душу усопшего раба твоего! — заговорил на церковный распев Самон Фаликов, становясь в головы у покойника и принимаясь кадить жгутом, как словно бы настоящим кадиллом. — Умер родимый наш, умер наш Карпович, — продолжал тем же речитативом Фаликов, обходя вокруг лежащего Дрожина, как обыкновенно делается при отпевании. — Государь ты наш, батюшка, Сидор Карпович, как тебя, сударь, прикажешь погребать? — затаил правый клир каким-то мрачным похоронным напевом. — В гробе, батюшки, в гробике, в могиле, родимые, в могилушке, — дружно откликнулась левая сторона. А поп все ходит вокруг покойника, ходит, крестится с поклонами да кадит своим жгутищем. — Государь ты наш батюшка, Сидор Карпович, чем тебя, государь, прикажешь зарывать? — начинают опять петь тем же порядком правые. — Землю, батюшки, землицу | Землицу, роди-
3. Зак. 2002

мые, кладбищенскою, — подхватывает в голос л е в ы й клир, отдавая при окончании каждого стиха поклон стороне противоположной. — *Государь ты наш батюшка, Сидор Карпович, как с тобой прощаться-расставаться?* — *Всё с рыданьем, батюшки, с надгробным, | с целованием, родимые, с расстаношным.* — При этом последнем стихе поп положил над покойником земной поклон и поцеловал его в лоб. За ним по одиночке стали подходить арестанты. Каждый крестился, кланялся в землю и, простираясь над Дрожиным, целовал его в лоб или губы [...], сопровождая всё это х и х и к а н и е м, которое долженствовало изображать горький плач и рыдание.

А два клира меж тем поочередно продолжают свое мрачное, монотонное отпевание: *Государь ты наш, батюшка, Сидор Карпович, А и чем тебя, сударь, прикажешь поминать?* | — *Водочкой, батюшки, водочкой, сивухою, родные, распрегорькою.* | *Государь ты наш батюшка, Сидор Карпович, | А и чем прикажешь нам закусывать?* — Нового жильца с почетом! — обратился к двум сторонам Фаликов; по слову его, два дюжие арестанта взяли под руки Вересова [...] и, подведя его к покойнику, насильно положили ничком на последнее. — *Миногами, батюшка, миногами, | Миножками, родимые, горячими*², — fortissimo откликнулся левый клир и, вслед за этим возгласом, покойник внезапно облапил Вересова за шею, цепко оплел его ногами — и на спину нового жильца посыпались частые нещадные у д а р ы жгута. Толпа хохотала [...]

— Это для того, чтобы вечная память была, — наклонясь к его уху прокричал Фаликов и вслед за тем, по его знаку, оба хора завьли “вечную память” под аккомпанемент х о х о т а остальной камеры. Истязание продолжалось до тех пор, пока все не натешились вволю. — Это, милый, не беда, что вздули, — сказал Дрожин, отпуская Вересова из своих медвежьих объятий, — потом сам будешь над другими то же делать.

Обезумевший от боли и обиды Вересов пытается броситься на своих мучителей, но тут раздаётся веселое восклицание Фаликова: “—Го-го! Да ты драться еще! [...] Ребята! отабунься! Колокол лить! — и все окружают жертву, образуя вокруг нее род пирамиды-колокола, заглушая крики боли, все поют: *Поп М а р т ы н!* | *Попадья М а л а н ь я!* | *Спишь ли ты?* | *Звони в колокольчик!* | *Бим, бам, бом! Ти-ли, ти-ли, бом!* — Потом Вересова хватают за волосы, отрывают от земли, раскачивают в стороны, как языком колокола, и постукивают им об пол, крича: — Лихо язык болтается, да и звонит-то гулко! [...] пушай это ему за то, что дела моего купить не желал, окаянный. — Вот, ведь, оно тиранство — а люблю! — дилетантски заметил Дрожин, с разных сторон любуясь на картину пытки. — Право, люблю! Меня самого эще куды тебе жутче тиранили! Пушай и другой знает, каково оно жарко!”³

То, что фрагмент о Сидоре Карповиче, включенный в это описание, в основном совпадает с соответствующим текстом сказочной “прибаутки”, как, впрочем, и само положение этого фрагмента в описании, свидетель-

² *Есть миноги* — в тюремном аргю ‘принять наказание плетьюми? Ср. дальше: “Не бойся, милый человек: свою порцию м и н о г сами съели, с тобою делиться не станем! аппетиту хватит!”

³ См.: *Вс. Крестовский*. Петербургские трущобы. // *Собрание сочинений*. СПб., 1899. Т. 1. С. 195–197.

ствует, что он инкорпорирован в текст именно как нечто целостное и законченное (текст в тексте), имеющее свой особый локус в н с данного текста-носителя или даже вне данного жанра. О самостоятельности текста о Сидоре Карповиче и его “иноприродности” говорят и некоторые другие примеры.

Один из них — северная народная драма “Маврух”, представляющая собой своего рода комедию, усвоившую уроки так называемых “покойничьих” игр, в частности святочных⁴, не говоря уж о более поздних западных влияниях (французская песенка “Мальбрук в поход собрался”, относимая к разным историческим персонажам)⁵. Собственно, от всей комедии (во всяком случае в ее литературном варианте) осталась лишь сцена похорон Мавруха. В варианте, записанном Н.Е. Ончуковым в Нижнемозере в Онежском уезде в начале века⁶, главными действующими лицами выступают Маврух и Поп. В списке действующих лиц первый из них характеризуется следующим образом: “М а в р у х в белой рубахе и подштаниках, на голове белый же куколь, как у савана, лицо закрыто, на ногах бахилы. Маврух лежит на скамье, которую несут четыре офицера”. О втором сказано: “П о п, в ризе из портяного полога, на голове шляпа, в руках деревянный крест из палок, книга “для привилегия” и кадило — горшочек на веревке, а в нем куриный помет”. Ядром народной комедии является сцена отпевания. Поп ходит вокруг скамьи, на которой лежит Маврух, “кадит и говорит протяжным говором нараспев, подражая службе священника”: *Чудак покойник; | Умер во вторник | Пришли хоронить — | Он из окна глядит.* — В с е [участвующие в комедии поют]. *Маврух в поход уехал | Миротон-тон-тон, Миротень.* | *Маврух в походе умер, | Миротон-тон-тон, Миротень* | [...] | *Маврух в походе умер, | Он умер из земли [так!]* | *Четыре офицера покойника несут | И поют, поют, поют: Вечная ему память!* — П о п. *Государь мой батюшко, С и д о р К а р п о в и ч, | Много ли тебе веку?* — М а в р у х. *Семьдесят.* — П о п [поет на церковный лад]. *Семьдесят, бабушка, семьдесят.* | *Семьдесят, Пахомовна, семьдесят* | [Спрашивает у Мавруха] *Государь мой батюшко, много ли у тебя осталось деток?* — М а в р у х. *Семеро, бабушка, семеро, | Семеро, Пахомовна, семеро.* — П о п. *Чем ты их будешь кормить?* — М а в р у х. *По́меру, бабушка, по́меру, | По́меру, Пахомовна, по́меру.* — П о п и в с е [повторяют эту же фразу пением и дальше]. *По тебе, по рабе, | Не савану, не гробу, | ... П о п [читает протяжно, по-церковному] На море на окияне, | На острове на Буяне, | Около столба точёного | Веретна золочёного | Стоял бык точёной, | В ж... чеснок толчёной* | [...] | “*Ах, како кúшанье*”, | *Хва́цко, бурла́цко, | [...] Ись хорошо, | Да ходить страть далеко... и т.д.*⁷

⁴ См.: *Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв.: Очерки по истории народных верований // *Труды Института этнографии*. Новая серия. М., 1957. Т. XL. С. 205–206; *Гусев В.Е.* От обряда к народному театру: (эволюция святочных игр в покойника) // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовой фольклор*. Л., 1974. С. 57–58 и др.

⁵ См.: *Всеволодский-Гернгросс В.Н.* Русская устная народная драма. М., 1959. С. 130–135. (ср. *Он же*. Театр в России в эпоху Отечественной войны. СПб., 1912. С. 15). Предполагается, что в основе “Мавруха” лежит сцена похорон в пантомиме “Баталья генерала Мальборуга”, исполнявшейся какой-то заезжей группой в июне 1812 г.

⁶ См.: *Северные народные драмы / Сборник И.Е. Ончукова*. СПб., 1911. С. 134–137.

⁷ Далее происходит грубо-комическая перебранка мужа с женой, а потом, видимо,

Живучесть и актуальность текста о Сидоре Карповиче проявляется в данном случае в том, что с помощью лежащей в его основе схемы моделируется эпизод из истории герцога Мальборо, а последний персонаж, по сути дела, непосредственно отождествляется с действующим лицом русской "прибаутки", откуда следует рождение нового фантомного персонажа Сидора Карповича Мавруха-Мальбука-Мальборо, введенного в кощунственно развертывающуюся сцену похорон⁸, и предположение о тождестве Пахомовны и жены герцога Мальборо-Мальбука Елены в русских версиях.

Следы текста о Сидоре Карповиче не исчерпываются приведенными примерами. Во всяком случае следует помнить о целом ряде еще более вырожденных вариантов исходного обряда (детские игры, речения, утратившие связь с исходным локусом, и т.п.). Например, еще в середине 30-х годов нашего века в Москве и Подмосковье была известна детская игра "хоронить покойника", причем покойник, чаще всего безымянный⁹, иногда определенно именовался *Сидором*. К сожалению, описания этой игры остаются неизвестными, и поэтому в дальнейшем придется исходить в основном из приведенных выше более полных текстов.

Уже при первом взгляде на приведенные примеры, в которых участвует Сидор Карпович, не остается сомнений, что они принадлежат к особому и в русской народной традиции достаточно разветвленному классу текстов о "похоронах". Эти тексты характеризуются целым рядом признаков, которые, как правило, выступают не порознь, а во всей своей совокупности или во всяком случае в подавляющем своем большинстве. Обычно такие "похоронные" тексты описывают некое действие; главный

и драка. Заключительные слова Попа возвращают к теме ожидания смерти как результата разгула небесных стихий: *Туча, молнии над нами, | С дождями, | Матку подломило, | [...] | Плачут, рыдают, | Смерти ожидают: | "Ходили вместе, | Погибнем вдруг"*.

⁸ Кощунственность "Мавруха", несомненно, вызвала ответные ограничительные санкции, которые, видимо, и привели к исчезновению этого действия, хотя оно и пользовалось успехом. Ср.: "Мавруха" не играли больше десяти лет, ровно с тех пор, как местный священник возмутился его несколько кощунственным содержанием и запретил его играть. Может быть, запрещение и не подействовало бы, если бы священник не употребил угрозы. Он сказал, что, если умрут лица, участвовавшие в "Маврухе", он их отпевать в церкви не будет, так как они уже отпеты по-своему в "Маврухе". Эта угроза испугала главного исполнителя "Мавруха", Терентия Петровича Резина, 45-летнего крестьянина. А то "Маврух" привился было, бойко разыгрывался и очень всем нравился, гораздо больше "Царя Максемеяна" и "Барина", потому что выходил смешнее, а смешливость, кажется, главное условие успеха деревенской комедии" (Северные народные драмы. XII—XIII).

⁹ В ряде случаев безымянность объекта похорон вынуждает публикаторов соответствующих текстов к некоторым натяжкам. Так, к циклу похорон Костромы относят выделяющийся в корпусе текстов и формально, и содержательно опус *Помер наш батюшка, помер! | Помер родимый наш, помер! | Клади его во гробочек, зарывали его во песочек. | "Встань, батюшка, встань! | Встань, родимый, вздынься!"*... и т.д. — вплоть до финального: *Ожил наш батюшка, ожил! | Вздынул, родимый наш встал!* (см.: *Поэзия крестьянских праздников / Подг. текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970. С. 451—452, № 630*). Разумеется, этот текст относится, строго говоря, к циклу похорон Сидора Карповича, хотя само имя этого персонажа не упоминается, что объясняется в значительной мере изъятием из текста диалогической структуры, провозвещающей, как правило, обращение по имени. Характерно, что к "безымянному" батюшке в тексте № 630 приходят четыре старушки (так сказать, учетверенная Пахомовна) с просьбой, чтобы он встал, "вздынулся". Правда, батюшка откликнулся не на их просьбу, а на просьбу четырех девчонок, принесших ему четыре печенки (старушки приходили с четырьмя ватрушками).

персонаж, объект похорон, является знаково отмеченной фигурой, с которой к тому же соотносятся определенные "предметные" атрибуты и символы (части тела, одежда, некоторые "внешние" предметы и т.п.); само действие и/или исполнение описывающих его текстов приурочено к отмеченной точке ритуально-календарного цикла (например, святки, масленица, семик и др.); основная и по сути дела единственная тема — похороны, но она предполагает актуализацию лежащей за ритуалом, глубже его более фундаментальной идеи смерти и жизни (воскресения), хотя последняя тема в ряде случаев остается не воплощенной, хотя и подразумеваемой; напряжению между полюсами названной основной идеи соответствует контраст двух крайних душевно-эмоциональных состояний — *с т р а х* и *в е с е л ь*, радость, проявляющиеся в *с м е х* е, который носит стихийно-абсолютный характер; с этим, в частности, связан и общий шуточный, шутейски-пародийный характер действия и описывающего его текста, элемент травести, стремление выйти за пределы нормы, "среднего", вообще допустимого, разрешенного (ср. непристойности, кощунственные слова и действия и т.п.); важной глубинной особенностью действия и текстов, с ним связанных, следует считать *э р о т и з м*, иногда, впрочем, утрачиваемый; и в случае сильно вырожденных текстов даже не всегда осознаваемый; наконец, есть веские основания говорить как о первоначальном состоянии *о м е т р и ч е с к о й* форме подобных текстов.

Тема смерти и воскресения (новой жизни), нередко решаемая в формах подчеркнутого эротизма, неслучайно становится основной в святочных играх ряженых, которые имитируют "веселые" похороны (ср. умрун, умран) или "веселые" (шутейские) свадьбы¹⁰. В некоем более общем смысле и на более глубоком уровне похороны и свадьба не отделены друг от друга, более того, они свидетельствуют их исконное единство, в частности, через общий для этих действий мотив соития (ср. роль фаллических атрибутов и т.п.). С.В. Максимов описал типовой образец игры в покойника¹¹. Ср.: "Состоит она в том, что ребята уговаривают самого простоватого парня или мужика быть покойником, потом наряжают его во все белое, натирают овсяной мукой лицо, вставляют в рот длинные зубы из брюквы, чтобы страшнее казался, и кладут на скамейку или в гроб, предварительно привязав накрепко веревками, чтобы в случае чего не упал или не убежал. Покойника вносят в избу на посиделки четыре человека, сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного горшка или рукомоЙника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет. Рядом с попом выступает дьячок в кафтане, с косицей назади, потом плакальщица в темном сарафане и платочке и, наконец, толпа провожающих покойника родственников, между которыми обязательно имеется мужчина в женском платье, с корзиной шапел или опекишей для поминовения усопшего. Гроб с покойником ставят среди избы и начинается кощунственное отпевание, состоящее из самой отборной, что называется "острожной" брани, которая прерывается только

¹⁰ О приуроченности этих игровых действий к святкам см.: *Чичеров В.И.* Зимний период... Гл. VI—VII; *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1962. С. 65—135 и др.

¹¹ См.: *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 300—301. Здесь же говорится о широком распространении таких игр на Севере России на святках.

всхлипыванием плакальщицы да каждением "попа". По окончании отпевания девок заставляют прощаться с покойником и насильно принуждают их целовать его открытый рот, набитый брюквенными зубами. Нечего и говорить, что один вид покойника производит на девушек удручающее впечатление: многие из них плачут, а наиболее молоденькие, случается, даже заболевают после этой игры [в сноске к этому месту сказано: «Характерно, что и в этой игре парни намеренно вводят скабрёзный элемент, приводя в беспорядок туалет покойника: "Хоша ему и самому стыдно, — говорят они, — да ведь он привязан — ничего не поделает"»)]. Кончается игра тем, что часть парней уносит покойника хоронить, а другая часть остается в избе и устраивает поминки, состоящие в том, что мужчина, наряженный девкой, оделяет девиц из своей корзины шаньгами — кусками мерзлого конского помета".

Известны и другие варианты святочных "покойничьих" игр, состоящие, как правило, из четырех действий — отпевания покойника, оплакивания его (причитание), прощания с ним и его оживания. Интересно, что иногда похороны устраиваются одними девушками. Не менее любопытно, что имя покойника может быть неизвестно; в других случаях он — Иван, так сказать, "всечеловек", всякий и каждый; но особенно характерно, что иногда покойника именуют Макаром, Макарушкой¹², а игру называют "Макарушка носить". В деревне Якимовской Онежского района записаны два варианта шуточного причитания в этой игре: "Макарушка" — ряженный на святках, покойник. Принесут в дом, положат, будто бы помер. Нарочно лохань прольют, причитать начнут: *Ой, Макарушка помер, | Да добречка с собой не носи*. И с кадилами ходили, попа изображали, и было тут чудес": и еще — "На святки Макарушка носят, покойника. Носят его по домам и поют и причитывают над ним. Принесут его в дом ... На полу углей натычут. Заходят и причитают: *Ой, Макарушка помер, | Да добречка с собой не носи!* Тут кто што говорит. Грай такой поднимут. Тут и с кадилами ходили, и с ладаном. Вот уголья натолкут, натолкут от того. Было тут чуди, изъясляли всяко"¹³. В свете уже известного о мифо-ритуальных функциях этого имени и учитывая параллельные "Макарушке" тексты, включающие в себя и мотив оживания¹⁴, само использование имени *Макар* в подобных случаях диагностически очень значимо (ср., между прочим, эротические

ассоциации этого имени). Ассоциации того же характера в меньшей степени представлены в играх ряженных, пародийно воспроизводящих свадьбу и также приуроченных к святкам. Почти полное отсутствие записей словесной части таких игр, видимо, объясняется крайне непристойным их характером¹⁵. Подобное сочетание двух, казалось бы, противоположных идей-тем (смерть—похороны, жизнь—свадьба) в связи со святками свидетельствует, конечно, о наличии здесь единого комплекса, отраженного и в тематике святочных гаданий, которыми занимаются девицы: обычные "ответы" таких гаданий — или же н и х, или п о к о й н и к. Нередко эти два ответа-функции сочетаются в едином персонаже — покойник-жених, мертвый жених (ср. бюргеровскую "Lenore" и связанные с нею баллады Жуковского "Людмила", "Ленора" и др., действие которых неслучайно приурочивается к святкам)¹⁶, а в более широкой и уже отнюдь не святочной перспективе они представлены в практике соития на могиле.

Те же идеи иногда, правда, более завуалированно выступают и в других ритуально-игровых "похоронах" (в частности, путем потопления или сжигания) — Ярилы и Ярилихи, Семика и Семичихи, Костромы и Кострубоньки (ср. также смерть и оживание Петрушки). Характерно формирование "пар" (мужской и женский персонажи), которым предстоит умереть и быть похороненными. Нечего и говорить о наличии в этих двух действиях элементов трагедии, пародии, безудержного веселья, откровенного эротизма. Но не менее важен и мотив "оживания", особенно четко зафиксированный в связи с Костромой¹⁷. Впрочем, количество параллелей неизмеримо больше, и нет смысла в данной связи умножать их.

Зато стоит подчеркнуть, что указанные игры, связанные с похоронами, как и сопровождающие эти игры тексты, соответствуют некоей ранне-исторической практике, так или иначе отраженной в старых описаниях похоронных обрядов у восточных славян или в остаточно сохранившихся

¹⁵ Ср.: "Эта неприличная игра, сопровождаемая самыми откровенными циническими разговорами и шутками, происходит в присутствии детей-подростков, которые нередко сами [...] проделывают [...] то же самое" (*Копаневич И.К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 16; См. также: *Савушкина Н.И.* Русский народный театр... С. 39–40 и др.).

¹⁶ Характерно, что основной эпизод "Фрола Скобеева" отнесен к святкам. Ср.: "И во время увеселительных вечеров, которые бывають в веселость девичеству, называемые с в я т к и...", мамка обучает роковой игре Аннушку: "Изволь, матушка Аннушка! ты будь невестой — а на Фрола Скобеева [переодетого девицей] указала — а сия девица женихом! и поведе их во особные светлицы для почиву, как водится, в с в а д ь б е"; и далее "мужественный человек", "Фролок, не смотря ни на какой себе страх, был очень отважен и принуждением растлил ее девичество". В переломке этой повести Иваном Новиковым ("Новгородских девушек святочный вечер, сыграной на Руси) усилен еще более: главный герой выступает как святочный ряженный, игрец, шуликун. См.: *Душечкина Е.В.* Стилистика русской бытовой повести XVII века: (Повесть о Фроле Скобееве). Таллин, 1986. С. 67–69; а также: *История русской литературы*. Л., 1980. Т. 1. С. 383. (А.М. Панченко).

¹⁷ Ср., напр.: *Покровский Е.А.* Детские игры, преимущественно русские... М., 1887. С. 197–198; *Шингарев*. Детская игра "Кострома" // *Этн. Обзр.* 1888, кн. 44. С. 154–155; *Резанов В.* Три песни-игры, записанные в Обоянском у. Курской губ // *Этн. Обзр.* 1904. Кн. 60. С. 115–121; *Кулаковский Л.В.* Кострома // *СЭтн*, 1946, № 1; *Он же.* Искусство села Дорожева: У истоков народного театра и музыки. М., 1965 и др.

¹² О мифопоэтической символике этого имени (кстати, иногда чередующегося с именем Сидор) см.: *Топоров В.Н.* Др.-греч. *μάκαρ, μακάριος* и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // *Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы*. М., 1979. С. 39–46; *Он же.* Из индоевропейской этимологии II. 2 // *Этимология* 1980. М., 1982. С. 142–149 и др. — Характерна связь Макара с Сидором; ср.: *Помяни, Господи, Сидора да Макара, | Третьего Захара, | Трех Матрен...* (Афанасьев № 17) или: "Читатель, думаю, давно догадался, что опустошение Сысоева огорода было дело пана дьяка Сидора [...] дядя Макар запаса острым тесаком, а Сидор косою [...] в один голос воскликнули: — Пан Макар паном Сидором! [...] Паны Макар и Сидор [...] воспользовались темнотою [...] и обратились в бегство" (Нарежный. Гаркуша) и т.п.

¹³ См.: *Савушкина Н.И.* Русский народный театр. М., 1976. С. 42, 141 (материалы экспедиции Московского университета).

¹⁴ Иногда и в пародийной форме, ср.: *Покойник, покойник, | Умер во вторник, | стали кадить, | Он из-под савана глядит* и т.п.

пережитках старой похоронной практики. Достаточно назвать два-три известных примера. Еще Масуди сообщал о том, что заклание молодой девицы в случае смерти неженатого молодого человека понималось как посмертный брак, обручение смертью, что естественно может быть соотнесено с упоминавшимися мотивами "мертвого жениха" или "похорон-свадьбы". Восстанавливаемые для определенной эпохи в жизни славян виды похоронного обряда — предание огню, воде, земле — подтверждаются тремя видами наказания преступников ("тройкой смертью") — сожжением, утоплением, зарытием в землю (или повешением)¹⁸, и в значительной степени отвечают типам смерти в указанных действиях-играх. Характер ранне-славянской тризны выявляет некоторые мотивы (битье—драка—поединок, ср. польск. *tryznić* 'бить кого-нибудь' и под.; веселье—смех, эротизм и т.п.), которые выступают как ведущие в рассмотренных выше "похоронных" играх¹⁹.

Подобные исторические основания (на уровне реалий похоронной практики) целого ряда существенных мотивов, реализуемых в действиях-играх "веселых" похорон и соответственно в текстах всего этого класса, утверждают в мнении, что и один из "непонятных" образцов этого класса текстов — описание похорон Сидора Карповича — позволит реконструировать некую мифо-ритуальную реальность, так или иначе связанную с похоронной практикой архаичной эпохи и, главное, определить мифологическую мотивировку этого текста и описываемых в нем событий.

Уже при первых подступах к анализу текстов о Сидоре Карповиче бросаются в глаза некоторые важные "внешние" их особенности.

1. **Х а р а к т е р н а я** **с т и л и с т и к а**, определяемая наличием элемента буффонады (торжественно-возвышенное и печальное событие [смерть] и соответствующий персонаж "высокого" ранга [*Государь, бабюшка*] даются в комическом ключе — пародически, бурлескно-сниженно, с установкой на шутку, веселье; ср. абсурдный характер вопросов, ответы на которые ясны с самого начала [издевка над логикой здравого смысла в этом мире], или набор "низких" предметов — сковорода, лапотки, водочка, сивуха, блины и т.п. [ср. несоответствие между высоким чином отпевания и пародийным характером его атрибутов]).

2. **С т и х о в а я** **ф о р м а** текста, очевидная и сама по себе и тем более в реконструкции (в основе лежат парные комплексы, упорядоченные ритмически; п е р в а я их часть членится обычно на две последовательности в 10 и 9 слогов [соответственно — три и два сильных ударения,

¹⁸ Еще Я. Гримм заметил инверсию оценок вида смерти в христианскую эпоху по сравнению с языческой: то, что было почетно раньше, стало позорным позже: отсюда — характерность смены видов похоронного обряда при переходе от язычества к христианству. См.: *Grimm J. Über das Verbrennen der Leichen // Kleinere Schriften Berlin. II. 1865. S. 220–221. О "тройной смерти" см. теперь: Ward D.J. The threefold death: an Indo-European trifunctional sacrifice // Myth and Law among Indo-Europeans. Berkeley; Los Angeles, 1970. P. 123–142. О соотношении тройной смерти с тройной жертвой как отражении трехфункциональной социальной системы индоевропейцев писал не раз Ж. Дюмезиль.*

¹⁹ Не говоря о многочисленных исследованиях раннеславянских похоронных обрядов за последние десятилетия, ср. из старых классических работ: *Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868 и Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 205–221. (Manuel de l'antiquité slave. I–II. Paris, 1923, 1926).*

с анапестической установкой в первой половине и доминантой в виде ударения на третьем слоге от конца во второй половине]; в т о р а я часть состоит из двух частей в 6 и 7 слогов [исключения легко объясняются: так, вместо *В среду, бабушка...* следует исходить из *В сѣреду, бабушка...* и т.п., соответственно — два и два ударения, с контрастной по отношению к первой части дактилической схемой, см. Афанасьев № 533]; менее четко аналогичные ритмические тенденции обнаруживаются во втором тексте, из "Петербургских трущоб"; подробнее о стиховой структуре текстов этого рода и об ее истоках см. в другом месте)²⁰.

3. **В о п р о с о - о т в е т н ы й** характер текста, представляющего собою диалог; при этом вопросы обращены к "покойнику" Сидору Карповичу, а ответы направлены тем, кто его хоронит, — Пахомовне или бабюшкам, которые, следовательно, выступают как участники и организаторы самого похоронного обряда.

Учитывая другие работы о природе, функциях и употреблении вопросо-ответных структур, представленный в рассматриваемых здесь текстах "последний" диалог с покойником может пониматься как еще один аргумент в пользу р и т у а л ь н о г о происхождения текста о Сидоре Карповиче (существует немало аналогий таким диалогам именно в похоронных обрядах — при расставании с покойником его близких на земле или при вхождении-впускаянии его в царство мертвых). Характерно, что в "Петербургских трущобах" обряд похорон, описываемый (и разыгрываемый) с достаточной подробностью, сам по себе оказывается лишь пространством-материалом, на котором разворачивается другой обряд — посвя-

²⁰ С эвристической точки зрения предпочтительно, как это и сделано здесь, начинать с анализа вырожденных (но наиболее показательных) форм текста о Сидоре Карповиче. Но при этом следует помнить и об исключительном случае сохранения этого текста в канонической метрической форме (см. Шейн. I. Вып. 1, 1898, 298, № 1010 /записано в Елифанск. у. Тульск. губ./, где этот текст помещен в разделе юмористических, сатирических, скоморошных песен и пародий); сам этот текст близок "прибаутке" (Афанасьев № 533), но он содержит ряд отличий и сохраняет свою более раннюю жанровую принадлежность. Ср.:

Сидор Карпович

"Государь ты наш, Сидор Карпович! Сколько тебе летушек?"	"Государь ты наш, Сидор Карпович! Где ж оне хлебушка возьмут?"
— Семьдесят, бабушка, семьдесят, Семьдесят, Пахомовна, семьдесят.	— По миру, бабушка, по миру, По миру, Пахомовна, по миру.
"Государь ты наш, Сидор Карпович! Сколько у тебя детушек?"	"Государь ты наш, Сидор Карпович! По миру ходить собаки съедят".
— Семеро, бабушка, семеро, Семеро, Пахомовна, семеро!	— С палочкой, бабушка, с палочкой, С палочкой, Пахомовна, с палочкой.
"Государь ты наш, Сидор Карпович! Что оне есть-то будут?"	"Государь ты наш, Сидор Карпович! Зимой по миру — ноги озябнут".
— Хлебушка, бабушка, хлебушка, Хлебушка, Пахомовна, хлебушка.	— В лапотках, бабушка, в лапотках, В лапотках, Пахомовна, в лапотках.

(ср. сходные вариации на те же темы голода и холода в "Песне убогого странника" Некрасова: *Холодно, странничек, холодно, | Холодно, родименький, холодно!* и т.п.).

щения, присяги на верность поремному братству, т.е. инициации, открывающей через подобие смерти путь к новой жизни. Эта актуализация ритуала через его повторное воспроизведение, через его перекодировку и переосмысление, через экспликацию его структуры очень характерна для способа существования ритуала во времени, и в конечном счете именно это позволяет сохранять архаичные смыслы, заложенные в исходных схемах.

Один из таких смыслов состоит в том, что схема, лежащая в основе текста о Сидоре Карповиче описывает "технологический" аспект обряда похорон – состав операций (и ритуальных предметов) и их последовательность. Такие тексты дают возможность узнать, проверить, вспомнить, как совершаются похороны, и, следовательно принадлежат к классу так называемых операционных текстов. В свою очередь было бы ошибкой усматривать в этих текстах исключительно (или даже преимущественно) трагический аспект. Не менее важен символический характер подобных текстов, выступающих как тексты-мифы по преимуществу, мотивирующие, в частности, и правила совершения похоронного обряда, как в случае текста о Сидоре Карповиче. Мифологичность такого текста объясняется не только особенностью его функционирования, но и его предисторией. В основе "прототекста" о Сидоре Карповиче, несомненно, лежит миф о первой смерти и первых похоронах; влияние этого "сверхотмеченного" события столь велико, что каждая реальная смерть и похороны ориентированы на мифологический прецедент, на первый случай, на то, что было вначале, повторяя его через соотнесение себя с ним и тем самым приобщаясь к сфере мифологически-сакрального.

В этой связи возникает вопрос о том мифе, который предполагается текстом о Сидоре Карповиче. Одним из лучших проводников в кажущейся неразберихе мифологических перипетий является имя главного персонажа текста – *Сидор Карпович*. Легко заметить, что в самых разных русских текстах (и особенно в тех, которые ориентируются на некую фольклорно-мифопоэтическую модель) элементы *Сидор* и *Карп* постоянно сочетаются друг с другом (правда, с различной степенью слиянности). Лишь несколько примеров на выбор, демонстрирующих скорее типологическое разнообразие ситуаций, чем многообразие этих примеров и их частные особенности:

"Блаженная же Федора [боярыня Ф.П. Морозова. – В.Т.] ответа: – По милости божии и молитвами родителей наших, по силе нашей, убогий наш дом отверсты бе время, бысть и Сидоры, и Карпы, и Меланьи, и Александры; ныне же несть от них никого же" (Повесть о боярыне Морозовой, 134, ср. 168²¹); "На вопрос графа С.А. Салтыкова, принимал ли он сам участие в убийстве, Ванька Каин отвечал хитрым сплетением поговорок: [...] – Сидор да Карп в Коломне живет, а грех да беда на кого не живет! вода чего не поймет, а огонь и попа сожжет" (из материалов автобиографии Ваньки-Каина²²); "Она [княжна. – В.Т.]

²¹ Цит. по кн.: Повесть о боярыне Морозовой / Подготовка текстов и исследование А.И. Мазунина. Л., 1979.

²² См.: Сиповский В.В. Очерки из истории русского романа. I, 2. СПб., 1910. С. 834.

объяснялась не иначе, как на французском языке с нянькой Сидоровой и буфетчиком Карпом. Сидорова плакала, что ребенка ее сглазили; буфетчик Карп отвечал на все: слушаю-с!" (В. Соллогуб. Тарантас); "Ба! Да я узнаю эти черты... Да это ты, Карп, Сидор, Семен, ярославский, рязанский, мужичок, соотчик мой, русская косточка" (Тургенев. Сфинкс); "Кто, говорю, купил, кто? – Кому ни продано... Сидору ли, Карпу ли ... не все ли равно" (Мельников-Печерский. На горах); "Странное дело, выведет какой-нибудь ничтожный альманах: "Бездны" или "Проклятия". И мы о нем пишем: повесть Сидорова ни к черту не годится, а рассказ Карпова лучше. Откроется выставка. Сейчас же в отчет: "Сбор недоимок" Петрова плох, а "Фантазия в желтом" Иванова – еще того хуже..." (Д.В. Философов); "[...] неужели для ветром зыблемой нивы нужен штамп, что эта нива произошла от зерна, лежавшего в амбаре Сидора Карповича (Андрей Белый. Почему я стал символистом) и т.п.²³

Во всех этих и подобных им случаях (исключение составляет лишь высказывание Ваньки-Каина, которое обнаруживает отчетливо архетипический характер и связь с мифом и ритуалом, ср.: вода, огонь, поп в связи с топикой приводившихся выше "похоронных" ритуалов) *Сидор Карпович* как наиболее полная ("исходная") форма, а также *Сидор, Карп*, позже *Сидоров, Карпов* (ср. и "женские" ипостаси *Сидорова, Сидориха, Карповна*) употребляются в значении имярек, как обозначение некоего человека, человека вообще, человека-типа, квантора всеобщности (ср. *Иванов, Петров, Сидоров*). Такой функции этого имени в синхроническом состоянии в исторически далеком прошлом, как можно предположить, должна соответствовать отнесенность этого имени (в генетической цепи сменяющих друг друга вариантов) к конкретному воплощению – повторению мифо-ритуального персонажа, своего рода "перво-человека" (> "человек вообще"), во всяком случае – первого умершего, "первопокойника". Этому предположению не противоречит (а скорее, подтверждает его) отчетливо экспрессивная отмеченность имени (обычно с комически-"снижающим", "развенчивающим", пародийным заданием), что и объясняет его употребление в соответствующих жанрах (пародия, анекдот, фельетон, шутка, obscene выражение и т.п. Обилие примеров употребления имен *Сидор* и *Карп* порознь или в разных типах "нежестких" монтажей (особенно это относится к имени *Сидор*) таково, что можно ограничиться здесь лишь списком, имеющим лишь напоминательное значение²⁴.

²³ Немало подобных примеров можно найти и в современной литературе, в частности в более специализированных случаях. Ср., напр.: Позвонил человек, назвался не то Платоном Карповичем, не то Онуфрием Сидоровичем...; Пускай мужики вкальвают, Сидоры Поликарповичи, им так положено...; Да ведь эти Сидоры Поликарповичи тебя и продадут и купят...; А такой мужик, такой Сидор Поликарпович ни хрена знать не хочет; Дует на Сидорова Поликарповиче... Вот теперь к тебе липнет и т.п. (Домбровский. Факультет ненужных вещей, – в частности, в притче) – в связи с противопоставлением воров и мужиков, привязанных, по словам писателя, к своему скарбу (ср. *Сидор & Карп* > скарб) и др.

²⁴ Ср.: "Сказка о царе Сидоре и девице Оринице, созревшей ягодке с приданным" (см. Сиповский. Очерки ... I, 2, 233); – И! Пахомовна, у нас что сви-

сти, что нет: а денег всё нет как нет. – Да отпусти ты его, Сидорыч. Охота тебе его – держать. Дай ему лошадей, да провались он к чорту. – Подождет, Пахомовна (Пушкин. Дубровский; как параллель к Сидору Карповичу и Пахомовне); Трудно не скучать, когда Иван и Сидор напечатают нам о своих несчастьях... (Кюхельбекер); Ведь известно, зачем берешь взятку и покрываешь душой... А из чего? чтобы не сказала какая-нибудь подстага Сидорона, что на почтмейстерше лучше было платье... (Гоголь. Мертвые души; при: [...] он переглядел их еще раз и уложил [...] в один из ящиков, где, верно, им суждено быть погребенными до тех пор, покамест отец Карп и отец Поликарп, два связеника его деревни, не погребут его самого [...]; ср. связь имени Карп с погребением и роль попа в действиях с участием Сидора Карповича; в "Мертвых душах" упоминается и "поп-отец Сидор"); Губернский город разделялся на две части: первая половина называлась Тутовская, а вторая Притутовская. В Тутовской части жили все Ивановы Сидорычи, по прозванию – Расплетай-нога, а в Притутовской Сидоры Ивановичи – Загребай-рука (повесть Сургучева, вставленная в пьесы Н.И. Куликова "Натуральная школа"); Иван Семенович Сидоренко, отставной поручик, и его покойная жена Анфиса Карповна (Тургенев. Андрей Колосов); – Вот, сказал ты, Россия тогда достигнет совершенства, когда у последнего мужика будет такое же помещение, и всякий из нас должен этому способствовать... А я и возненавидел этого последнего мужика Филиппа или Сидора, для которого я должен из кожи лезть и который мне даже спасибо не скажет (Тургенев. Отцы и дети); Новый барин родился – старого долой! То был Яков, а теперь Сидор; в уху Якова, в ноги Сидору (Тургенев. Дым); – Ну, скажите, пожалуйста, хоть одно: вы все по приказанию Василия Николаевича действуете? – На что вам знать? – Или, может, кого другого, – Сидора Сидорыча? ... Или вами распоряжается безымянный какой? Машурина уже перешагнула порог. – А может быть, и безымянный! Она захлопнула дверь (Тургенев. Новь; Сидор Сидорыч оказывается чем-то средним между конкретным персонажем Василием Николаевичем и "безымянностью"); – Тебе, Иван Сидорыч, хорошо говорить, – сердито заговорил первый купец... (Толстой. Война и мир; в описании типовой сценки в торговых рядах в Москве, уже оставленной русскими войсками, но еще не захваченной французами); Рабовладелец имеет право на работу Петра, Ивана, Сидора (Толстой. Так что же нам делать?); – Когда крепостные люди не были свободны, я мог заставить Ваньку работать всякую работу... Теперь же люди свободны, но я могу заставить Ваньку, Сидорку и Петрушку работать всякую работу, а если он откажется, то я не дам ему денег за подати, и ему будут сечь ж... до тех пор, пока он не покорится (Там же); Сначала и верила, и не верила, но ей назвали Сидора, Петра, Ивана и [...] она перестала сомневаться (Лесков. Житие одной бабы); – Я Степан, говорил один. – Брешет, молодка, он Сидор. Вот я так настоящий Степан (Там же); – Наш парикмахерский, они красавец? – зызывал Иван Сидоров-орала, а Марья Кондратьевна шипцы на углях держала; [...] На резине полсапожки – с бараньей ножки, [...] сидят в папильотках, да Сидору Ивану денег не плотит за старанье – болвану! (из цирюльнических острословий, см.: Иванов Е.П. Меткое московское слово. М., 1982. 192) и т.п. – В несколько меньшей степени то же относится к имени Карп. Помимо уже приведенных примеров ср. еще несколько: И отдадут ее какому-нибудь Карпу Кириллычу (Ап. Григорьев. Офелия); Выигранное сражение не принесло обычных результатов, потому что мужики Карп и Влас [...] не везли сена в Москву... (Толстой. Война и мир); Рас топчинские афишки с изображением [...] целовальника и московского мещанина Карпушки и Цигирина, который, быв в ратниках и выпиве лишний крючок на тычке, услышал, будто Бонапарт хочет идти на Москву, рассердился, разругал скверными словами всех французов... (Там же, как цитата из афишек 1812 года); – Будете ли вы называться какой-нибудь Марьей Карповой и жить в качестве няньки при детях – все это еще, слава Богу, возможно (Крестовский. Петербургские трущобы); – [...] вам хочется спросить меня о Клеопатре Петровне и о том, что у меня с ней происходило, а вы меня спрашиваете, как о какой-нибудь Матрене Карповне (Писемский. Люди сороковых годов); – Наше вам почтение, Матрена Карповна,

Более важны в связи с темой этой заметки те случаи, когда рассматриваемые имена обнаруживают свою мифопоэтическую природу и дают возможность реконструировать соответствующий мифологический мотив или элемент архаичного ритуала. Нескольких примеров разного типа: – *Что у Сидора Потаповича | Солучилося несчастье. | Жена мужа погубила, | Острым ножичком зарезала...* (Шейн I, 1, № 891; в балладной песне об убийстве Сидора Потаповича и суде над женой-убийцей); – В третьем году, ко вдове Сидорихе ... летал по ночам огненный змей в трубу... – Никитишна ... заговорила змея: перестал летать ... – Ну, а Сидориха что? ... – Родила: ребенок был такой худой да черный! на третий день умер (Гончаров. Обыкновенная история); – В часовне дер. Сидорок Росл. у. Смол. губ. до 19 в. как священная реликвия хранилось гигантское поленовое топориче. По убеждению местных крестьян, оно было от топора исполина-волота Сидора, с именем которого связывались легендарные героические предания и который почитался родоначальником крестьян дер. Сидорок²⁵; – *Сидор да Борис об одной дрались*²⁶ (фразеологизм, о беспричинной мелкой ссоре; однако слово *одна* исторически могло бы быть понято как отсылка к жене Сидора Карповича типа Пахомовны); – *Сидорова коза, драсть, как Сидорову козу, семь детей Сидоровой козы* и т.п. (речения, отсылающие к мотиву жертвоприношения козы, совершенного Сидором /ср. *Сидор: драсть*/, и, возможно, намекающие на жену Сидора; ср. *семь детей Сидора Карповича*); – *На Сидора пока не одна беда пришла* (поговорка)²⁷; – *Это Сидорова правда, да Шемякин суд* (поговорка) и т.п.

Наиболее показательные из подобных контекстов, в которые входит в качестве ключевого имя *Сидор* (*Сидор Карпович*), содержат те же мотивы (или существенную их часть по меньшей мере), что и так называемый основной миф о Громовержце и его жене (и детях), о смерти (наказании ею) и об ее преодолении силой плодородия. Поэтому есть основания полагать, что *Сидор Карпович* (*Сидор*) ряда приведенных выше текстов (и тем более в "неглубокой" реконструкции) выступает как имя травестированного и сниженного образа Громовержца, причем некоторые его характеристики оказываются перевернутыми или же принципиально амбивалентными (жертвователь и жертва, бить и быть битым, умерщвлять других и умирать самому, хоронить жену и быть хоронимым ею и т.п.), а другие – в основном сохранными, ср.: жена Сидора Карповича, семе-

Акулина Антиповна, Афросинья Панкратьевна, – все имена, никогда не устаиваемые чести принадлежать какой-нибудь романтической героине... (Жоковев. Кухарка); – *Петушок, петушок, | Золотой гребешок, | Масляна головка! | ... | У Кавова двора | Приукатана гора...* (как фольклорный штамп, ср. Афанасьев № 38); ср. пристрастие к имени Карп в старинном русском водевиле (Карп Сильч Полуца в водевиле И.В. Савинова "Дайти мне старуху"), то же можно сказать о *Сидоре, Сидорыче, Сидоровне*.

²⁵ См.: Рачковской С. Опыт собиранья исторических записок о г. Рославле, 1885. С. 100–101; Русский фольклор, 1963, VIII, 35.

²⁶ См. Словарь фразеологизмов и иных устойчивых сочетаний русских говоров Сибири / Сост. Н.Т. Бухарева, А.И. Федоров. Новосибирск, 1972. С. 168.

²⁷ См.: Михельсон М.И. Ходячие и меткие слова. СПб., 1896. С. 508 (Ш 14); Он же. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. СПб., 1912. Т. 1. С. 405 (К149).

ро детей, табуированный образ четверга (между средой и пятницей), дня Громовержца, когда ему, очевидно, приносят жертву, и т.п., (характерна тема сковороды: – Государь ты наш Сидор Карпович, во что после тебя позвонить будет? – В с к о в о р о д у, бабушка, в с к о в о р о д у, Пахомовна! /№ 533/ – при том, что битье в сковороду или в колокол как имитация грома составляет важный элемент обряда, совершаемого перед началом грозы). Показательны женские имена, претендующие на их принадлежность трансформированным образам жены Громовержца: *Сидорова*; *Пахомовна*, *Потаповна*, *Прасковья* (три последних имени, возможно, акрофонически соотнесены с именем Перуна); *Маланья*, *Матрена* (*Карповна* /!/) , *Марья* (ср. праслав. **Mara*, **Marena*, **Morena* и т.п., с надежными балтийскими параллелями, как имя жены Перуна в реконструкции, ср. еще **Мокозь*)²⁸ и др.

Некоторые из этих имен нуждаются в дополнительном комментарии. К их числу принадлежит и *Пахомовна*, обозначение жены Сидора Карповича в текстах о нем. Если сам Сидор Карпович выступает в народной драматической сценке "Маврух", имитирующей похороны (см. выше), то в связи с *Пахомовной*, очевидно, дочерью некоего Пахома, приходит на память сходная народная комическая сценка под названием "Пахомушка" (: *Пахом* → *Пахомовна*), представляющая собой довольно грубую и откровенную пародию на свадьбу²⁹. Таким образом, обе эти сценки в совокушности "разыгрывают" обозначенный выше единый комплекс "похороны-свадьба" ("смерть-жизнь"). Нужно заметить, что русские народные драмы, несмотря на их откровенно вырожденную формы, нередко заимствованный характер ("Царь Максимиан") и чрезвычайную отзывчивость на злобу дня (обилие инноваций и легкость их введения в текст, импровизационность и т.п.), сохраняют вместе с тем и многие звенья архаичных схем³⁰. Такой архаизм можно, в частности, видеть в "Маврухе", где в связи с партией Сидора Карповича и Пахомовны выступает буффонный Поп, описания и действия которого, во-первых, очень точно воспроизводят образ безымянного попа в святочных шутейских свадьбах и "веселых" похоронах (см. выше) и, во-вторых, несомненно, связывают его с попом Пахомом русских сказок, анекдотов и пародий, чье имя сделалось, как известно, нарицательным (в частности, оно связано с неприличными ассоциациями)³¹. Поэтому можно думать, что безымян-

²⁸ См.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 175–197.

²⁹ См.: *Писарев С., Сулович С.* Досюльная игра – комедия "Пахомушкой" // Крестьянское искусство. Искусство Севера. Л., 1927. Т. 1.

³⁰ Показательна в этом смысле линия царя Максимилиана – Адольфа, его сына, особенно в связи с аналогичным фрагментом основного мифа.

³¹ О попе Пахоме можно судить по сказкам типа: Афанасьев № 516 или Афанасьев. Заветные сказки, № 9. Выбор Пахома на неподходящее для него место случайно (основания для этого – чисто внешние, языковые): Давно было. Не стало на селе попа [...] и пошли к дяде Пахому. – Па х о м, – говорят ему, – а Па х о м! Будь ты у нас на селе по п о м. Пахом и стал попом... (№ 516) или: Помер в селе поп, оставался один дячок [...] Идет дорогою, повстречался с ним мужик. – Здравствуй, мужичок! – Здорово, дячок! – Как тебя звать? – Па х о м. – Ну, ты будешь у нас по п о м [...] (№ 9). Но поп Пахом не знает службы, все делает невпопад или даже наоборот, и свою профессиональную несостоятельность он обнаружит

ный непристойный Поп из "Мавруха" в некоей потенциальной реконструкции сложного типа звался *Пахомом* и что, следовательно, *Пахомовна*, упоминаемая в той же сценке жена Сидора Карповича, не кто иной как дочь попа Пахома³².

Образ Сидора Карповича, возможно, прояснится еще больше, если указать на то, что типологически он, видимо, точнее всего мог бы быть сопоставлен с известным обрядовым персонажем – Дедом с козой (о нем см. более ранние работы), который в финале ритуала, собственно, и дерет козу (как это делает Сидор, ср. *драть /лупить/, как Сидорову козу, Сидорова коза* и т.п.), тем самым десакрализуя исходный высокий смысл жертвоприношения, обряда (подобное происходит и в действие похорон Сидора Карповича). В другой связи отмечалось, что вырожденный и карнавализованный обряд битья (дранья) козы выступает как элементарная форма театрализованного действия и один из наиболее вероятных вариантов "предтеатра" у славян³³. Аналогии зарождению "театра" именно в этом локусе достаточно убедительны (ср., с одной стороны, роль громовержца Индры в становлении древнеиндийской драмы, вскрытую недавно Кейпером, и, с другой, роль Диониса, сына Громовержца, в возникновении древнегреческой трагедии – "к о з л и н о й песни"). Образы жертвователя – убийцы и жертвы-убиваемого (смерть X новая жизнь) стоят у истоков, по крайней мере, двух ранних вариантов индоевропейского "предтеатра"³⁴.

Впрочем, при рассмотрении образа Сидора Карповича уместно обратить внимание и на некоторые другие мотивы, связываемые в фольклорных текстах с персонажем по имени *Сидор* и отсылающие к тематике основного мифа или – более специально – к мотиву греха (инцест) и наказания смертью. Учитывая некоторую сомнительность отношений Сидора Карпови-

вает примерно так же, как Иван-дурак, смеющийся на похоронах и плачущий на свадьбе. Именно эти два основных обряда – похороны и свадьба – ни в коем случае не должны быть смешиваемы по крайней мере с точки зрения "здорового" смысла. Но при более глубоком взгляде в них обнаруживаются общие истоки и единый смысл, открывающийся Ивану-дураку, превосходящему своей мудростью людей "здорового смысла", и представленный в разного рода инверсиях и травестиях типа "Мавруха" или сказок о попе Пахоме. – Обращает на себя внимание нахождение сказки о Пахоме среди других сказок о по х о р о н а х.

³² О другом имени жены Громовержца *Маланья* не раз писалось раньше, ср. в белорусской сказке *Цар Гром и Царица Маланья* (: *маланка* 'молния'). Но круг текстов, в которых можно видеть отражение этого образа (хотя бы и сниженного и трансформированного), существенно шире. Ср. слова Ст а р и к а-гробокопателя из "Царя Максимилиана", обращенные к его жене: "... М а л а ш к а, а, Маланка! (*Молчание*). (*Старик кричит снова*) М а л а н я, иди, дура, скорей, дело есть. (*Сюва молчанье*). (*Старик к публике*). Вишь ты, чортова фигура, неколи не выдет, пока по-настоящему не звеличаеш" – при том, что Старик – травестированный Громовержец. Ср. также *попадью Маланью* в действе похорон, описанном в "Петербургских трущобах".

³³ Др.-греч. *δρᾶμα* 'драма', собств. – 'деяние' (: *δράω*) восходит к тому же и.-евр. **der-*: **dor-*: **dr-*, откуда объясняется и рус. *драть* и под.

³⁴ Сюда же можно прибавить и драматизированные по своему характеру русские народные игры "в похороны", приуроченные к святкам, при том что покойником оказывается Бог, видимо, громовержец, (в других текстах он, наоборот, субъект поражения смертью). См.: *Клейн Л.С.* Похороны Бога и святочные игры с умруном. – В кн.: Балто-славянские этнокультурные древности... С. 48–50 (ср. *умрун: Перун*).

ча и Пахомовны (в глубокой реконструкции то же можно сказать и о браке Громовержца, неслучайно прерванном), можно напомнить о сложном образовании типа *dvandva* *Сидор-Марья*, которым обозначается гермафродит, или о слове, представляющем собой результат компрессии этого сочетания, *сидоры 'коблы'* (т.е. *Сидор и Сидора*, как бы брат и сестра). Характерно, что образцы Сидора и Марьи совместно появляются в весенних песнях (*А на дворе рѡса, | А Марьичка боса... | А Сидорка куличик, | Купи черевички...* Пoesия крестьянских праздников, № 452) и формально очень близок к образу брата и сестры *Ивана и Марьи*, которые в целом ряде купальских текстов связаны с темой инцеста и с темой последующего наказания — превращения их в одноименный двойной цветок *иван-да-марья*. В связи с отчеством Сидора — *Карпович* — существенно, что иногда в тех же купальских песнях брат и сестра именуется тоже по отчеству — *Карпович и Карповна* (вар. — *Кракович и Краковна*), т.е. дети Карпа, отца Сидора, и следовательно, *Карпович*, собственно, и есть Сидор Карпович, как-то связанный со своей сестрой Карповной (вариантом Пахомовны?). Одна из песен святочного цикла, посвященная как раз игрищам, устраиваемым во время святок, вводит в суть дела: *Как подходят святки-матки, | Все святые вечера, | [...] | Собираются девчата | На гулянку идти, | [...] | Как из них одна девчонка, | Снарядилась лучше их, | [...] | Подошел к ней паренек | Познакомиться, [...] | Разреши-ка узнать | Имя-отчество, | [...] | — Мое имя-отчество | Анастасья Карповна! | [...] | Разреши-ка, паренек, | Имя-отчество узнать, | [...] | — Мое имя-отчество | Иван Карпович, | [...] | Спасибо, Бог узнал, | Что с сестрой не поиграл, | [...] | Спасибо, Бог стерег, | Что с сестрой спать не лег* (Пoesия крестьянских праздников, № 340; записано в 1964 г. в с. Усмынь Куньинск. р-на Псковск. обл.)³⁵.

Сочетание двух мотивов, связанных с именем *Сидор (Сидор Карпович)* как первый умерший человек, "первопокойник" и, возможно, судя по аналогиям, в реконструкции покровитель мира усопших; инцестуозность [*Сидор Карпович и Пахомовна* могут оказаться не только супружеской парой, но и братом и сестрой]), имеет ближайшую и очень многозначительную параллель в ведийском мифе о Яме и его сестре Ями, склоняющей брата к соитию, при том что Яма — первый из умерших на земле, ставший в силу этого повелителем царства мертвых (известны и другие аналогии), ср. также роль Ямы в связи с похоронными ритуалами (например, в знаменитом похоронном гимне — RV X, 14)³⁶. Эти последние мотивы первой смерти и похоронного обряда как слепок с того, что делалось с первопокойником, еще раз возвращает нас к текстам о Сидоре Карповиче и той их интерпретации, которая была дана, исходя из внутренних данных, и подтверждается внешними параллелями.

³⁵ Ср. также сказку о братце Иванушке и сестрице Аленушке, в которой козлик выступает как превращенный Иванушка и отчетливые намеки на грозный инцест (к козлику ср. *Сидорову козу*).

³⁶ Как первый покойник Яма был первым, кто был объектом обряда похорон (сожжения). Этот прецедент стал примером и образцом для совершения обряда над всеми умершими, и как таковой он нуждался в фиксации и сохранении (похоронный гимн, связанный с Ямой, и стал таким операционным текстом, руководством по похоронному ритуалу). Подобная ситуация отражена, видимо, и в тексте о похоронах Сидора Карповича.

V. ПЛАЧ ПО ОТЦЕ ("COPLAS POR LA MUERTE DE SU PADRE" ХОРХЕ МАНРИКЕ)

Это замечательное произведение Хорхе Манрике (Х.М.) (1440—1478) привлекло к себе внимание многочисленных исследователей¹. Наиболее значительные результаты их работы — определение места "Строф" в соответствующей традиции (источники, влияния, переключки, параллели и т.п.), выявление художественных особенностей текста в целом (простота, эмоциональная сдержанность, серьезность тона, лиричность, элегическое начало, некоторые принципы композиции и т.п.), наметки некоего общего смыслового плана, определяемого восходящим движением основной идеи². Точкой отсчета, как правило, бралась традиция, высшим образцом которой как раз и стали "Строфы". В лучшем случае обозначались места отрыва от традиции, где инновации выступали особенно сгущенно и очевидно. При самых высоких оценках "Строф" оставался в тени тот прорыв в понимании темы жизни и смерти, который является главной чертой этого произведения (введение темы в контекст бытийственно-личностных отношений). К сожалению, недостаточно исследованным оказался и сам текст с точки зрения его структуры. Известная "неброскость" текста не позволила заметить ряд особенностей, важных для понимания целого. Эти упущения лишь отрывочно будут обозначены ниже.

Композицию "Строф" по традиции считают трехчастной (1—13: всесилие смерти; 14—24: комментарий к этому всесилию, мотив т.наз. "ubi sunt"; 25—40: апофеоз Родриго Манрике, отца поэта), и такое понимание соответствует определенной текстовой данности. Между тем при попытках уточнить некоторые смысловые конструкции путем их детализации или, напротив, обобщения (ср. идею "трех жизней") обнаруживаются такие композиционные блоки, которые по отношению к указанному трехчастному членению оказываются асимметричными. Более того, само членение на три части соответствует лишь некоторой внешней, сугубо тематической данности³ и игнорирует более внутренние и интимные особенности текста. Более детальная семичастная композиционная схема (1—3: обращение к душе, общий взгляд на смерть; 4—7: не путь славы, но путь Христа; 8—13: введение к "ubi sunt"; 14—24: "ubi sunt"; 25—33: образ отца; 34—37: приход Смерти; 38—40: итоги, подводимые отцом и поэтом) позволяет выделить некоторые дополнительные ключевые точки текста, понять

¹ Текст цитируется по изданию: *Manrique Jorge. Cancionero. Prólogo, ed. y vocabulario por A. Cortina. Madrid, 1929 (Clásicos Castellanos, t. 94)*. На русский язык "Строфы" были переведены О.Г. Савичем (см. Поэты Испании и Латинской Америки / Избранные переводы О. Савича. М., 1966); известны также переводы О.Б. Румера и И.Г. Эренбурга (частичный). О Х.М. на русском языке из литературы недавнего времени см.: *Смирнов А.А. Средневековая литература Испании. Л., 1969. С. 171—173* (с полезными комментариями и дополнениями З.И. Плавскина); о "Строфах" — см. заметку автора этих строк: "Строфы на смерть отца" Хорхе Манрике: попытка интерпретации" (Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985, 100—105).

² Ср. работу С. Гилмэна о "tres retratos de la muerte", соответственно — о трехчленной иерархии видов жизни — "низкая", эмпирическая, родовая, "земная" жизнь; жизнь в славе, или "честная жизнь" (vida de honor); вечная жизнь. См.: *Gilman S. Tres retratos de la muerte en Jorge Manrique // Nueva Revista de Filología Hispánica, 1959. Vol. XIII, N 3—4. P. 305—324*.

³ Следует обратить внимание на то, что граница между первыми двумя частями и третьей соответствует принципу "золотого сечения".

связь отдельных тем в ходе их линейного развития и установить взаимную ориентацию начала и конца "Строф". Последнее наблюдение можно рассматривать как своего рода ключ к дальнейшему анализу текста. 1-я и 7-я части оказываются сходно построенными, в частности, симметричными. Первая из них делится на особо отмеченное обращение к душе (1) и образ смерти (2–3); последняя часть аналогичным образом членится на строфы 38–39 и отмеченную заключительную строфу (40)⁴. Параллелизм начала и конца, осознаваемый отнюдь не сразу, проявляется в ряде важнейших общих тем. Ср.: п а м я т ь (*Recuerde – memoria*), д у ш а (*alma*), ж и з н ь (*vida*) и др., но появление в финале этих мотивов не просто повтор и отсылка к началу, а завершение соответствующих тем с новым их решением, связанным со своего рода преобразованием смысла и направленности отмеченных понятий. Если "Строфы" начинаются с призыва к сонной душе пробудиться, прийти в себя, в спомнить (*Recuerde el alma dormida...*) нечто, обратившись к созерцанию того, *cómo se passa la vida, | cómo se viene la muerte* (ср. подчеркнутость перехода жизни и неотвратимости прихода смерти), — то в конце все иначе: умирающий сознательно и добровольно передает свою душу тому, от кого он ее получил (*dió el alma a quien le dió*; строго говоря, этот возврат себя своему Творцу совершается самой душой, находящейся в состоянии просветления и бодрствования, после того как она вняла призыву *Recuerde*), но утраченная жизнь (*que haunque la vida perdió*) искупается, уравнивается тем полным утешением, что остается (и отныне всегда пребывает нерушимой) п а м я т ь - в о с п о м и н а н и е о дорогом умершем (*dexónos harto consuelo | su memoria*), образ не преходящей (вечной) жизни. Таким образом, рамка, состоящая из призыва *Recuerde* и, в конечном счете, из ответа на него в виде *memoria* (эти слова занимают соответственно первое и последнее место в тексте), далека от случайности: она обозначает крайние точки истинного пути души (ср. намекну этого пути: *Este mundo es el camino | para el otro...*, 5) и, следовательно, правильного и достойного поведения человека перед лицом смерти. Этот напрашивающийся вывод — то новое, что внес Х.М. в разработку популярной в средневековье (и в Испании особенно) темы смерти и отношения к ней человека. И никакие внешние параллели (ср. например, у Диего де Валенсиа сочетание мотивов смерти и памяти-воспоминания: *Dy me, Muerte ¿por qué fuerte | Es a d todos tu memoria?*)⁵ не могут поставить под сомнение того, что именно у Х.М. впервые в испанской литературе память становится той нравственной силой, которая противостоит беспмятству смерти, темному забвению (этот мотив мимоходом возникает в строфе 15: *vengamos a lo d'ayer, | que tan bien es o l u i d a d o, | como aquello*), превращающему и жизнь в подобие сна (*pues se va la vida apriessa | como su eñõ*, 11; ср. этот мотив у Кальдерона, ставший темой знаменитой пьесы — "La vida es sueño". Этот прорыв на тот уровень, где смертный человек оказывается в контакте с вечной жизнью, объясняет, почему отмеченный выше параллелизм между строфами 1 и 40 вдруг обрывается. *Muerte, plazer, dolor, tiempo* начальной строфы не имеют

продолжения в заключительной строфе. Смерть не та катастрофа, страх перед которой лишает человека человеческого еще до его смерти (в случае дона Родриго подчеркивается сохранение им в ожидании смертного часа всех человеческих чувств, ср.: *todos sentidos humanos | conseruados...*, 40). Она оттеснена на эмпирический уровень и не должна ничего менять в духовной структуре человека. Время (*tiempo*) как разрушительная, энтропическая сила, как родимое место забвения отступает перед памятью, как и другие порождения времени — *plazer, dolor* и т.д. (параллельный ход — дефицит времени у умирающего: *Non tengamos tiempo ya | en esta vida mesqujna...*, 38)⁶.

Подобно тому как в строфе 1 возникают темы, получающие свое завершение позже, в этой же строфе, возможно, туманно вырисовывается "звуковой" образ того, кому посвящены "Coplas" — отцу Х.М. дону Родриго Манрике (характерно, что "Coplas" — плач по отцу и отцовская тема вынесена в заглавие "... por la muerte de su padre"). *Recuerde el alma dormida* в ответственной начальной строке позволяет уже на первом шаге ощутить и как бы нащупать абрис имени *Rodrigo Manrique*. Неслучайность этой связи, может быть, подтверждается тем, что сходная ситуация возникает еще раз в строфе XXV (о ее ключевом положении см. выше), где единственный раз в тексте названо имя отца: *Aquel de buenos abrigo, | amado por virtuoso | de la gente, | el maestro don Rodrigo | Manrique, tanto famoso | e tan valiente...* (ср. далее: *Amigo de sus amigos, | ... ! Qué enemigo d'enemigos! | ¡ Qué maestro...*, 26) и где поэт смиренно ограничивает свои похвалы достоинствам отца (*nj los quiero...*, 25)⁷.

Обращение к теме отца составляет очень важную особенность "Строф". Но в разработке этой темы существенна не только ориентация на родовое, родственное, природное и потому особенно близкое и — в случае утраты — такое болезненно-живое и труднопреодолимое, но и, главное, попытка учесть эти усиливающие трагизм обстоятельства в новом, высоком решении проблемы человека ("ближайшего") и смерти. Выбор поэта ясен — не смягчение или снятие остроты утраты, а доведение ее до максимума и пресуществление в ситуацию более высокого духовного уровня. Все, что говорили поэты о всесии и ужасе смерти верно, но о т н о с и т е л ь н о. На вновь найденном уровне все сказанное о смерти присутствует, но только как след некоего движения души, уже включенного в более высокую конфигурацию духовных ценностей. Смерть не проигрывает в своем трагизме, но она сталкивается с душой, открывшей для себя новые горизонты, и через нее гуманизируется в том смысле, что она, смерть, как бы вынуждена признать свободу воли человека перед нею самою,

⁶ O dolor mortal ср. в другом произведении Х.М. — "A la Fortuna" (*Y ¿qué más puede passar | dolor mortal | ni pasión | de ningún arte, | que ferir y atrauassar | por medio mi corazón de cada parte?*), в том же контексте жизни и смерти: *¿ Piensas tú que no soy muerto | por no ser todas de muerte | mis heridas? | Pues sabe que puede, cierto, | acabar lo menos fuerte | muchas vidas...*

⁷ Ср., впрочем, идеальный "составной" портрет отца (27–28 и далее), ориентированный на сумму добродетелей "знаменитых мужей": *En ventura Octaviano; | Julio César en uencer le batallar; | en la virtud, Affricano; | Hanibal en el saber | e trabajar; | en la bondad, vn Trajano; | Tyto en liberalidad | con alegría; | en su brazo, Abreliano; | Marco Tulio in la verdad | que prometía...* и т.д.

⁴ Можно добавить, что Inuocación (4 и сл.) соотносится с обращением Смерти к магистру (34 и сл.).

⁵ К самому обращению ср.: *di, Muerte, ¿do los escondes e traspones?*, 23.

МАТЕРИАЛЫ К РЕКОНСТРУКЦИИ
БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ПРИЧЕТИ

АТРИБУТИВНЫЕ СЛОВСОЧЕТАНИЯ

его достойную позицию, исходящую из другого прецедента искупительной смерти.

Отсюда — готовность к смерти. В обращении к ней дон Родриго подчеркивает: *... que mi voluntad esta | conforme con la diujna | par todo: | e consiento in mi morir | con voluntad plazentera. | clara e pura, | que querer hombre viuir | quando Dios quiere que muera, | es locura*, 38. Отсюда же — переадресовка последнего слова умирающего: это не мольба к Смерти о пощаде, а просьба о прощении и снисхождении к Иисусу (как бы предполагающая отказ от славы: *... non por mis merescimjentos, | mas por tu sola clemencia | me perdona*, 39).

И тут Х.М. оказывается в непосредственной смежности с новой духовной ситуацией: смерть есть смерть, и никакая не жизнь (в частности, и не *otra vida*, потому что и она не вечна и не истинна [*ni verdadera*], 35). И даже *vida tercera*, "третья" жизнь, которую Смерть сулит дону Родриго, была бы простой метафорой "славной" смерти, если бы не возникновение новой духовной данности — памяти-воспоминания, которая тоже невечна, подвержена разрушению⁸. И все-таки эта "невечная" память, хотя бы на миг, соединяет человека с вечным⁹, духовно возвышая его и давая ему силы преодолеть, если не во плоти, то в духе то вселиие и универсальность смерти, которые так красноречиво изображались в "Danza general de la Muerte" и в других произведениях, в своей совокупности утверждавших "культ" Смерти¹⁰. Характерно в этом контексте, что Х.М. отказывается практически от такой распространенной темы, как изображение "тленности" смерти, разложения плоти, которой отдали дань не только многие поэты, но и художники — Мантенья, Гольбейн-Младший, Грюневальд и др. Вместо этого у Х.М. — нетленная жизнь (*El biuir qu'es perdurable...*, 36), спокойная выдержка, когда *en la su villa d'Ocaña | vino la Muerte a llamar | a su puerta* (33), мирная смерть в кругу семьи (*cercado de su mujer | i de sus hijos e hermanos | e criados*, 40). Всеобщность, неизбежность и анонимность смерти (жизни-реки, впадающие в море-смерть: *Nuestras vidas son los rios | que van a dar en la mar, | qu'es el morir*, 3) как бы ограничиваются выдвигаемой поэтом альтернативой жизни в духе.

⁸ Поэт знает об этой "невечности" памяти и неслучайно вводит строфы, объединенные темой "ubi sunt": *¿Que se hizo el rey don Joan? | los infantes d'Aragón | ¿que se hicieron? | [...] | ¿Que se hizieron las damas, | sus tocados e vestidos, | sus olores? ...* и т.п. (16–17 и далее). Естественно сопоставление с наиболее известной параллелью из Виллона: *Dictes-moy où, n'en quel pays, | Est Flora, la belle Romaine? ... | Mais où sont les neiges d'antan!* Но количество подобных примеров огромно и в средневековой литературе, в частности в испанской (из предшественников Х.М. ср., например, у Авальи: *Que fue estonge del raico c de su poderio, | De la su vana gloria z del orgulloso brio? | ... ¿Do estan los muchos años. ... | ¿Do estan las heredades e las grandes posadas. ...* и т.п.). Ряд таких примеров анализируется в исследовании: Krause A. Jorge Manrique and the cult of death in the Cuatrocientos. Berkeley, 1937 (Publications of the University of California... in Languages and Literatures. Vol. I, N 3. P. 79–186). Продолжения и варианты этой темы "ubi sunt" постоянны и в более поздней поэзии вплоть до Куды, куда вы удалились...? Где вы...? и т.п.

⁹ Ср. тот же мотив связи в 39: *tú, que a tu diujnidad | juntaste cose tan vil | como es el hombre.*

¹⁰ Ср.: La Danza de la Muerte / Ed. y prólogo por F.A. de Icaza. Madrid, 1929, а также книгу: White F. The Dance of Death in Spain and Catalonia. Baltimore, 1931. — Можно напомнить, что Гомесу Манрике, дяде Х.М., принадлежит пасхальный драматизованный "Плач" ("Lamentaciones fechas para Semana Santa").

Настоящая публикация представляет собой свод специально и целенаправленно обработанного материала, составляющего основу для дальнейшей работы собственно по реконструкции текста. Оптимистический взгляд на возможность такой реконструкции основывается на теоретических положениях, высказанных около четверти века назад Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым¹, и ряде собственных опытов, связанных с анализом отдельных мотивов в балто-славянской причете.

Выбор для анализа в первую очередь атрибутивных словосочетаний под-казан самим характером причеты и той ее особенностью, что (за редким исключением, вызванным главным образом ритмическими причинами) практически все существительные здесь наделяются эпитетами.

В целях выявления ядра материала взяты тексты лишь плачей о матери, преимущественно одинакового объема на трех языках². Привлечение других текстов позволит, разумеется, заполнить некоторые теперь пустые клетки таблиц, однако, следует отдавать себе отчет в том, что будет увеличиваться в первую очередь не количество лексем, но частотность их употребления.

Уже при предварительном семантическом членении словаря стала очевидной далеко ведущая его особенность: вся лексика плача почти безостатка распределяется всего по нескольким семантическим полям: космос и природа, locus'ы (здесь отчетливо сепаратизируется фрагмент «дом—двор—улица»), отношения родства, птицы, абстрактная лексика и конкретная лексика, преимущественно относящаяся к общефольклорному лексическому фонду и используемая главным образом в качестве символов³. Тем самым как бы очерчивается круг тем и мотивов, составляющих плач (таблица).

Семантический словарь литовско-белорусско-русского плача составляют 168 понятий (притом что генетически единые лексемы принимаются за

¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. М., 1963.

² Raudos // Lietuvių tautosaka. Vilnius, 1963. Т. 2. Беларуская народная творчасць: Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986; Смирнов В.С. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.

³ Конкретная лексика индивидуальна в трех языковых подгруппах. Литовские сочетания: *marga gromatėlė* 'пестрая книжечка', *atramentas juodas* 'черные чернила', *aukštas medis* 'высокое дерево', *perlelis baltas* 'белая жемчужинка', *vainikėlis gražiausias, žalias* 'веночек красивенький, зеленый', *dovanėlė brangi* 'подарочек дорогой', *žalia žolynėlė* 'зеленый букетик', *rūbėlis pilkas* 'одежка серая', *skoterėlė marga* 'скатерточка пестрая', *abrūselis margas* 'полотенечко пестрое', *aukso žiedelis* 'золотой перстенек'.

Белорусское: *мучыца белая*. Русские сочетания: *стрела калена; камень бел-горюч, горючий, разгорчивый; напичочки сахарные; питье сладкое, медвяное; яства сахарные; вкус 'яства' сладкий; свеча светлая; полотно тонкое, белое; саван тонкий, белый; полотенечико тонкое, белое.*

горница, горенка
 гнездо
 светлица
 хлеть-хоромина
 келья
 столы
 лавочка, лавонька
 площадь

белая, светлая, новая,
 пустым-пустехонька,
 темным-темнехонька
 теплое
 пустая
 сиротская
 сыродубовы
 тесовая
 широкая

ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА

motule miela, muļma, mie-
 ļausia, gadna,
 brangiausia, brangioji,
 tikra

маманька, матулька,
 матанька

родная, ронная, радзи-
 мая, ружоная, жалкая,
 верная, цепленькая,
 любая, залатая, ка-
 ханая

tētulis tikras
 vutelis (mano)

матки, мамки
 татулька, тагки
 муж, мужычочак

родны, чужья
 милы, няудаленыкі

siratēle

сиротачка, сиротачки

горкая, бедная, веч-
 ная, маленькі да
 драбенькі, голыя-
 босыя, галодныя да
 халодныя, каравыя-
 дзравыя
 маленькі, чужыя,
 людскія

vaikeliai

maži

brolelis sesulė
 martelė

jaunas tikra
 jauna

дети, детушки, де-
 точки, детоньки
 братец

милые, малые, мо-
 лодые, глупенькие,
 неразумные
 любезный

dzядuļka
 synočak

родны
 старшы

тетушка
 золовушка
 деверья

родимая
 родимые
 любезные, желанные,
 сердечные
 молодая
 милая

gairėlis

širdelė
 akatėliai

ЧАСТИ ТЕЛА

akelės
 miki, baika, senoji
 akmenis
 gailios

головачка
 сядзечушка
 слезки

голова, головушка
 сердце
 слезы

буюна, непокрытая
 ретиво (е)
 горючие, не жемчуж-
 ные
 ясные

akelės

вочки

ясныя, яркія,
 закрытыя

очи

ručianki

белыя, халодныя, га-
 рнучыя, рабочыя
 скорыя, борздыя,
 лятучыя, босыя

рука, рученька

белая, правая

nožki, nožakė

ноги, ноженьки

скорые, резвые

galasok

дарагі

голос

громкий
 бело (е), не бумаж-
 ное

šaukiantis

уста

сахарны

krūvis

кровь

кишучая

balta

грудь

белая

prastai

колени

простые

АБСТРАКТНАЯ ЛЕКСИКА

vargelis žodis

гора, горачка,
 славечка, слауцо,
 слова

вялікае, балыное
 ласкава, вернае, лё-
 ганькае, шчырае,
 прыятненькае,
 ліхае

горе
 слово, словечушко

великое
 ласковое, приятное,
 чужое, тайное, грубое,
 бранное

valandėle

часочак, мінутка,
 мінутачка, часіны і
 хвіліны

часы-минутинки

последние

darbelis dienelė laikelis	sunkus giedros neilgas	работка дзянечак гадзінка, гадзінанька	тяжелая щастлівы нешчасная, бяэ- дольная, апошняя	работа	тяжелая
miegelis	saldus	пагуканне, разлука, раставаніўка	последние, страшная	сон, просонье	крепкий, великое, вековечное крутленький не малое
meteliai	jauni			годок растаньце	
sveikata gažumėlis	maža durnas	доля, долецька бядушка праўданька кампаня цалаванне	няшчасная, худая смірнная щчырая вясёленька последние	нужда, тягота печаль радость думушка тайна жыць-быцье	великая великая великая крепкая, заедная великая вековечное, безко- нечное, горемычное хорошая, крепкая великая теплый великая гуляшце рабочая
ПТИЦЫ gegutė, geguzė	piška, raiba	кукушачка, зазуль- ка, зазулька, зязю- лька	шэрая, рабая, сівая	кукуша, кукушечка	горькая, горемычная
sakalėlis	raibas	птушачкі	дробныя	птичка, пташечка, косаточка	горькая, безкрылая, безпріютная
antelė	pašauta	галубка	сіва, сівая		

одну единицу), которые следующим образом распределяются по языкам: генетически единых литовско-белорусско-русских – 12, встречающихся в трех языках, притом что в белорусском и русском представлены одинаковой лексемой – 12 (т.е. 24 слова), во всех трех языках представлены разными лексемами – 1 (т.е. 3 слова), генетически единых литовско-белорусских – 3, белорусско-русских – 14, литовско-русских – 2, разнолексемных литовско-белорусских – 3 случая (т.е. 6 слов), литовско-русских – 4 (8), изолированных литовских – 23, белорусских – 21, русских – 53.

В рассматриваемых текстах при 168 существительных использованы 102 эпитета. Классификация предметов и понятий, характеризующихся одним и тем же атрибутом, послужит основанием для заключений о семантической эквивалентности или сближенности большинства этих понятий и стоящих за ними представлений, характерных для балто-славянской картины мира.

Белый: свет (р., б., л.), рука (р., б.), голова (л.), день (р.), снег (р.), горница (р.), улица (р.), лицо (р.), грудь (р.), полотно (р.), полотенце (р.), саван (р.), постель (л.) (13).

Зеленый: лес (л., б.), трава (л.), рута (л.), береза (л.), букет (л.), венок (л.), улица (б.), луг (р.), ограда (р.) – (9).

Великий: горе (л., б., р.), праздник, нужда, тягота, радость, тайна, оборона, просонье, забота (все русск.) – (9).

Светлый: солнце (л.), заря (л.), глаза (л.), день (л.), месяц (р.), горница (р.), светлица (р.), свеча (р.) – (8).

Темный: ночь (л., б., р.), лес (р., б.), могила, гроб, туча, дом, песок (все белорус.) – (7).

Теплый: солнце, лето, ветер, сторонка, дом, мать (все белор.), гнездо и ночлег (р.) – (8).

Последний: час (л., б., р.), разочек (л., б.), минута (б., р.), время, день, вечер, ночь, дорога, расставание, целование (все белор.) – (10).

Чужой: сторона (л., р.), угол 'дом', порог, дом, мать, отец (все белор.), люди (р.) – (7).

Пестрый, рябой: кукушка (л., б.), сокол, щука, скатерть, полотенце, книга (все лит.) – (6).

Большой: свет, вода, дорога, двор (все лит.), горе и лоза (б.) – (6).

Родной, родимый: мать (л., б., р.), отец (л., б., р.), дед (б.), сторона, тетушка, золовка (все рус.) – (6).

Холодный, студеный: вода (л., р.), дождь, ветер (л.), зима, рука (б.), могила (р.) – (6).

Красный: солнце, весна, лето (р., б.), день (б.), окно (р.) – (5).

Серый: кукушка (л., б.), лес, голубка (б.), платье (л.) – (4).

Молодой: брат (л.), невестка, годы (л.), месяц (р.), жена (р.) – (5).

Глубокий: могила (р., б.), яма (б.), озеро и вода (л.) – (4).

Тяжелый: работа (р., л., б.), земля, дорога, гроб (все белор.) – (4).

Милый: мать (л.), муж (р., б.), дочь (р.), дети (р.) – (4).

Вечный, вековечный: сирота (л., б.), разлука (б.), житье-бытье (р.), просонье 'загробная жизнь' (р.) – (4).

Горький: слезы (л.), осина (б.), жизнь, сирота (р.) – (4).

Синий: лес, глаза (л.), море (р.) – (3).

Ясный: очи (б., р.), солнце, месяц (б.) – (3).

Широкий: двор, улица (б., р.), площадь (р.), – (3).

Крепкий: сон, дума, оборона (все рус.) – (3).

Сахарный: яства, напитки, уста (все рус.) – (3).

Любезный: муж, брат, деверь (все рус.) – (3).

Дорогой: муж (р.), мать (л., б.), родня (л.) – (3).

Один и тот же атрибут при двух разных определяемых: *золотой*: перстень (л.), мать (р.); *пустой*: горница, клеть (р.); *буйный*: ветер, голова (б., р.); *скорый*, *резвый*: ноги (б., р.), думы (р.); *горемычный*: сирота, кукушка (р.); *горючий*: камень, слезы (р.); *сладкий*: сон (л.), яства (р.); *быстрый*: вода, река, (р., б.); *частый*: ельник (б.), дождь (р.); *дальний*: сторона (л., р.), дорога (б.); *страшный*: могила, песок (б.); *маленький*: дом (р.), дети (л., б., р.); *мелкий*: птицы, звезды (б.); *сиротский*: жизнь, келья (р.); *несчастливый*: сирота (л.), доля (б.); *плохой*: разум (л.), доля (б.); *приятный*: матушка (р.), слово (р.б.).

56 одиночных сочетаний следующим образом распределяются по разным языкам: л и т о в с к и е: красивая гора, высокая гора, серебряная роса, каменное сердце, умная головушка, северный ветер, обильный дождь, морской край, недолгое время, б е л о р у с с к и е: яркие очи, ранняя зоря, закрытые очи, жаркое солнце, босые ноги, густой березняк, тесный дом, передний угол, гладкий двор, легкое слово; р у с с к и е: новая горница, черная грязь, грозная туча, громкий голос, кипучая кровь, лютый мороз, обогрелое солнышко, восточная сторонка, правая рука, шелковая трава, подземный ключ, крутой берег, сыродубовый стол, бескрылая пташечка, бесконечная жизнь, среднее окно, тесовая лавочка, гробовая доска, тайное слово, сердешная мать, болезная мать, кровная мать, желанный деверь, злые люди, глупые дети; б е л о р у с с к о - р у с с к и е: желтый песок, ретивое сердце, грубое бранное слово; б е л о р у с с к о - л и т о в с к о е: сосновая доска; л и т о в с к о - б е л о р у с с к о - р у с с к о е: сыра земля.

И.И. ЗЕМЦОВСКИЙ

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА БАЛГО-СЛАВЯНСКУЮ ПОХОРОННУЮ ПРИЧЕТЬ В ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Этномузыковедческой постановки вопроса о сущности похоронной причеты как исторического феномена музыки устной традиции не существует. Правда, за последние полвека в разных странах все чаще появляются отдельные публикации с учетом музыкального компонента погребального обряда, и среди них есть выдающиеся работы¹. Но специально этно-

¹ См., например: *Brăiloiu C.* Despre bocetul de la Drăguș (1932), *Bocete din Oaș* (1938). – Reprinted in: *Brăiloiu C.* Opere. București, 1981. Vol. V. P. 115–280; *Mahler E.* Die russische Totenklage. Leipzig, 1936; *Nketia J.H.* Funeral Dirges of the Akan People. Achimota, 1955 (reprinted: N.Y., 1969); *De Martino E.* Morte e pianto rituale nel mondo

музыковедческой концепции плачей не выработано, а без такой концепции анализ данных невольно остается на сугубо эмпирическом уровне.

Что же касается обиходно музыковедческих представлений о плаче, то они сложились не на основе объективного изучения реальных мелодий фольклорных причитаний, а на априорном представлении об извечности отражения в музыке интонаций естественного плача. Так появились пре-словутые "стонущие интонации", "скорбные секунды" и тому подобные условности псевдо-ламентозного стиля. Анализ погребального мелоса с этих позиций явно зашел в тупик.

Необходимость подлинно исторического подхода к музыке плачей стала осознаваться лишь в последнее время. Этот подход можно конкретизировать в трех методологических постулатах: необходимость исследования причитаний, во-первых, в системе погребальной обрядности, во-вторых, в системе конкретных представлений о жизни и смерти и, в-третьих, в целостной системе песенных и прочих жанров рассматриваемой традиции. Если эти постулаты и тривиальны для этнографа-фольклориста, то для этномузыковеда они все еще не стали парадигмальными.

Музыковедам придется отказаться от мысли о том, что оплакивание умерших всегда было таким же трагическим событием, как ныне. Траурная семантика – явление историческое. Известны данные о "нерасчленном родовом тождестве живых, умерших и нерожденных"², о том, что смерть не рассматривалась как полное уничтожение. Соответственно обрядам разных обществ хоронили и зерно, и зверя, и куклу, чучело, наконец – "колос во плоти" – человека.³ Согласно пословице, "человек рождается на смерть, умирает на жизнь". Похоронные крики могли означать первоначально не горе, а способ или попытку оживления.⁴. Неслучайно громкие

antico. Torino, 1958; *Laade W.* Die Struktur der Korsischen Lamento-Melodik. Strasbourg, 1962; *Suppan W.* Über die Totenklage im deutschen Sprachraum // *Journal of the International Folk Music Council.* Cambridge, 1963. Vol. XV; *Siratók.* Sajtó alá rendezte *Kiss L. és Rajeczky B.* Budapest, 1966 (Corpus Musicae Popularis Hungaricae, V. Laments); *Salmehaara A.* Itkuivirsien musiikillastea hahmotuksesta // *Helsingin Yliopiston Kansanrunoustieteen lait.* Helsinki, 1967 (reprinted in: *Paimensoittimista Kisällilauluum.. Tutkielmia Kansanmusiikista*, 1. Kaustinen, 1976, s. 124–156); *Sachs N.* The facts of death: An anthropologist views musical symbolism // *World of Music*, 1979, №3; среди русскоязычных специальных публикаций см.: Карельские причитания / Издание подготовили А.С. Степанова, Т.А. Коски. Научн. ред. У.С. Конкка; Муз. ред. И.И. Земцовский. Петрозаводск, 1976; *Касьянова И., Чувашев М.* Мордовские (эрзянские) причитания. М., 1979; *Земцовский И.И.* Славяно-финно-угорские отношения по данным мелодий причитаний // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979. С. 118–124; *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть (Вологодская область). М., 1980.

² *Петров В.П.* Опыт стадийного анализа "охотничьих игрищ" // *Советская этнография*, 1934, № 6. С. 151.

³ См., например, материалы в кн.: *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1984; *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963; *Пенушлински К.* Обряды и митолошки песни. Скопје, 1968, с. 20–21; *Богаевский Б.* Колосья волос // *Изв. Отделения рус. яз. и словесности Академии наук.* СПб., 1912. Т. XVII, № 3. С. 99; *Мансикка В.* Из финской этнографической литературы // *Живая старина*, 1916, т. XXV. С. 203; и др.

⁴ См.: *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 62; ср.: *Кушнер (Кнышев) П.* Первобытное и родовое общества. М., 1925. С. 374; *Семенова С.* Философия оптимизма // *Литературная учеба*, 1982, № 3. С. 171 (надгробные плачи порождены стремлением вернуть к жизни умерших).

призывы к умершему вообще не практиковались, если покойный при жизни был глухим.⁵ Обращались к покойнику — его будили и звали, обращались к предкам, просили их о помощи. Обращались с заклятиями — пели хором, заклинали, кричали⁶. Магией пения прогонялась смерть и удерживалась жизнь; тому же содействовало экстатическое состояние.⁷ В.Я. Пропп писал: "Плач есть такое же магическое средство помощи и даже воскрешения умершего, как и смех".⁸ О сакральной функции причитаний как способа и формы общения живых и мертвых уже неоднократно говорилось. Ф. Колесса, Н. Велецкая, У. Конкка и другие подчеркивали, что причитания имели некогда характер магических заговоров и заклинаний, основанных на вере в силу слова, обряда и музыки.⁹ "В плачах русских деревенских воплениц первоначальный магический смысл обряда причетей постепенно выветрился"¹⁰, — писал И.И. Толстой. Но, спрашивается, какой была музыка магических плачей и остались ли следы ее в современных причитаниях? И как можно доказать факт былой магичности погребального мелоса?

Я вовсе не утверждаю, что погребальный обряд изначально магичен. Для этномузыковеда важно принять другое: именно вера в магию плача породила ту музыкальную форму, ту интонационную лексику, которая сделала плач обрядовым феноменом и придала ему силу на много веков вперед. Как писал Н. Познанский по сходному поводу, "формулы по-

⁵ Ellis A. The Ewe-Speaking peoples. London, 1890. P. 106; ср. свидетельство С. Паулахарью (1924): карелы нисколько не сомневались в том, что покойник действительно слышит все обращенные к нему слова причитания (об этом см.: *Honko L.* Balto-Finnic lament poetry // *Finnish Folkloristics I. Studia Fennica.* Helsinki, 1974, N 17. P. 45).

⁶ См., например: *Смирнов И.Н.* Черемисы. Казань, 1889. С. 162; Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 2. С. 270 и др.; *Чернецов В.Н.* Представление о душе у обских угров // *Труды Ин-та этнографии.* М., 1959. Т. 51. С. 152; *Збруева А.В.* Население берегов Камы в далеком прошлом // *По следам древних культур.* М., 1954. С. 121; *Евсеев В.Я.* Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968. С. 46; и др.

⁷ *Лисициан С.* Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Ереван, 1972. Т. 2. С. 74, 75.

⁸ *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 193. Ср.: *Викентьев В.М.* Древнеегипетская повесть о двух братьях. М., 1917. С. 81; *Снегирев И.Л., Францев Ю.П.* Древний Египет. Л., 1938. С. 44. Игра на флейте будила мертвецов; согласно Р.И. Груберу (*История музыкальной культуры.* М.; Л. Т. I, ч. 1. 1941. С. 194–195), погребение под звуки флейты должно было способствовать и последующему воскрешению мертвых, так как в основе игры на духовых инструментах лежит акт дыхания как признак жизни (ср. в кн.: *Музыкальная культура древнего мира.* Л., 1937. С. 45); неслучайно во время похорон использовались духовые инструменты, изготовленные из человеческих костей и черепов (*Krickeberg W.* *Altmexikanische Kulturen.* Berlin, 1956).

⁹ *Колесса Ф.М.* Речитативні форми в українській народній поезії // *Колесса Ф.М.* Музикознавчі праці. Київ, 1970, с. 306; *Сумцов Н.Ф.* Заговоры инкаптации (напевание) // Изв. XIII Археологического съезда в Екатеринославе, 1905, № 4. С. 16; *Велецкая Н.Н.* О некоторых ритуальных явлениях погребальной обрядности // *История, культура, фольклор и этнография славянских народов: Доклады советской делегации. VI Международного съезда славистов.* М., 1968. С. 205. *Разумовская Е.Н.* Плач "с кукушкой" — традиционное необрядовое голошение // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1984. С. 164; *Краснопольская Т.* О напевах карельских причитаний // *Традиционное народное музыкальное искусство и современность.* М., 1982. С. 137.

¹⁰ *Толстой И.И.* Статьи о фольклоре. Л., 1966. С. 200.

заимствовали от обряда часть магической репутации"¹¹. Было замечено родство плача с заговором, а сегодня есть даже музыкальное подтверждение сходства их интонирования (неопубликованные записи Е. Разумовской). Однако теория погребального плача как заговора не существует, равно как нет концептуального определения магизма в музыке и методики его доказательства. Известно лишь краткое определение Е. Гипшуса и З. Эвальд полувековой давности¹². Четко кристаллизованный напев-формула, повторяющийся в узких и коротких пределах небольшого звукоряда, мог быть обусловлен приписываемой ему магической действительностью и потому должен был сохраниться неизменным как всякая формула заговора. Заметим, однако, что здесь дано определение феномена обрядового напева-формулы вообще; погребальный же мелос с этих позиций не изучен.

Конечно, это специальная тема. Сейчас нам важно осознать, что магические интонации — это вовсе не какие-то особо экзотические, необыкновенные музыкальные "обороты"; это вполне обыкновенные интонации, лишь используемые, трактуемые, воспринимаемые в качестве магических. По крайней мере в области балто-славянской причети дело обстоит именно так. Разумеется, понятие "обыкновенный" этнически и стадильно характерно и вовсе не должно соответствовать нашим сегодняшним представлениям. Музыкальные формулы магического предназначения могут выделяться своим тембром, артикуляцией и определенной структурной характерностью, что очевидно. Однако первостепенное значение для магического мелоса в пору его кристаллизации имеет все же факт восприятия, осознанности его данной фольклорной средой в качестве такового, — того восприятия, которое обладает порождающей силой и ведет, в частности, к структурированности определенного типа. В результате мелос всех магических песен, независимо от жанра, имеет свой интонационный "словарь", на ряде уровней решительно совпадающий. Таково, например, единство интонационного словаря на уровне ладовых формул балто-славянских трудовых, календарных и похоронных песен. Такое единство музыкально-интонационного словаря плачей и других обрядовых песен, чья магическая природа не подлежит сомнению, выступает одним из убедительных доказательств известного магизма плачевого мелоса. Тому же служит манера исполнения, отчасти роднящая плачи с ритуальными напевами других жанров, а также факт коллективного, хорового исполнения причитаний. Доказательством особого рода служит качество интонационного словаря плачей — в частности, наличие в нем мелодий, условно говоря, мажорного наклонения и ангемитонных, присущих исключительно обрядовому мелосу и, казалось бы, в принципе чуждых плачу как таковому, в его современной интерпретации. Совокупность этих доказательств позволяет решительно отнести погребальный мелос к мелосу ритуально-заклинательного типа.

Разумеется, было бы неосторожным и неисторичным делать обобщения по причетному мелосу в целом, без стадильного разграничения и диффе-

¹¹ *Познанский Н.Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. П., 1917. С. 147.

¹² См. переиздание в кн.: *Эвальд З.В.* Песни белорусского Полесья. М., 1979. С. 17.

рениции. Правда, обычно его легко опознать, даже не зная языка, но это отнюдь не закон. Нередки случаи странных, на первый взгляд, мелодий: если не знать, что они сопровождают погребальный обряд, то нелегко поверить в их причастность ему. Мир погребального мелоса очень богат и сложен, неоднороден, полистадиален: не всегда он даже может быть назван собственно музыкальным — так велика его речевая специфика, например.

Музыка ритуального плача определяется не плачем как таковым, не физиологией плача, а его ритуальной функцией. Функция же исторически меняется, и весьма решительно. Лишь тогда, когда функция совпадает с собственно оплакиванием, можно отчасти объяснить музыку плачей спецификой физиологического плача. Но такое положение и не изначально, и не извечно. Во всяком случае, допустима гипотеза о том, что исторически ранние причитания, магические по функции, не были непосредственно связаны с интонациями естественного плача, и разгадку их музыкального языка надо искать в другом.

Став традиционным, такой "неплачевый" тип интонирования погребальных плачей может продолжать быть продуктивным и при частичной утере первоначальной функциональности, при исторически обусловленной мутации восприятия, при выдвигании на первый план иной функциональности, т.е. даже при известном переосмыслении-переинтонировании. Так и произошло, когда плачи из формулы магического заклятия превратились в формулу скорбного оплакивания.

На разных этапах и у самых различных народов, включая земледельцев и кочевников, представителей разных континентов и рас, зафиксирована существенная универсалия: наличие погребальных произведений двух типов, двух жанров, двух манер исполнения, двух структур, различаемых подчас даже терминологически. Их структурные различия столь очевидны, что способны пролить свет на специфику их былого бытования: во всяком случае, функция нашла в них свое структурное воплощение. Таковы собственно плачи-вопли, с одной стороны, и погребальные причитания-песни, с другой. Свидетельства многочисленны. Например, З. Кодай различает в венгерской традиции индивидуально импровизируемый прозаический плач и рифмованный, более устойчивый текст, исполняемый на определенную мелодию¹³; сходно и в Румынии. У казахов, например, различаются "жоктау" (обрядовая похоронная песня) — общекзахский жанр, устойчивый и музыкально, и "жылау", "дауыс" и т.п. региональные термины, обозначающие собственно голошение, плач по покойному. Эти жанры различаются и по месту в обряде, и по функции, и по характеру музыкального интонирования¹⁴. Аналогично в Африке: собственно причитающий голос и песенная форма как две сосуществующих традиции погребального пения¹⁵. Эти же формы противопоставляются и в славянской традиции, выделяясь и терминологически: собственно плачи не поют, а "кричат", "вопят" (вспомним "крики" Рязанщины, "вопли" Новгородчины или белорусское "крычаць па пакойніку" и т.п.)¹⁶.

¹³ Кодай З. Венгерская народная музыка. Будапешт, 1961. С. 89.

¹⁴ По устному утверждению ленинградского этномузыковеда А.Б. Куанбаевой, работающей на южно-казахстанском фольклорном материале.

¹⁵ См.: Nketia J.H. Op. cit. (1955). P. 129.

¹⁶ См. соответствующие материалы в кн.: Этнографическое обозрение, 1897, № 4; 1907, № 3; Можейко З.Я. Песенная культура белорусского Полесья: село Тонеж. 64

Плачи-вопли и погребальные песни, различаясь стилистически, различаются и генетически. Каждый этап развития причетного мелоса существовал в своей системе жанров, и в ней он и должен быть рассмотрен. В качестве примера укажу на так называемые "мажорные" плачи, точнее — большеперцовые или основанные на "нейтральной" терции, — любой нетемперированной, лишь бы не явно минорной! Они зафиксированы практически у всех балто-славян, а также у финно-угров и балканских народов. Не умолчим и о наличии их в китайской погребальной традиции¹⁷. Показательно, что и в европейской композиторской музыке "минорная ладотональность стала одним из атрибутов траурного марша только на определенном историческом этапе" — в конце XVIII в.; во всяком случае еще у Генделя использован мажорный лад¹⁸.

Замечательное доказательство единства мелоса плачей со всей местной музыкально-фольклорной системой дает литовский регион северной Аукштайтии, где все старинные обрядовые песни, включая качельные, пастушеские и причитания, исполняются на большеперцовые мелодии! Плачи выделяются из системы только ритмически, что естественно¹⁹. Единство плачей и обрядовых песен на уровне ладовых формул отмечено в фольклоре многих народов — армян²⁰, азербайджанцев²¹, коми²², русских²³ и др. Особенно эффективны связи, показывающие семантическую близость плача то с колыбельными песнями (сон—смерть), то со свадебными (свадьба—смерть), то с эпическими (оплакивание—возвеличивание—повествование о погибшем)²⁴. Поразительно, что по всем этим

Минск, 1971. С. 81; по данным экспедиции Ленинградской консерватории, в Сямженском р-не Вологодской обл. похоронные плачи, в отличие от свадебных, не поют, а громко кричат, буквально орут. Вообще похоронные плачи с мелосом песенного типа в ходе обряда не поются, а кричатся, и в таком столкновении общеобрядовой музыкальной лексики со специально причетной манерой интонирования можно усматривать важную примету погребальной причеты как особого жанра.

¹⁷ Daniélou A. *Sémantique musicale*. Paris, 1967. P. 13–14 ("... нас удивляет, когда китайский музыкант объясняет по поводу похоронного пения, что минорная терция становится мажорной, потому что пьеса печальная").

¹⁸ Михайлов М.К. Стиль в музыке. Л., 1981. С. 85.

¹⁹ Подробнее см.: *Чюрлионите Я.* Литовское народное песенное творчество. М.; Л., 1966. С. 209; ср. там же, с. 64, 88–89, 100, 138.

²⁰ *Кушнарев Х.С.* Вопросы истории и теории армянской монодической музыки. Л., 1958. С. 33, 58.

²¹ *Беляев В.М.* О музыкальном фольклоре и древней письменности. М., 1971. С. 110–116.

²² *Микушев А.К., Чисталев П.И.* Коми народные песни. Сыктывкар, 1968. Вып. II. С. 19.

²³ Песенный фольклор Мезени. Л., 1967. № 171, 185, 200, 248. Большой интерес представляет также совпадение причетного стиха 5 + 3 с мелострофой обрядовых песен разных жанров, известное почти всему индоевропейскому миру, зафиксированное даже в казахских жоктау и др. Но это особый вопрос, и автор выносит его рассмотрение в специальную работу о пятисложнике ("Ритм, стихосложение и этногенез").

²⁴ Литература по отмеченным связям огромна; каждая из них могла бы составить предмет отдельного исследования. Так, близость плача к колыбельным, превращение колыбельных в плач и т.п. известно в устной традиции русских ("баукает, как воет", — из записей автора на Рязанщине; ср. в кн.: Угличские народные песни / Сост. ред. И.И. Земцовский. Л.; М., 1974. С. 243–244), мордвы, латышей, коми, словаков, французов, азербайджанцев (по информации Т.М. Керимовой), бухарских евреев и т.д. 5. Зак. 2002

соответствиям можно привести ярчайшие музыкально-интонационные параллели, вплоть до совпадения! Если "рыдающие" плачи противостоят всем жанрам, то песенно-магические органично входят в их систему, по крайней мере на уровне ладовых формул²⁵.

Я не останавливаюсь на каждой из этих параллелей не из-за отсутствия материала, а из сознания, что по каждому из них желательно самостоятельное этномузыковедческое исследование. Конечно, мы вынуждены чем-то ограничиваться и произвести строгий отбор — как материала, так и признаков, по которым должно идти сравнение. Наше ограничение — п е с н и п р и ч и т а н и я: плачи-вопли остаются в стороне. Наш уровень рассмотрения — ладовые формулы именно этих причитаний песенного типа. Благодаря такому ограничению материал отбирается не тот, который отделяет плачи от других жанров, а тот, который их объединяет. Казалось бы, ладовые формулы песенной причеты не имеют ничего специфически плачового, но это не означает, что ими можно пренебречь: единство причеты с другими жанрами на этом существеннейшем уровне музыкальной организации способно вскрыть сущность причеты, в частности, стать свидетелем ее былого магического предназначения, а это для нас первостепенно.

Даже при таком ограничении материал может быть значительно расширен, если мы допустим возможность исторического переосмысления-переинтонирования некогда сплошь "мажорных" напевов в нынешние "минорные". Например, ладовая формула подавляющего числа плачей восточных славян — терция с субквартой, — распространенных не только на восточноевропейской территории, но и практически среди всего старожильческого восточнославянского населения Сибири и Алтая, используется ныне в плачах минорногоклонения. Они могут быть гипотетически интерпретированы нами как переинтонированные ладовые формулы некогда "мажорного" или "нейтрального" наклонения и, следовательно, допускающие аналитическую реконструкцию. В результате эти многочисленные плачевые напевы окажутся сопоставимы с мелосом, основанным на ладовой формуле — большая терция с субквартой, известной многочисленным же трудовым, календарным, свадебным и колыбельным песням в с е х восточных славян

таджиков (по информации З.М. Таджиковой) и др. У таджиков О. Муродовым зафиксирован особый жанр — "аллаи мурда" — колыбельная мертвецу: поется умершему, если его не успевают захоронить днем и его тело остается ночью в доме.

Среди публикаций о связи погребальных плачей с эпосом обращают внимание на специально музыковедческую постановку вопроса: Szabolcsi B. Ostiak saga songs and Hungarian dirges // Ethnographia. Budapest, 1933, XLIV. P. 71—75; Колесца Ф.М. Указ. соч. С. 326, 334, 345—347, и др. Связь "свадьба-смерть" рассматривалась многими соч. (О. Шрадер, Е. Кагаров, К. Червяк, В. Соколова, Н. Велецкая, Т. Бернштам, И. Мушля, С. Бирнбаум и др.), однако музыковедчески не изучена.

²⁵ Причитания всегда носят следы местного песенного стиля (см. Кауфман Н. Близки черты между оплакване и песен // Българска музика, 1966, № 10. С. 34). Болгары считают оплакване песней, а ее музыкальное исполнение — "гласом", т.е. мелодией. По исполнению они бывают близки напевно-эпической речитации (см.: Кацарова Р. Оплакване на покойници // Изв. на Ин-та за музика. Т. XIII. София, 1969. С. 177. 188). Близость плачей и песен очевидна и в ряде других этнических традиций. Однако отменяемая в настоящее время связь песен с плачами имеет разную историческую глубину: нельзя любой совпадающий материал считать свидетельством изначального родства — могут быть связи, приобретенные и позднее; поэтому всегда необходим конкретно-исторический анализ собранного музыкально-фольклорного материала.

и отчасти балтов. Однако и без такой реконструкции материала у нас немало. Обратимся к нему.

Даже не касаясь дискуссионного для музыкантов вопроса о мажорно-минорности причетных мелодий, в целом нетемперированных, мы можем показать близость погребального песенного мелоса обрядовому на примере ладовой формулы так называемого квартного трихорда "ля-до-ре". Внешне он очень примитивен, но объединяет собой массу обрядового материала разных этнических традиций. Укажу некоторые.

Речь идет об интонации, которую Н.И. и С.М. Толстые зафиксировали как обрядовое "голосят по Макару": e-d-h-h-h-h "Макарко сыночок..."²⁶ Она известна погребальным песням большинства рассматриваемых этнических традиций, а также календарным и свадебным напевам-формулам, особенно весеннего и жатвенного циклов. Таковы рязанские и мордовские плачи и веснянки, записанные мною в одних и тех же населенных пунктах, таковы же сербские похоронные и календарные мелодии, таковы же напевы венгров, ингерманландцев, карел, румын, русских западных областей, Владимирщины и др.²⁷ Венгерский этномузыковед Надь считает, что это бесполутоновое зерно вообще скрыто в плачевом мелосе и более развитых стилей²⁸. Сегодня я могу дополнить этот список знаменательными материалами из Индии (мужской плач в квартном трихорде, записанный М. Шнайдером) и памирским плачевым напевом, записанным у Гиндукуша²⁹. Воистину индоевропейская традиция еще прослушивается в погребальном мелосе соответствующих народов! Поэтому встречающееся мнение о том, что трихорды в кварте якобы свидетельствуют о перерождении плача в песню³⁰, в корне неверно: в них правомерно усматривать след исконного единства индоевропейской обрядовой песенности магического назначения.

Такие же сопоставления я мог бы сделать при более подробном анализе

²⁶ Речитация основана на типичной для обрядового мелоса ангемитонной попевке "ми-ре-си" (бесполутоновый трихорд в кварте). См.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству // Русский фольклор. Т. 21. Л., 1981. С. 91.

²⁷ Мои записи сделаны в 1968 г. в д. Кочемары Касимовского р-на Рязанской обл.; ср. аналогичные мелодии мордовских и венгерских плачей в кн: Vikar L. Archaic types of Finno-Ugrian melody // Studia Musicologica. V. 14. Budapest, 1972 (примеры № 9, 57, 58); Siratók. Op. cit., № 89 (аналогичные мелодические типы имеются среди венгерских же календарных и свадебных песен); Nagy B.C. Tüpenprobleme in der ungarischen Volksmusik // Studia Musicologica. V. II. Budapest, 1962 (§ 1 — Die Frage des Klagehiedes). Ср.: Станковић Ж. Народне песме у Крајини. Београд, 1951. с. 17, № 7 (ср. с. 18, 27, 29, 30 — тот же бесполутоновый запевный возглас, что и в песнях земледельческого календаря). Диатоническое заполнение квартного трихорда "ми-ре-си" до диатонической квартной попевки "ми-ре-до (до диез)-си", проливает свет на эволюцию музыкальной формулы плача от обрядовой к лирической семантике. Замечательным фактом является то, что аналогичная эволюция прослежена и на материале жатвенного мелоса; подробнее см.: Земцовский И.И. О значении болгарского фольклора в исследовании русской народной музыки // Болгария—СССР: Диалог о музыке. М., 1972. С. 71—76. Известны и эстонские квартные плачи, основанные на ангемитонном остове, нередко с нейтральной терцией (см., например, в Тартуском музыкально-фольклорном архиве Литературного музея им. Ф.Р. Крейцвальда АН ЭстССР записи типа EÜS X 971 (272), 1033 (407) и др.).

²⁸ Nagy B. Op. cit.

²⁹ См.: Elschek O. Porovnávací, úvodná štúdiá k evropskému ľudovému viachlasnému spevu // Hudobnovedné štúdie. Č. 6. Bratislava, 1963. S. 101.

³⁰ Касьянова И., Чувашев М. Мордовские (эрзянские) причитания. М., 1979. С. 7.

мелодий погребальных причитаний, основанных и на других ладовых формулах: квартового диатонического тетрахорда с кадансом на основании квинты и на второй ступени от нее, терции с субквартой при кадансе на срединном тоне терции, квинтовом тетрахорде с опорой на второй ступени др. Тем самым был бы предложен опыт реконструкции "интонационного словаря" балто-славянской причеты. Но осуществить это уместней в специально музыковедческом издании. Поэтому ограничусь в заключении четырьмя примерами чуть менее специальной ориентации. Они интересны и тем, что выводят балто-славянский материал на широкий индоевропейский простор.

Первый — о феномене так называемой трудовой причеты. Я столкнулся с ним впервые во время Угличской экспедиции 1969 г., когда услышал причет-импровизацию во время жатвы: женщина причитала, упав на сноп! Меня заинтересовала типичность такого причета, и я стал искать аналогии и параллели. Они не замедлили появиться: в греческом, египетском, в коми фольклоре³¹, и особенно разительные у грузин (наиболее ярко в горной Хевсурети³²). У хевсур с культом покойника связано три вида песен: плачи с причитанием, плачи с призывом и плачи в голос, так называемые "хмитнатирлеби". Последние исполнялись якобы только по принуждению самого умершего и от его имени и потому запрещались до захоронения. Замечательно, что исполнялись они также во время сенокоса, когда пелись обычные сенокосные "мтиблур": тогда они получали название "гврини" — этим словом объединялись сенокосные песни и плачи! Они родственны и интонационно, хотя плачи явно архаичнее, чтобы не сказать первичнее. Идентичны они по стихосложению. Во время сенокоса исполнитель гврини поет, опираясь на рукоятку косы, с целью добиться доброго расположения душ мертвых, якобы обеспечить себе обилие сена и урожая. Таким образом осуществляется связь трудовых песен с погребально-поминальными плачами заклинательного характера. Это очень существенно: на сенокосе причитают не от тяжести труда и не потому привлекают интонации плача, чтобы выразить жалобу или горе, а потому, что именно плачи восприимчивы как действенные магические формулы, пригодные и в трудовых целях. Факт глубоко знаменательный и весьма архаичный. Во всяком случае, стадиально древнее ситуации,

³¹ Мои записи 1969 г. в д. Высоково Климатинского сельсовета Угличского р-на Ярославской обл.; ср. *Микушев А.К., Чисталев П.И.* Указ. соч., № 11 и др.; *Арсеньев Н.* Плач по умирающему боге // *Этнографическое обозрение*, 1912, № 1–2. С. 9, 16; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 3. С. 139. В некоторых областях Греции женщины специально учатся причитать во время полевых работ (*Oeconomides D.* *Thrènes funèbres ou mitologues du peuple grec* // Доклад на I Международном конгрессе балканистики. София, 1966).

³² Подробнее см.: *Читая Г.С.* Предисловие [к кн.] *Материалы по этнографии Грузии*. Вып. 3. Тбилиси, 1940. С. XII–XIII; *Очиаури Т.* К вопросу взаимоотношения сенокосных песен (мтиблур) и "плачей в голос" (хмитнатирлеби) // *Материалы по этнографии Грузии*. Вып. 11. Тбилиси, 1960; *Майсурадзе Н.М.* Восточногрузинская музыкальная культура: (Вокальная музыка). Тбилиси, 1971. С. 17–18, 169–170; см. ее же автореф. канд. дис. "Музыкальная культура Восточной Грузии и народная бытовая традиция" (Тбилиси, 1967); *Istvánovits M.* Lament for the dead and work song: the Georgian "mtibluri" // *Ethnographia*, 87(4). Budapest, 1976. P. 503–509.

изученной З.В. Эвальд в белорусском Полесье как социальное переосмысление жатвенных песен³³.

Второй пример — мелодии песенного типа, со сдвигом на секунду вниз во второй фразе мелострофы, — тип причетного мелоса, открытый сначала у венгров Бенце Сабольчи. Мне удалось проследить его поразительную географию. Не вдаваясь в интереснейшие детали и подробности, назову лишь, у каких народов, кроме венгров, этот тип зафиксирован: литовцы, латыши, украинцы, сербы, болгары, греки, румыны, армяне; следы его имеются в Западной Европе от финских рун на Севере до корсиканских плачей на Юге, т.е. это тип преимущественно не восточноевропейский. В самой Венгрии он известен среди свадебных и календарных напевов³⁴. Таковы нетривиальные связи одного из развитых типов погребальной причеты, объединяющего собой несколько групп этносов. Характер использования его у балтов требует особого исследовательского этюда.

Третий пример затрагивает мощный комплекс архаичных представлений: смерть—рождение—свадьба—жизнь, который вызывает диффузионность соответствующих жанровых систем и, как следствие, музыкально-интонационную связь разных жанров. Погребальная обрядность, как и всякая иная, полифункциональна и полижанрова, включает в себя песни, причеты, рыдания, "речи", игры, пляски, соблюдение особых обычаев, и т.п. Она словно отражает весь мир, мир живых и мертвых в их единстве³⁵.

Изучение плачевой культуры оказывается поэтому невозможным вне органичного учета смеговой культуры. Их взаимопереплетенность в древности очевидна³⁶. Особенно показательно сочетание смеха и плача, похо-

³³ *Эвальд З.В.* Социальное переосмысление жатвенных песен белорусского Полесья // *Советская этнография*, 1934, № 5. С. 17–39. Переиздана с купюрами в кн.: *Эвальд З.В.* *Песни белорусского Полесья* / Сост. З.Я. Можейко. Под ред. Е.В. Гиппус. М., 1979. С. 15–32; известен и сокращенный немецкий перевод: *Ewald Z.W.* *Die soziale Umdeutung von Ernteliedern im Belorussischen Poles'e* // *Sowjetische Volkslied- und Volksmusikforschung*. Berlin, 1967. S. 259–291.

³⁴ Все источники не привожу. Ср.: *Nagy B.C.* *Op. cit.*; *Brüllou C.* *Op. cit.* P. 201, 260 etc.; *Vitolinš J.* *Bērnu dziesmu cikls. Bēru dziesmas*. Rīgā, 1971. N 138, 67 lpp. (*Latviešu tautas mūzika*), и др.

³⁵ Это сказывается и в самой обрядности, которая могла представлять собой своего рода массовый спектакль, синтезирующий танцы, песни и словесное искусство (см.: *Ceiuđov M.* Древнеазербайджанский массовый ритуал *juj* // *Иуг* // *Изв. АН АзССР*, 1979, № 1. С. 22, 25, 26), и в игровом отражении обряда, как, например, в летней игре хорватских девушек "Pogreb": одна притворяется мертвой, другие же — кто бьет ее травой, кто поет, а кто плачет (последним не разрешается бить). — См.: *Kuhač Fr.* *Pjevanka*. Zagreb, 1885. S. 9, N 5.

³⁶ Согласно В. Данкерт (*Danckert W.* *Das Volkslied im Abendland*. Berlin; München, 1966), слово "счастливый, радостный" означало также "покойный, умерший" (при описании рождественского обычая сжигание "радостника" — дровяного чурбана). Похоронная церемония в Гане длится до трех месяцев, включая в себя плачи, прославления умершего и исполнение веселой музыки, которую покойный любил при жизни (см.: *Нкетия Кв.* Наши традиции // *Советская музыка*, 1966, № 12. С. 124). При выносе трупа "крики иступленной радости смешиваются с причитаниями" (*Гэсо Д.* Священный лес. М., 1963. С. 72). На празднике огня, заключающем карнавал, каждый несет зажженную свечу, стараясь погасить огонь у другого с криком: "Смерть тому, кто не несет огарка!" Этот возглас амбивалентно сочетается с радостной интонацией (см.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 269–270).

О ТРАДИЦИИ ПОХОРОННОГО ПРИЧИТАНИЯ
МЕЖДУРЕЧЬЯ ДИТВЫ И ПЕЛЯСЫ

рон и веселья³⁷, а также проблески смеха у плакальщиц³⁸ и своего рода хихиканье в конце плачевых фраз — каждая строка причитания завершается переходом в плач, который фонетически почти равен смеху, образуя нечто особое — “плачсмех”; во всяком случае грань между плачем и смехом оказывается очень зыбкой и тонкой — они легко переходят друг в друга, иногда совмещаясь. Соответствующие материалы зафиксированы у ненцев, литовцев, карел, хорватов, таджиков (Зеравшан), африканцев (Гана) и др.³⁹

Наконец, четвертый и последний пример — о коллективном, хоровом исполнении погребальных плачей. Пожалуй, ничто так не показывает и не акцентирует раннетрадиционной фольклорной причеты по сравнению с современными оплакиваниями, как факт их хорового исполнения. Ф. Колесса прямо считал это главным доказательством магической природы причитания⁴⁰. Хоровые причитания в песенной форме зафиксированы в разных русских регионах, у эстонцев и латышей, на Памире, у выходцев из Индии в б. Бакинской губ.⁴¹, в Африке и Австралии, на Ближнем Востоке и Корсике, на Балканах и особенно на Кавказе⁴². Формально все так, но я думаю, что хоровое исполнение причитаний не может автоматически считаться доказательством их магической сущности: это будет поспешностью обобщения. Хор хору рознь. В традициях, где хоровое пение — обаяние и форма музыкального поведения и общения, как, например, в Грузии, Осетии, Адыгеи или южной Албании, — там, очевидно, не фактура, понимаемая внешне, выступает показателем функции. Одно дело — хоровая полифония, другое дело — хоровой гетерофонный унисон. Последний, думаю, более явно свидетельствует о магической функции плача, нежели первый. Но как бы там ни было, образ индивидуальной воплещицы нам понятнее, чем образ коллективного голошения: последнее явно дальше от нашей психической установки, явно ближе к архаическим ритуалам. Во всяком случае такова, например, традиция латышского бурдонного пения. Это бесспорно.

Феномен хоровой причеты внутренне весьма неоднородный, не осмыслен еще во всей полноте своих связей. Одно очевидно: развитая фактурно и жанрово, хоровая причета связывает собой многовековые традиции музыкального фольклора.

³⁷ См.: *Абрамян Л.А.* О некоторых особенностях первобытного праздника // Советская этнография, 1977, № 1. С. 26; *Гнатюк В.* Похоронный звичаї і обряди // Етнографічний збірник. Т. 31–32. Львів, 1912. С. 361–362 (жартовливі голосія).

³⁸ См.: *Brückner A.* Starożytna Litwa. Warszawa, 1904. S. 81.

³⁹ Показателен аналогичный прием у некоторых болгарских исполнителей эпоса: в завершающей строфе певец как будто усмехается на “хе-хе-хе” или “аха-ха-ха” (по записям Р. Кацаровой. См.: *Стоин Е.* Български епически песни. София, 1980. С. 35).

⁴⁰ *Колесса Ф.* Указ. соч. С. 306; ср.: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940. С. 211; *Böckel O.* Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, 1906. S. 100–130.

⁴¹ См.: *Калашев Н.* Местечко Сальяны Джевадского у. Бакинской губ. // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 5. Тифлис, 1886. С. 150.

⁴² Не привожу все многочисленные свидетельства и возможные на их основе сопоставления и далеко идущие реконструкции — это специальная задача. См.: *Кауфман Н.* Едновременни и многогласни оплаквания на покойници // Въпроси на етнографията и фолклористиката. София, 1980. С. 140–146. Разнообразные сочетания солиста и хора, антифона и хорового рефрена зафиксированы на Балканах (у сербов, греков, албанцев), на Северном Кавказе и у грузин. См., напр.: *Alexiou M.* The ritual lament in Greek tradition. Cambridge, 1974. P. 149, и др.

В системе традиционных семейных ритуалов, бытующих в современной белорусской деревне, погребальный ритуал отличается повсеместным распространением, активным функционированием, развитостью всех своих основных компонентов, в том числе причитаний, которые и сегодня продолжают оставаться неотъемлемой и определяющей чертой похоронного ритуала.

Будучи в своей основе однородным на всей территории Белоруссии, погребальный ритуал имеет вместе с тем и локальные версии, как со стороны его обрядового состава, так и со стороны поэтико-музыкальных характеристик причитаний. Это находит отражение в основном в терминологии, типе похоронного напева и манере его интонирования.

Специальный интерес в этом плане представляет зона между Дитвы и Пелясы (Вороновский р-н Гродненской обл. Белоруссии), где лингвистами зафиксирован остров литовско-белорусского двуязычия в белорусском окружении.

По состоянию на лето 1984 г., когда автором статьи проводилось экспедиционное обследование данной зоны, языковая ситуация здесь оставалась в основном такой, как она была зафиксирована Т.М. Судник¹, добавим только, что население знает также польский язык, а часть жителей считает себя поляками.

Четкое осознание местными жителями различий своей этнической принадлежности не влияет сколько-нибудь заметно на характер сложившейся здесь традиционной культуры. Ей присуще единство стиля, ее атрибуты общи для представителей разных национальностей.

Наблюдения над современным состоянием местной причетной традиции позволяют, с одной стороны, констатировать общие черты, отмеченные у славянских и балтских народов, с другой — специфические черты локального значения. К общим относятся все узловые моменты ритуала, развертывающиеся в определенной драматургической последовательности и сопровождающиеся соответствующими группами причитаний (по белорусской терминологии *галашэнняў*). Это — фиксация факта смерти члена семьи (если смерть произошла дома), созывание родственников и ближайших соседей в дом умершего, его обмывание, обряжение, положение на лаву (стол), а затем в гроб, пребывание покойного на протяжении определенного срока в своем доме, вынос тела, шествие на кладбище, последнее прощание с покойным и его погребение, возвращение домой, поминальная трапеза.

Локальное же своеобразие проявилось в некоторых особенностях состава и хода обрядности, терминологии, особенностях интонирования причетов. Так, сам ритуал здесь носит название *пограб*, в отличие, например, от таких названий, как *пахаванне*, *пахароны*, *хаўтуры*, зафиксированных

¹ *Судник Т.М.* К истории языковой ситуации Пелясы // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 181–192.

в других частях Белоруссии. Похоронное причитание в местной традиции называется *вылічэнне*, голосить по покойнику здесь – *выліцаць пахароннага* (в других местных традициях – *прычытваць, кукаваць, выць*). Своеобразие местной традиции нашло отражение и в соотношении понятий *галасіць* и *плакаць*. Так, если почти повсеместно в Белоруссии народные исполнители вкладывают в них разный смысл,² то в зоне междуречья Дитвы и Пелясы *выліцаць* и *плакаць* означает одно и то же. Тождественность этих понятий, зафиксированная также в ряде других районов западной Белоруссии, является одной из отличительных черт местного ритуала и – шире – западнобелорусского ареала.

В деревнях интересующей нас зоны, как и на остальной территории Белоруссии, носителями традиции похоронного голошения являются по преимуществу пожилые женщины. Каждая из них в соответствующей ситуации должна уметь голосить. Неумение женщины зрелого возраста *выліцаць* порицается односельчанами, плохая плачя может стать предметом осуждения и насмешек. Молодых же девушек и женщин за такое неумение осуждают редко. Профессиональных плакальщиц ни в традиции названной местности, ни в белорусской похоронной традиции в целом нет, хотя известны единичные случаи, когда наиболее талантливых и признанных мастериц голосить односельчане специально приглашали на похороны. Мужчины чаще не голосят, хотя специально ограничений здесь не существует: в соответствующей ситуации голошение мужчины будет воспринято как нечто само собой разумеющееся.

Драматургическое развертывание узкоместных версий погребального ритуала междуречья Дитвы и Пелясы в целом происходит так же, как и во всех иных регионах Белоруссии. И так же, как повсеместно в Белоруссии, причету – этой традиционной форме выражения человеческого горя – принадлежит здесь ведущая роль. Каждому из основных этапов ритуала соответствуют определенные группы причитаний, в текстах которых кроме общих мест есть также и специфические сюжетные мотивы, указывающие на принадлежность данного причета к тому или иному конкретному моменту ритуала.

Содержание первых причитаний, начинающих звучать сразу же после смерти человека, – это своеобразная констатация факта его смерти, упреки умершему, оставившему свою семью, родных и близких. Затем следует длинная цепь голошений над покойным в течение всего времени его последнего пребывания в родном доме. Именно эти голошения наиболее протяженны и импровизационны. Содержание их – воспоминания-рассказы о жизни покойного, его взаимоотношениях с людьми, горестные сетования близких людей по поводу кончины дорогого человека, призывы к умершему ожить и встать, просьба к *язюльцы* 'кукушке' разбудить умершего. Голошения стихают только после захода солнца, поскольку обычай запрещает причитать ночью. И хотя причину этого запрета информаторы объяснить не могли, тем не менее он строго соблюдается.

Прощание с покойным перед выносом его из хаты и сам вынос – пер-

вая кульминация ритуала. Эмоциональное напряжение ярко подчеркивается одновременным голошением многих людей, переходящим в крик, когда гроб выносят. При этом развиваются мотивы прощания и невозможности умершему вернуться домой.

При движении на кладбище одним из наиболее ярких поэтических образов голошений является образ дороги, по которой ушел дорогой человек и уже никогда не вернется. Другой мотив – просьбы к односельчанам от имени умершего простить ему все обиды, нанесенные когда-либо соседям.

Прощание с покойным на кладбище перед погребением – вторая кульминация ритуала, которая не только не уступает, но, как правило, и превосходит первую силой драматизма. Основные мотивы причитаний этого этапа – последнее прощание, просьба к умершему передать привет всем ранее умершим родственникам, которых он встретит в загробной жизни, рассказать им о жизни оставшихся на "этом свете", просьбы родных, оставшихся сиротами или одинокими, взять их с собой.

Над свежей могилой, как правило, не голосят, хотя рыдания раздаются еще долго. Затем все отправляются в дом усопшего на поминальную трапезу – *абед*. По дороге с кладбища, по возвращении домой и во время трапезы также не голосят.

Покойного (особенно если он был ближайшим родственником, дорогим и любимым человеком) после погребения оплакивают еще долго, иногда до конца жизни. Нормы местной традиции предписывают *выліцаць* в основном дома и реже на людях. Даже в поминальные дни (здесь 7-й и 30-й дни с момента похорон) на кладбище стараются причитать поменьше.

Наряду с традиционными исконными *вылічаннямі* в ритуал погребения междуречья Дитвы и Пелясы (как, впрочем, и на остальной территории бывшей Западной Белоруссии) под влиянием польской традиции входят и католические песнопения, так называемые "паграбовыя песні", исполняемые певчими из костела, которых специально и в обязательном порядке приглашают родственники покойного сразу же после смерти члена семьи. Певчие постоянно находятся возле гроба (зачастую в течение всей первой ночи его пребывания в доме), покидая дом умершего лишь для краткого отдыха. Родственники покойного кормят певчих, в конце ритуала одаривают их, следят за тем, чтобы во время пения никто не причитал, так как это может нарушить необходимое певчим душевное равновесие. В целом роль певчих в местном ритуале похорон достаточно велика, и без пения *паграбовых песень*, как и без традиционных *вылічанняў*, крестьяне не представляют себе погребального ритуала.

Состав, ход, содержание, все мельчайшие детали обряда похорон жестко контролируются односельчанами, зорко следящими за соблюдением также и этико-эстетических норм ритуала. Одно из непрременных требований, предъявляемых к похоронам, – совершение ритуала в присутствии возможно большего числа родственников и односельчан³. При этом нормой считается такое их поведение, когда голосят только родственники и

³ Розалия Ивановна Ковза (1904 г. рожд.) из д. Дубинцы так прокомментировала этот момент: "На васэлля 'свад'бу' так не просяць прысці, як на пограб".

² Разницу между этими понятиями сами народные певцы объясняют следующим образом: "Плакаць – эта толькі плач і ўсё, а галасіць – значыць прыгалашываць нада, гаварыць на голас (напев). Плакаць – эта ціха і словы не гавораць, а хто вядзе голасам і са словамі, той галасіць. Галасіць нада крэпка, кр'ячачь нада".

ближайшие соседи, бывшие в тесной дружбе с умершим. Чужие, как правило, плачут, но не голосят. Из чужих голосят те, у кого недавно совершилось какое-либо горе, и в этом случае они будут голосить о своем горе, но негромко и в стороне. В центре же ритуала всегда находятся голошеры близких родственников. Чем их больше (особенно женщин), тем больше звучит причета, тем полнее и многограннее, эмоционально насыщеннее высказаны чувства и мысли скорбящих. Такие похороны запоминаются и впоследствии расцениваются как своеобразный эталон местной традиции. К причету слушатели относятся особенно внимательно, даже придиричиво (многие ходят на похороны не только для того, чтобы проводить в последний путь знакомого или близкого человека, но и для того, чтобы послушать, "як будуць вылічаць"): причет тогда находит сочувственный отклик в сердцах присутствующих, когда осознается ими как следствие острой психо-физиологической потребности излить свое большое горе. Проявления фальши, неискренности здесь сразу же замечаются и подвергаются осуждению, особенно резко осуждается равнодушные ближайших родственников.

Четкие и определенные эстетические требования предъявляются носителями местной традиции к содержанию причитаний. По выражению жительницы д. Поволока Т.А. Каневич, "як вылічаць, то трэба памятаць, якія слава гаварыць. Другі нязграбныя 'нескладныя, неудачныя' славы кажа, яны не туляцца 'не сочетаюцца друг с другом' нідзе. А трэба гаварыць прыкладна, каб славы слаліся б харашо – слова за словам, як каласы ў полі. Вылічаць красіва трэба".

В требование красоты похоронного причета народная эстетика вкладывает вполне конкретный смысл. Причет должен быть "складным і жаласным", т.е. в стройную по местным нормам форму должно быть вложено содержание, способное вызвать отклик в душе каждого из присутствующих. Плачя должна найти такие слова и так их проплакать, чтобы ее настроение передалось и другим. Личная эмоция, личное художественное воображение должны быть здесь сочетаемы таким образом, чтобы подчеркнуть "общечеловеческий смысл переживаемого состояния", создать "своеобразный психологический комплекс, в котором личное и общее, субъективное и объективное неразрывно связаны"⁴. И здесь едва ли не основную роль играет степень поэтической одаренности исполнительницы.

В каждой из обследованных нами деревень междуречья Дитвы и Пелясы большинство женщин умеет причитать по покойнику. Но лишь жительница д. Ст. Смильгини Мария Антоновна Радзиевич (1914 г. рожд.) является признанным мастером местной причетной традиции. Ее причеты отличаются особенной поэзией и силой чувства. Односельчане говорят о ней: "Як Марыля ўзнімецца вылічаць, то не можна быць у хаце. Такі жаль дае! Мужчыны ж вытрывальнейшыя 'более выдержанные' і тыя плачуць уголас".

Вот несколько причитаний, записанных от М.А. Радзиевич с некоторыми ее комментариями:

"Я па сыну плакала:

Сьночак мой,
Мілы мой,
А ты ж мой дарагі,
А ты ж мой залаценькі,
І хатанька твая цёмная
Біз аднаго акеначка,
І дзверачкаў няма,
А што ж дзверкаў не зрабілі,
Ключыкаў не ўлажылі,
То не адамкнеш,
То ня прыдзеш,
То ня выдзеш,
Як я цябе на работаньку выпраўляла,

Як я цябе спатыкала,
Як чакала,
Як ты мне памагаў,
Ня відзела я, што там смертанька стаяла для цябе,
То я б яе ад цябе адліхаўшы
А сваімі ручанькамі,
Да сваіх грудачкаў старэнькіх туліўшы.
І пташачкі паснуўшы былі,
Не пастукалі ў акенца маё,
То я была б вадзіцы табе занёсшы,
То галоўку аблажыўшы,
То губачкі прамачыўшы...

Гэтак і галашу, на ўсю хату крычу! Як пайду на могількі, павалюся на капец, так дагэтуль я яго бужу, крычу:

А ручачкі мае, а белыя мае,
То вы асьпаліся,
То я лісточкі пабіраю,
То ў адну кучачку складаю,
Можа ж вы зноў ручкамі стаўшы.
Мяне, матулю старэнькую,
абняўшы ...

Як вясною ўжо пайду на магілы, а скабронік 'жаворонок' прыляціць, то кажу:

Скабронічак прыляцеў,
То я на падворачку стаяла,
То ён мне песіньку граў,
А я чакала пісьмочка,
А ён мне атвещіў:
"Матуля старэнькая,
Ты тут не стаі,
Цзі да сваёй хатанькі,
А мы там ня ляцімо,

А мы пісьмачкаў ня носімо,
ні целеграмачкаў
І з таёй старань".
А я ня ўвяраю,
Я пад камушок бягу,
А белага паперчыка цукаю,
А там няма ні славочка,
ні радочка ...

Так наплачэся, прыдзеш і зноў тое самая – цёмныя куты во, няма каму жыць, няма каму мяне прысмадаваць 'присмотреть за мной' ...

У нас як пахароннага нясуць на могількі, мы ўжо просім быдта ад яго выбачэння 'прощения' яму ў суседзяў. Я па стрыечнаму 'двоюродному' брату так казала:

Браточак мой,
Хоць няродны, але стрыечненькі,
Няхай твае суседачкі
Табе выбачаюць,
Што ты з імі стрычываўся,
Хадзіў да іх па злых дарожках,
Траўку ім таптаў.
Можа калі славочкам угнявіў,
Можа калі не паслухаў,
Няхай выбачаюць.

Распрашчаецца ўжо навечнасьць,
Із такой светлай хатанькі цябе выносяць,
А табе хатаньку купілі
Біз аднаго акеначка,
Біз дзверачкаў,
Папрасі ты суседзяў,
Каб яны цябе на магілы харашо
прапусцілі б,
А потым тваёй магілачкі
не абыходзілі б ...

Суседы ўжо кажуць: "Выбачаем мы яму, выбачаем". А я кажу:

Браток мой міленькі,
То я да цябе прышла,
То я думала, што з табой пагавару,

Ты пра маё горачка распытаецца,
А твае ножанькі мяне прапускаць,
А ты не сабіраецца са мной гаварыць,

⁴ Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 187.

Хіба моцна загневаўся,
Што так ляжыш.
Як у мяне былі дзеткі малыя,
Ты да мяне заходзіў,
А ты мяне цешыў,
Што як мае дзеткі вырастуць,
То мне будуць работу памагаць
рабіць.
Тэраз іх не стала,
Дарадзь ты, браточак,
Па якой дарожашчы мне ісці,

А сваю дружыначку найсці,
А сваіх дзетачкаў?
А ці па той дарожашчы, дзе цябе
нясуць?
Яна бітая – тапаная, слязьмі
паліваная,
Па той дарожашчы ніхто не верніцца,
Ні дружыначка мая,
Ні дзетачкі мае,
Ні ты, мой браточак ...

Во так, мая залаценькая! Некаторыя ня могуць такімі славамі плакаць, толькі стаяць і слезы так ліюцца. Скажу табе, што як выплачэся, тады на грудзях зробіцца лёгка – зноў жыві. Як тэразлета, то туды-сюды, ці то на работу пойдзеш, ці то ў лес – ўсё ў заняці. А зімой мала чаго рабіць, дзе ж ты будзеш адзін у такім жалю, дзе ж ты ў хаце выбудзеш, залаценькая? Ідзеш да суседаў: "Выбачайце мне, бабы, што я ўсё плачу і вас нарушаю". Ну, ня будзеш жа ім кожны дзень сэрца нарушаць. Тады галашу ў хаце да зязюлькі:

А божа мой, божанька,
А зязюлька прыляцела,
Яна кукуя,
А можа яна мне новасць прынясла,
Можа яна пісьмочак прынясла?
А я ёй буду памагаць,
А я ёй буду кукаваць,
А яна міне нігдзе ні развасоліць,
А як я вайду да сваёй хатанькі,
А хатанька мая цёмная,
Зязюльнічка кукуя ў маім садочку,
А яна, можа, мне што раскажа,

А я ніяк не пайму.
То як вайду на дворанька,
То ўсюды агончыкі паляцца,
Ў маёй хатаньцы
То ўсё цёмненька,
То не маю я дзе пайсці,
То я ўсюды блуджу,
То я ўсюды сваіх дзеткаў шукаю,
Зязюлі кукаваць памагаю,
А яна паляціць,
Мне пісьмочка не пакіня ..."

Следует отметить, что в деревнях с преобладанием белорусского языка и деревнях, где существует качественное и количественное равновесие обоих компонентов двуязычия, голошения исполняются на белорусском языке (*на-простама*); в деревнях же, где отдельные семьи еще поддерживают навык двуязычия, старые женщины причитают и на литовском языке (д. Поволока, Подитва). Традиционные причитания на польском языке повсеместно в данной зоне не исполняются. По-польски поются "паграбовыя песні" и ведется отпевание в костеле.

Одна из наиболее ярких особенностей местной традиции причета – манера его интонирования. Если в целом для белорусской традиции характерно исполнение причитаний на типовой в каждой конкретной местности напев (напевность интонирования особенно хорошо заметна при исполнении голошений вне обрядовой ситуации в относительно спокойной обстановке), то в деревнях междуречья Дитвы и Пелясы причитывают быстрым говорком. Особенности местной манеры интонирования осознаются самими исполнителями. М.А. Радзиевич рассказывала, например: "У нас усё скарачона называецца: і разгаворы, і плачы. Мы не зацягваем, а гуды (*гудамі* местное население называет белорусов, живущих к востоку от Пелясы. – Т.В.) зацягваюць. Яны кажуць *пугавіца*, а мы кажам *біч*, яны зацягваюць *цяпэрака*, а мы кажам *тэраз*. І вылічаем мы скаротка, скоро славы выказуем, не зацягваем дуга, вылічаем прэнткім ужо ходам. А гуды плачуць зацягваючы, цягнуць, як спяваюць".

Действительно, запись, сделанная нами в д. Подитва от переселенки из д. Пашковичи (13 км. северо-восточнее Пелясы) Вероники Александровны Блажук (1905 г. рожд.) – это причет "на голас", т.е. определенный типовой напев, поддающийся нотированию:

♩ ≈ 162

Ма_ мань_ ка ма_ я ро_ дзень_ ка,
ма_ мань_ ка ма_ я ро_ дзень_ ка,
на_ што ж ме_ не па_ кі_ ну_ ла,
ча_ му ж ме_ не ня бя_ рэш з са_ бой?

Ладово-интонационный контур этого напева прослушивается и при интонировании местных причетов, но показать в общепринятой нотации причитания зоны междуречья не представляется возможным: интонирование быстрым говорком затрудняет, а подчас делает и невозможной фиксацию как точной высоты произнесения отдельных слогов, так и относительную их ритмическую протяженность. Лишь некоторые фрагменты причетов можно нотировать, да и то весьма условно и приблизительно:

СВОБОДНО

І пта_ ша_ чкі па_ сруў_ шы бы_ лі,
не па_ сту_ ка_ лі ў а_ кен_ ца ма_ ё,
то я бы_ ла б ва_ дзей_ кі ня_ бе за_ нёс_ шы,
то га_ лоў_ ку аб_ ла_ жыў_ шы.

Вместе с тем общий ладово-мелодический контур голошений является весьма стабильным. Довольно ясно прослушивается тип мелодической ритмизации, ритмический и мелодический тип каданса, квартовая ладоинтонационная рамка. Устойчивость общего ладово-мелодического контура похоронных причитаний (как и более напевный характер интонирования местных свадебных причетов) позволяют рассматривать причетную традицию данного языкового острова в русле общебелорусской традиции и отнести напевы похоронных голошений данной зоны к одной из девяти выявленных нами на территории Белоруссии типологически родственных групп причитаний. Напевы этой группы распространены на территории Вороновского, Ошмянского, Ивьевского р-нов Гродненской обл., Дзержинского, Воложинского, Столбцовского, Копыльского, Червенского, Смолевичского р-нов Минской области. Этот же тип напева зафиксирован в Солигорском р-не Минской, Петриковском и Калинковичском р-нах Гомельской обл., но там он соседствует с другими типовыми напевами. Вполне возможно, что реальная территория распространения данного типа напева окажется несколько шире после того, как будут обследованы р-ны, прилегающие к очерченной территории (Молодечненский, Ивенецкий, Несвижский, Клецкий, Минский).

Основные музыкально-стилевые характеристики данного напева следующие: он относится к группе напевов речитативной традиции (в Белоруссии существует также традиция исполнения похоронных причитаний, приближающаяся к песенной); типическая форма взаимосвязи слогового и музыкального ритма здесь — соответствие одного слога поэтического текста одному звуку; тип мелодической ритмизации — преимущественное движение равными краткими длительностями в основной части стиха (в центральном Полесье — р-ны Пинский, Ивановский, частично Дрогичинский, Березовский, Ивацевичский, Ганцевичский, Лельчицкий, Наровлянский, Любанский, Стародорожский, Осиповичский, частично Пуховичский — распространена "ямбическая" ритмическая структура); каданс напевов этого типа координирует ритм стиха и напева таким образом, что окончание стиха совпадает с окончанием напева, и заключительный звук при этом оказывается самым устойчивым в ладовом и протяженным в ритмическом отношении (в ряде других типовых напевов мелодия оканчивается раньше стиха и последние слоги не выпеваются, произносятся говорком или не произносятся вовсе); форма напева одностиховая (в восточной зоне Белоруссии распространена тирадная форма); мелодическую основу составляет квартовая ладо-попевка (в других зонах Белоруссии — терцовые, ангеми-тонные кварто-секундовые и кварто-терцовые, кварто-терцовые с заполненной терцией, реже квартовые и квинтовые, а также контаминированные ладо-попевки).

Ближайшими стилиевыми родственниками рассматриваемого типа напева похоронного причитания являются два типовые напева, локализованные к югу и северу от очерченной территории. Первый распространен в Гродненском, Щучинском, Зельвенском, Берестовицком, Свислочском, Пружанском, Дрогичинском, Малоритском р-нах и выводит таким образом на Брестское Полесье. Второй распространен в Вилейском, Глубокском, Поставском, Шарковщинском р-нах и тянет на Поозерье.

Напевы Копыльского р-на, относимые нами к тому же типу, что и напевы

Вороновского р-на, по характеру мелодической ритмизации сближаются с напевами центральнополесской зоны и могут, в известной степени, быть переходными к центральнополесской традиции.

Несколько слов о традиции с в а д е б н о г о причитания междуречья. В отличие от живой и активно функционирующей традиции похоронного причета традиция свадебного причитания утрачена. Свадебный причет помнят лишь представительницы старшего поколения, по их воспоминаниям, на свадьбе перестали причитать с конца 20-х — нач. 30-х годов нашего столетия.

Зафиксированные нами образцы свидетельствуют не только о специфике местной свадебной традиции, но и о весьма широком в прошлом распространении в Белоруссии жанра свадебного причета — факте, который еще совсем недавно оспаривался и который сейчас следует считать доказанным⁵.

В деревнях междуречья Дитвы и Пелясы причитания на свадьбе звучали в момент отъезда невесты из родного дома в дом будущего мужа, в момент прощания с матерью. Голосили поочередно и невеста, и ее мать. В отличие от протяженных, поэтичных, исполненных импровизации похоронных голошений свадебные причитания более скромны, яснее проступает их ритуальная заданность. Приводим примеры свадебных причитаний дочери и матери (записаны от М.А. Радзиевич):

А мамачка мая,	А дочанька мая,
А родненька мая,	А міленька мая,
Дзякуй, мамачка,	А дзе я цябе выпраўляю,
Што мяне выгадала,	Хаця ў добру доленьку.
Як я з табой прадзяўкавала	А дочанька мая,
Разлучаемся мы з табой,	А міленька мая,
Выбачай ты мне ўсё,	Выпраўляю я цябе ў васолу дарожаньку,
І каб мяне ўжо нідзе ні абмінала,	А каб табе божанька даў бы доляньку,
Каб мне ўжо долю добру дала,	А каб ты шчасліва жыла б,
Каб мяне благаславіла.	Каб мяне не выракалася б,
Не забывайся на мяне, мамачка,	Каб прыяжжала мяне глядзець,
Прыходзь да мяне дужа часенька. . .	Маей старасці. . .

Свадебному причету местные девушки обучались специально. По рассказу М.А. Радзиевич происходило это следующим образом: "Нашы старыя даўней ўжо так гаварылі нам: як дзеўка выходзіць замуж, то пагоніць валы пасіць і учыцца ўжо плакаць — *кунігаваць*, так эта называецца. Ходзіць по лясу, розныя славы кажа, як яна была дзеўкай, а ужо тэрэз будзе замужам, будзе маладзіцай. Ну ўжо і страшна плача — аж лес разлягаецца. Так яна ходзіць по лясу, тыя валы траву ядзіць, а яна розныя славы так выказуе. Вучыцца ўжо, як плакаць. А другая ўжо дзеўка найдзецца ў вёсца, што таксама замуж пойдзе. І тая пойдзе ў лес ды плача і з жалем, і з слязьма так, як паложана, вылічае тое самае, што й па нябожчыку. Эта тэрэз

⁵ См.: Вяселле: Абрад. Мінск, 1978; *Мажэйка З.Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мінск, 1981, № 133–136; *Варфаламеева Т.Б.* Песенна-меладычныя тыпы паўночнабеларускага вяселля//Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. Мінск, 1982, № 1; *Варфаламеева Т.Б.* Песенный ритуал ссеверобелорусской свадьбы: Автореф. дис. канд. искусствоведения. Киев, 1983. С. 19–21; Вяселле: Песні/У шасці кнігах. Кн. 3. Мінск, 1983. С. 563–564.

як бы казалі, што у іх сараўнаванне – каторая лепей ўжо выплача, адна адной ідзе наперад. Дзве дзеўкі, як зязюлькі кукуюць: адна сабе, а другая сабе ўжо – катора лепей ўмее кунігаваць, як эта называлі даўней”.

По свидетельству других информаторов, существовал и обычай хождения сирот накануне свадьбы на могилу родителей (или одного из них), там сироты причетом приглашали родителей на свою свадьбу. Обычай этот имел в Белоруссии широкое распространение и в ряде местностей бытует до сих пор.

Поэтико-музыкальная стилистика свадебного причета междуречья Литвы и Пелюсы типологически (а вероятно, и генетически) родственна причету похоронному и должна быть рассмотрена в русле местной погребальной традиции. Сам же погребальный ритуал данной местности оказывается включенным в общепелюсскую традицию и, возможно, в традиции соседних Литвы и Польши. Выяснение последнего обстоятельства станет возможным по мере накопления материала и системно-типологического его осмысления.

Н. ЛАУРИНКЕНЕ

ПОХОРОННЫЕ ПРИЧИТАНИЯ ПЕЛЮСЫ

В регионе Пелюсы (Вороновский р-н Гродненской обл. БССР) сохранился своеобразный тип похоронного причитания. Определение его семантической структуры – набора составных элементов, способов их сочетания и смысла – является задачей данной статьи¹.

Объектом исследования избраны литовские причитания Пелюсы и соседних деревень. Их записи пока не публиковались; рукописи текстов сосредоточены в основном в Институте литовского языка и литературы АН Литовской ССР и Госконсерватории Литовской ССР.

Причитания изучаемого региона неоднородны с точки зрения развернутости тем, сохранности архаизмов. Некоторые из них представляют собой соединения нескольких микросюжетов, содержащих важную мифологическую информацию. Другие – преимущественно более поздние записи – небольшие по объему, менее содержательны. Среди пелюсских плачей выделяются тексты, записанные в 1930–1940 гг. собирателем литовского фольклора Ю. Айдулисом и известным археологом М. Алсейкайте-Гимбутене. Зафиксированные ими причитания поражают высоким поэтическим уровнем, наличием архаических образов.

Литовские причитания Пелюсы сформировались на основе балтийской традиции, а позже претерпели влияние славянской культуры. Более конкретное определение этнической основы изучаемого микросоциума – сложная, в настоящее время нерешенная проблема. Согласно Е. Охманьскому и Т.М. Судник, территория Пелюсы несколько столетий тому назад была

заселена прусскими переселенцами из Скаловии и Барты². В связи с этим можно было бы говорить о причастности пелюсских причитаний не только к литовской, но и к западнобалтийской традиции. В причитаниях Пелюсы обнаружено некоторое сходство с произведениями данного жанра юго-западной Литвы, но пока лишь довольно общего характера. В дальнейших более основательных исследованиях фольклора Пелюсы необходимо иметь в виду возможность соотнесения его с западнобалтийской культурой.

В причитаниях Пелюсы можно выделить некоторые наиболее существенные, доминирующие мотивы, образы. Их семантика отражает понимание основных категорий, связанных со смертью.

Смерть в причитаниях понимается как определенное состояние человека. В данных текстах не обнаружено персонафицированного облика смерти. Обычно смерть представляется как сон – тяжелый или, наоборот, спокойный: О mano mociņa, o kol tu tev žūmigai (LTR 4314(155)) 'О мая мать, о почему ты так уснула'; Tai žūmigau sunku miegelii (LMD III 46^b(8)) 'Так ты уснул спокойным сном'. С этим умершим – "спящим" персонажем как будто ведется разговор. Его будит плакальщица: просит встать, поднять голову, промолвить слово (LTR 4312(417); LTR 4312(419); LMD III 46^b(8)). К покойнику обращаются со множеством ласковых обращений, его спрашивают, но не ждут ответа. Умерший как будто находится в промежуточном положении – между небытием и жизнью. Смерть представляется как частное небытие – лишь как переход из будней в другую, особую сферу. Перемещение умершего в другой мир изображается в причитаниях как путь в далекую страну. Часто спрашивается у покойного: О kokio šalalėn išsirangdai? (LTR 5394(3)) 'В какую сторонушку собираешься?'; Ievute, mana sesute, tai ko atsiskirdai, tai ko išvažiuodai, tai kokian kelalin, tai kokian kraštelin? (LMD III 131(15)) 'Евуте, моя сестрица, так чего ты разлучаешься, так чего уезжаешь, так в какой путь, в какую сторонушку?' Сравните со сходно звучащими белорусскими формулами: А куды ты гэто прыбраўся? В якую дорожку? (ШМ 2 с. 638); Куды-ж ты от мяне отлітаеш? . . . Куды-ж ты гето прыбраўся. Ў якую дороженьку и ў якую сторонучку (ШМ 28 с. 657). Такого рода аналогий в литовских и белорусских причитаниях – множество. Совпадают не только отдельные формулы, но и содержание, композиция целых описаний.

Страна, в которую снаряжается умерший, называется "чужой": nuveš svėcimon šalalėn (LMD III 46^b(5)) 'повезут в чужую сторонушку'; aš išeitau svėcimon šėlalėn (LMD III 131(11)) 'Я вышел бы в чужую сторонушку'. Где находится и какова эта чужая страна, определяется лишь в одном тексте:

Tai koć anas eis svėcimon šalalėn,
Žu giliu maraliu,
Žu žaliu giraliu,
Žu mėlino vandenėlio!

LMD III 46^b(9)

Так хоть он пойдет в чужую сторонушку,
За глубокими морями,
За зелеными лесами,
За синей водичкой!

Как представляется мир, в который переходит умерший, отчасти можно судить по фрагментарной характеристике пространства могилы. Не только

¹ Погребальный фольклор Пелюсы исследовался Л.Г. Невской (Погребальный обряд в Пелюсе: структура и терминология//Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 245–254).

² См.: Z polskich studiów slawistycznych: Ser. 4. Historia. Warszawa, 1972. С. 83–89; Судник Т.М. К истории языковой ситуации Пелюсы//Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 181–191.

в пелясских плачах, но и в текстах этого жанра, распространенных на территории Литвы, одним из наиболее характерных образов является гора. Это место, куда собирается покойник. На высокой горе часто локализуется могила. В пелясских причитаниях образ горы представлен в таком контексте:

Jau insirėdė in aukštų kalnelį, In tamsių žemelį	‘Уже собрался на высокую горку, В темную землю’
LTR 2375(122)	
Tai kad aš macytau Savo brangių sesiulį aukštame kalnely, Gudami grabely, tamsioje žemelėj	‘Чтобы я видел Свою дорогую сестричку на высокой горке, В жутком гробу, в темной земле’
LTR 2375(123)	

Образы высокой горы и земли коррелируют между собой. Сочетаются оппозиционные семантемы. Гора, согласно мифопоэтическому миропониманию — посредник неба и земли, вариант мирового дерева. Земля соотносится с нижней сферой модели мира. Значит, покойник, помещаемый в землю, связан с нижним уровнем вселенной и вместе с тем — с верхом (так как его могила на горе). С другой стороны, в причитаниях подчеркивается, что от верхних сфер космоса покойник изолирован. Его не достигае свет, он отстранен от небесных тел и явлений:

Tai tavi nežužibins anei saulika, anei deveitulis ³ , tai tavi nežulis nei skaudus lietulis	‘Так тебя не осветит ни солнце, ни месяц, так тебя не польет ни сильный дождик’
LTR 475(587)	

Nepūs mano sesiulės logadnas vėjelis, Nekaicys saulalė, Neingiedrys šviesi dzienele	‘Не дует сестрички нежный ветерок, Не прогреет солнышко, Не прояснится светлый денек’
LTR 2375(123) ⁴	

Земля в причитаниях Пелясы называется не только просто *žemelė* ‘землица’. Часто встречается лексема *žemyna* (*žemynėka* и т.п.) в сочетании с эпитетами: *syrausioji žemynėka* (LMD III 131(12) ‘сыра земля’; *žubers o juodom žemynėkom* (LMD III 46^b(5) ‘засыплют черной землей’; *žamynika mana* (LTR 4314(180) ‘земля моя’; *kap tavi žamynon inlaizdzis* (LTR 4314(155) ‘когда тебя в землю будут опускать’. На территории Литвы *žemyna* в причитаниях

³ *Deveitulis* (от корня *diev-*) — древнее название месяца (луны), которое сохранилось в Пелясе.

⁴ Ср. с фрагментом из окрестностей Лейпалингис (Лаздийский р-н) и с белорусским текстом:

Kaip nugulėsi Siergoj žemelėj Po žalia vejele, Kur vėjelis neužpūs, Kur saulelė neužkais	‘Как будешь лежать В сырой земле Под зеленой травой, Где ни ветерок не повеет, Ни солнышко не прогреет’
--	---

LTt II 572

Што ни зайдзе ясное соўняко,
Ни ветрик не повея, ни дожджык ни зайдзе

ШМ 2 с. 639

уже трансформировалась в лексему *žemė*, и там употребляется формула: *siera žemelė* (напр. LTt II 565: JLD 1180, 1181, 1183)⁵.

Важный атрибут могилы, а вместе с тем и пространства покойного — дерево. По данным пелясских причитаний, на могиле могут расти явор (LTR 2375(122), сосна (LMD III 131(12), липа (LTR 2375(122), береза (LMD III 131(12)). В последнем из указанных в скобках текстов береза соотносится с кукушкой — птицей, которая общается с умершими. Примечательно, что все названные деревья стоят на могиле женщины: матери или дочери. Следует обратить внимание на некоторые более детальные характеристики локализации дерева:

Vai kad gi išaugtų Gali glotnios galvelės, An aukšto kalnelio, Žalias ievarelis	‘Ой чтобы вырос У гладкой головушки, На высокой горке, Зеленый яворочек’
--	---

LTR 2375(122)

Явор растет на высокой горе, у изголовья умершего. В другом плаче (LMD III 131(12) говорится, что дерево — сосна стоит “на темной хате” матери.

Перемещение умершего в другую сферу знаменует не только тема пути, но и мотив переселения в новое жилище (гроб). Этот посмертный дом определяется как темный, без окон, без дверей: *O tamsi tavo pirkelė, nė vieno langelio nėra, nė vienu duralių* (LTR, 5394(2) ‘О темная твоя хатка, без единого окошка, без единых дверей’. Жилище без окон и дверей относится к основополагающим образам плачей литовско-белорусского ареала. Оно описывается оборотами, которые в текстах данной территории являются “типичными местами”. Сравните с вышеприведенной цитатой следующие: *tamsūs tavo nameliai, be durelių, be stiklo langelių* (JLD III 1178) ‘темный твой дом, без дверей, без стеклянных окошек’; *Збудовали табе свяцёлочку цёмною, нявидною — Нима ни дзверэй, ни вокошачык* (ШМ 2 с. 639).

Абсолютная замкнутость нового дома подчеркивается не только отсутствием каких-либо проемов, но и той деталью, что он закрыт на замок: *Tai subudavoj mano mocinai namelį be jokių langelių, o ir sunkais zomkeliais* (LMD III 131(12) ‘Так построили моей матери домик без окошек и с тяжелыми замками’.

Рядом с темным домом в причитаниях Пелясы существует и другой вариант посмертного жилища — построенного по образцу обычного здания — с окнами и дверьми, т.е. с атрибутами, при помощи которых поддерживается связь с внешним миром:

Tai aš paporisiu Tavo susiedėliam, Kad subudavot tau pirkeļi Su langelēm, su durālēm, Tai kad sudētų sciklo langelius, Kad būt šviesiau pasdairycia,	‘Так я скажу Твоим соседушкам, Чтобы построили тебе хатоньку С окошечками, с дверьми, Чтобы вставили стеклянные окошки, Чтобы было светло поглядеть,
---	---

⁵ М. Преториус Жемину (*Zemyne oder Zemele*) определяет как богиню пруссов. Он описывает погребальные обряды, в которых значительное место уделялось этой богине. См.: *Prätorius M. Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne/Hrsg. von W. Pier-son. Berlin, 1871. S. 26, 101–105.*

O duralas an zoviesėlių,
Kad būt langviau adarycia⁶

LMD III 46^b(9)

А двери на завесках,
Чтобы было легче открыть⁷

Как видно из представленного материала, в причитаниях отчетливо различается оппозиционное восприятие мира. Жизнь—смерть, небо и надземный мир—подземелье, светло—темно, высоко—низко, свой—чужой — основные противопоставления, по которым классифицируются элементы расстроенного мира в причитаниях. Роль посредника, связующего звена этих противопоставлений, выполняет птица — кукушка. Вместе с тем она является одной из главных фигур,двигающих действие в причитаниях.

Кукушка как посредник может сообщаться с "чужой стороной" — загробным миром. Она приносит сведения от умершего, письма от него (или ему):

Tai atrašyk man lakštelį
Koč per reibų gegulį,
Tai aš išėisiu ankstų rytelį,
Tai aš klausysiu,
Ką gegutė porija —
Mažu nuo manos mocinos!
Tai aš atrašysiu atgalion
Koč ne an balto popierėlio,
Tai in žalio lapelio,
Tai lapelis nebijos
Nei skambaus lietulio,
Nei bistro vėjelio,
Tai koč anas eis svecimon šalalėn

LMD III 46^b(9)

'Так напиши мне письмо
Хоть через пеструю кукушку,
Так я выйду рано утром,
Так я буду слушать,
Что кукушка рассказывает —
Может от моей матери!
Так я напишу обратно
Хоть не на белой бумажке,
Так на зеленом листочке,
Так листочек не будет бояться
Ни сильного дождика,
Ни быстрого ветра,
Так хоть он пойдет в чужую сторону'

Кукушка в причитаниях связывается с весной (или летом), со временем, когда пробуждается природа. Мотив весны в плачах иногда служит контрастом смерти: описывается возрождающаяся природа, а потом сожалеют, что нет в живых умершего (напр. KTR 163(16); LTR 2374(1)). Существует и другой вариант семантического контекста весны: вместе с природой возрождается и покойник. Этот сюжетный вариант будет рассмотрен подробнее.

В пелясских причитаниях отмечается, что с приходом весны кукушка начинает свою деятельность посредничества между живыми и мертвыми. Эта функция кукушки ярко отражена в одном из причитаний (LMD III 131(12)), которое представляет собой текст, хорошо сохранивший типич-

⁶ Сравните это описание со сходными из других местностей:

Tai tu paprašyki gražiausiais žodeliais,
Kad jie subudavotų
Tau erdvę namelį,
Kad jie padarytų varelio dureles,
Kad jie įstatytų
Krištolėlio langelius

LTU 237 (Варенский р-н)

'Так ты попроси ласковыми словечками,
Чтобы они построили
Тебе просторный домик,
Чтобы они сделали медную дверь,
Чтобы они вставили
Хрустальные окошки'

Суседьки мое милые,
Срубите мойму татуличку домочек веселенький,
Каб ён быу роскошненький,
Просечите ў им воконочко

ШМ 76 с. 688

ную структуру пелясского плача, а также содержащий некоторые архаичные — заслуживающие особого внимания — представления. Это произведение было записано в 1933 г. от Марите Блашкайте.

В причитании определяются обстоятельства, при которых появляется кукушка (когда, где и откуда): Tai kap cik ataina o šalciausias pavasarėlis, tai kap sužaliuoja visi žali medeliai, o kap atgyja visos drabnos paukštelės, tai kap atskranda o reiboji gegutė an ma placioje kiemelio, tai kap insėda žaliausio verbelėn, — tai aš atsidarysiu savo balciausį langelį, tai aš paklausysiu, kuroj šalalėj ana kukuoja, kuran kraštelin ana čilbuoja: tai ar toj šalalėj, kur saulalė išteka, tai ar toj šalalėj, kur saulalė žuslaidzia. 'Как только приходит холодная весна, как только зазеленеют все зеленые деревца, как только оживают все маленькие птички, как только прилетает пестрая кукушка на мой широкий двор, как только садится на самую зеленую вербушку, — так я открываю свое белейшее окошечко, так я слушаю, в какой сторонushке она кукует, в каком краю она щебечет: в той ли сторонushке, где солнышко восходит, в той ли сторонushке, где солнышко заходит'.

Кукушку слушают через окно. Через оконный проем помещения, по данным погребального фольклора, обычно поддерживается связь с репрезентантами того света⁷. О том, что кукушка представляет собой гостя из мира умерших, в приведенном фрагменте текста можно судить по такому речению: Tai aš paklausysiu, kuroj šalalėj ana kukuoja, kuran kraštelin ana čilbuoja: tai ar toj šalalėj, kur saulalė išteka, tai ar toj šalalėj, kur saulalė žuslaidzia 'Я послушаю, в какой сторонushке она кукует, в каком краю она щебечет: в той ли сторонushке, где солнышко восходит, в той ли сторонushке, где солнышко заходит'. Такая фраза является постоянным оборотом в пелясских причитаниях. Обычно им описывается сторона, в которую отправился покойник и из которой ждут его возвращения (см. LTR 4314(155); LTR 4314(180); LTR 2374(1)). Возможно, что этим речением обозначается загробный мир.

Далее в анализируемом причитании повествуется о том, как кукушка отправляется в сторону, где находится умершая мать: Tai aš tau parašysiu an balciausio popierėlio o juodžiausiais žodeliais, tai aš tavi paprašysiu su savais smutnais žodeliais, su savo drabnom ašarėlėm, tai kad tu nuskristai in tų šalalį, kur mana mocina guli, tai kad tu jai pakukuotai mano smutnus žodelius, mano didziuosiojus vargelius, tai gal ana tavi paklausis, tai gal ana tavo balselį išgirs. Po zaliausiuoju berželiu tai giliausiojos šaknelės, tai tu atkabink mano mocinai duralas. Tai geltoniausiojas pieskelis, tai syrausioji žemynėka, tai kad ana rasiškirt tai ar nepaskelt mano radnoj mocina 'Так я тебе напишу на белехонькой бумажке, о, черными словечками, так я тебя попрошу своими печальными словечками, своими мелкими слезыньками, чтобы ты полетела в ту сторонushку, где мать моя лежит, чтобы ты ей покуковала мои печальные словечки, мое величайшее горе, так может она тебя послушает, так может она твой голосок услышит! Под зеленой березкой глубочайшие корни, ты отпри дверь моей матери. Желтый песок, сыра земля, если бы она расступилась, не поднимется ли моя родная мать'.

Кукушка должна передать матери слова дочери, а также помочь ей

⁷ См.: Невская Л.Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре//Балто-славянские исследования, 1981. М., 1982. С. 110.

воскреснуть, т.е. отпереть дверь, которая находится под глубочайшими корнями березы, и таким образом открыть выход из-под земли на верх.

С образом кукушки связан мотив перевоплощения – как живого, так и неживого существа. В пелясских причитаниях зафиксирован мотив превращения живого человека в кукушку⁸. Смысл этой метаморфозы, вероятно, можно объяснить тем, что живой человек, желая встретиться с дорогим для него умершим, превращается в объект природы, который наделен способностью посредничества между живыми и мертвыми. Таким образом он перемещается в другую сферу. В причитаниях изучаемого региона человек может приобрести облик не только кукушки, но и растения⁹:

Oi ar man pavirsctie žaliausia rūteli,
Oi ar man garbėcietie naujam darželėly,
Oi ar man pavirsctie raibu gegužėli,
Oi ar man kukuocietie visas savo viekelis
Be brangiausios sesulės,
Oi ar man pavirsctie girelės medeliu,
Oi ar siūbuocietie visas savo viekelis

LTR 2375(123)

‘Ой превратиться ли мне в зеленейшую рутоньку,
Ой кудрявиться ли мне в новом палисаднике,
Ой превратиться ли мне в пеструю кукушку,
Ой куковать ли мне весь свой век
Без дорогой сестрички,
Ой превратиться ли мне в лесное деревце,
Ой колыхаться ли мне весь свой век’

Идея воскресения умершего выражается и мотивом его возвращения в наземный мир, в свой дом. Это возвращение понимается лишь как временное. Возвращающийся покойник в пелясских причитаниях называется гостем: *Kadu viešneli būsi?* (LTR 2375 (122) ‘Когда гостьей будешь?’ Сравните с белорусским речением: Гостика моя любенькая! Откуда же мне цябе дожидаць? (ШМ 36 с. 664). В представляемой встрече с покойником (или в обращении к нему, стоя у гроба) родные рассказывают о разрушенном порядке их жизни и просят его возвратить гармонию:

Tai pakelkia tu
Savo senę galvelį,
Tai prakalbėkia
Gražų žodelį
Ir paprašykia
Savos prisiegėlės,
O mano radno tėvelio,
Tai kad apas mus

Так подними ты
Свою старую головушку,
Так промолви
Ласковое словечко
И попроси
У своего суженого,
А моего родного батюшки,
Чтобы он не обижал бедных сирот.

⁸ В литовских плачах других регионов более распространен мотив превращения покойника в кукушку: *Aitau in girai, klaustau žalių medelių, ar nematė anūkėlės geguli pulekiančė* (LTR 1578 (21); ‘Лаздийский р-н) ‘Шла бы в лес, спрашивала бы зеленые деревца, не видели ли они внучки, кукушкой улетающей’; *O tai bus Jų radna motulė – Tai raiboji gegulė* (LTU 244; ‘Варенский р-н) ‘А будет Их родная муташка – Это пестрая кукушка’ (Ср. белорусские причитания: ШМ 28 с. 657; 30 с. 659; 34 с. 662–663).

⁹ В Шальчянинкайском р-не записан плач, в котором говорится о превращении покойного в шуку (LTR 3432 (6)). Шука отплывает на горку и там находит своих умерших родителей.

Nekriudzytų, biednų siratėlių.
Tai suparėdkavokia
Mano buitėlių

(LTR 2374(1)⁰

Так наведи порядок
В моей жизни’

Наведение порядка в разрушенном социуме можно считать одной из главных целей возвращения умершего в этот мир.

Время возвращения покойного не всегда определяется. Обычно, как упоминалось, воскресение умершего происходит весной. В одном из текстов время возвращения умершего намечается довольно конкретно:

Tai kad žinotau, kadu pareisi.
An kokios šventelės?
Ar an šventų Velykėkų?

LMD III 46^b(6)

Кабы я знал, когда придешь.
На какой праздник?
Может на святую Пасху?¹¹

Не совсем отчетливо характеризуется и пространство, из которого ждут возвращающегося покойника:

O nuo kur dar man tavy laukt:
Ar nuog saulėlydzio,
Ar nuog saulėtekio?

LTR 4314(155)

‘Откуда мне тебя ждать?
С той стороны, где солнце заходит,
Или с той, где восходит?’

Iš kur tavy laukcia,
Iš kuros šalalės?
Ar iš dzidzio kermošėlio,
Ar iš dzidzio turgelio,
Ar iš sunkaus darbelio?

LMD III 46^b(7)

‘Откуда тебя ждать?
С которой стороны?
С большой ярмарки?
С большого базара
Или с тяжелой работушки?’¹²

С умершим можно встретиться если не в реальной жизни, так в другом ее плане – во сне: *O totulia, o kadu pas mus ataisi, tai nor per sapnelį mums paropyk, kap tynajaka būni, kas tynajakai girdėc, ar susiėikiai su savo dukralėm ir su mūs momuli* (LTR 5394(3) ‘О батюшка, о когда ты придешь, так хоть во сне нам расскажи, как там живешь, что там слышно, встретился ли со своими дочками и с нашей матушкой’; *Tai tu man nor prisisarpuokie tamsioj naktelėj, kap man tynai vargelis vargtie* (LTR 4308(40) ‘Так ты мне хоть приснишь темной ночью, как мне там горяшко горевать’. Мотив встречи с покойником во сне характерен для более поздних записей пелясских причитаний.

¹⁰ См. также следующий пелясский текст: LTR 4312 (418). Ср. с фрагментом причитания из Ширвинтского р-на: *Kelkis vyreli, Darbelių dirbti . . . Tvarkelės vesti* (LTt II 581) ‘Вставай, муженек, Работушку работать . . . Порядок наводить’. Белорусский текст: *Чаму ты [мать. – Н.Л.] нам пырядокни дала якого?* (ШМ 88 с. 694).

¹¹ Некоторыми авторами упоминается *veičų velykos ‘pascha душ’* (см.: *Basanavičius J. Rinkiniai raštai*. V., 1970. С. 277–278, 280–281, 288).

¹² Ср. с аналогичными текстами из других местностей: первый – из окрестностей Сейнай: *Kodėl neprakalbi, mano mocinėla, iš kur mumi laukcie mocinėlės pareinancios; ar iš gytelių, ar iš vakarėlių, ar iš tos šalalės, kur aukštas kalnelis* (R4 с. 96) ‘Почему слова не промолвишь, моя матушка, откуда нам ждать матушки приходящей: с востока или с запада, с той ли стороны, где высокая горка’. Белорусские:

Откуль цябе позираць буду:
Ци с ўсхода, ци с захода сонца?
ШМ 14 с. 646

Куда ты собралась, срядилася?
В который путь, в котору дороженьку?
В который базар, в кую ярмарку?
Откуда нам тебя ждать?

ШВ 2527

С темой возвращения умершего соотносится образ дороги. В причитаниях упоминаются прежние тропинки, по которым ходил умерший. Они заросли, исчезли: *Tai žuaugo takeliai tavo, mocina, pas mus ataic jau, pieskelis žunešė ta sliedelius jau. Žuaugo keleliai, žuaugs jau. . .* (LTR 4312 (420)) 'Так заросли тропинки твои, мать, к нам прийти уже, песок занес твои следы уже. Заросли дорожки, зарастут уж. . .' Сравните с аналогичным белорусским текстом: Зарастут мои все стежечки — дорожечки. Перестанут ходить мои ноженьки ко родимой моей матушке (ШВ 2530). Эти бывшие тропы противопоставляются новым. Новая дорога представляется как идущая из того света в наш мир. По ней должно прийти полуреальное существо, стоящее как бы на грани этого и того света — покойник. С одной стороны, он выходец из нашего мира, с другой — он является гостем, пришельцем из чужого мира. Поэтому и дорога, по которой он пойдет, должна быть необычной: соединяющей противоположные сферы вселенной и выполняющей функцию медиатора. Эта дорога выстилается предметами покойного, атрибутами погребального ритуала: белым полотном (LTR 475 (586); LTR 4314 (180); LMD 46^b (9) или просто белой тканью (LTR 4303 (22), цветами (KTR 235 (39); LMD III 46^b (3); LMD III 46^b (9)). Перед тем, как по тропе пойдет гость с того света, дорога подметается, с нее собираются камешки (LMD III 46^b (3); LMD III 46^b (9); LTR 475 (586)). Дорога посыпается желтым песком (LTR 2374 (1)), обливается водой (LMD III 131 (15)), обсаживается деревьями (KTR 235 (39); LTR 2374 (1) и цветами (LMD III 131 (15))¹³.

Дорога, по которой возвращается покойник, — общелитовское представление, отражающееся в текстах данного жанра. В распространенных в Литве плачах дорога соотносится в основном с теми же реалиями, что и в пелясских причитаниях.

Рассмотренные образы и микросюжеты можно считать наиболее характерными для пелясской причеты. Они сочетаются, создают различные варианты семантических структур. Встречаются как соединения минимального количества перечисленных в данной статье семантических единиц, так и более полные и сложные их комбинации. Модель пелясской причеты восстанавливается по совокупности текстов различного состояния и уровня. Основными семантическими компонентами этой модели являются следующие представления: смерть — сон; смерть — перемещение умершего в "чужую страну"; пространство покойного и могилы (земля, гора, темнота, дерево на могиле); гроб — посмертный дом (изолированность от внешнего мира, замкнутость или, наоборот, возможная связь с верхними сферами космоса); кукушка как посредник между миром живых и миром умерших; перевоплощение покойника в птицу или растение; возвращение покойника в этот мир; дорога, соединяющая мир живых с загробным миром.

При анализе названных мотивов приводились параллели из причитаний в основном южных и юго-западных регионов Литвы и из белорусского фольклора. Хотелось показать, что рассматриваемые мотивы и образы

¹³ При определении такого рода действий, совершаемых на дороге, употребляется сослагательное наклонение, означающее не происходящее, а возможное действие, напр.: *Tai aš nurinktau akmenėlius nuk viso kelalio* (LTR 475 (586)) 'Так я собрал бы камешки со всей дорожки'.

известны не только в Пелясе; они распространены в широком балтославянском ареале. Литовские причитания Пелясы с белорусскими объединяет по существу та же семантическая основа. На лексическую сторону пелясских причитаний заметное влияние оказал белорусский язык. Чем позднее записаны литовские причитания данного региона, тем больше в них славизмов.

Пелясские причитания представляют интерес своим конкретным семантическим и композиционным обликом. Сохранившиеся в них фрагменты мифологии послужат при восстановлении представления смерти и связанной с ней сферы у балтов.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ШВ — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. . . Т. I, вып. 2. СПб., 1900.
 ШМ — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I, ч. 2. СПб., 1890.
 JLD — *Juška A.* Lietuviškos dainos. Т. 3. V., 1954.
 KTR — Рукописный фонд фольклора Госконсерватории ЛитССР.
 LMD — Фольклорные рукописи Литовского научного общества в Ин-те литовского языка и литературы АН ЛитССР.
 LTR — Рукописный фонд фольклора Ин-та литовского языка и литературы АН ЛитССР.
 LTt — *Lietuvių tautosaka.* Т. 2. V., 1964.
 LTU — *Lietuvių tautosaka, užrašyta 1944–1956.* V., 1957.
 R — *Lietuvių raudos/Pratarmė J. Basanavičiaus.* V., 1926.

Е. ОХМАНЬСКИЙ

НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР "ОПИСАНИЯ ЗЕМЕЛЬ" ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIII в. И ЕГО СВЕДЕНИЯ О БАЛТАХ

В 1979 г. М.Л. Колкер (M.L. Colker) опубликовал в журнале "Speculum" не известные ранее "Descriptiones terrarum", сохранившиеся в дошедшем до нас от конца XIII в. кодексе № 347 библиотеки Trinity College в Дублине (л. 3–4)¹. Это сжатое, лаконичное описание Европы (хотя автор, очевидно, знал об Азии и Африке), принадлежащее перу неизвестного автора. Не оригинал, но близкая по времени копия. Описание делит Европу на две части: западную и восточную, причем за основание деления принято исповедание — католическое и православное. Внимание автора направлено, главным образом, на центрально-восточную Европу, с которой, очевидно, он был ближе знаком².

¹ *Colker M.L.* America rediscovered in the thirteenth century? // *Speculum.* 1979, october. P. 712–726.

² Польский перевод фрагментов "Описания" с комментарием опубликовал К. Гурский: *Górski K.* Descriptiones terrarum. Nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII wieku // *Zapiski historyczne.* Toruń, 1981. Т. XLVI, z. 1. S. 7–16.

“Описание земель” содержит некоторые новые сведения о балтах, об их племенном делении, обычаях, христианизации. Есть краткие записи об известных уже по другим источникам фактах политической истории балтов. Но есть в “Описании” сведения, которые не были известны или же известны лишь по более поздним источникам. Сведения о балтах заключены в шести фрагментах, пронумерованных издателем (№ 7–12).

Из балтийских племен автору известны только семь: 1. Pruscia, Prutheni; 2. Jetwisia, Ituesi; 3. Zambia; 4. Curlandia; 5. Samoita; 6. Lectaui; Lectau; 7. Nalsani. Ничего не сообщает автор о латышских племенах, а в политической географии пруссов ориентируется слабо, коль скоро упомянул только Самбию и то, вероятно, по той лишь причине, что познакомился с этой землей во время крестового похода чешского короля Пржемысла Оттокара 1255 г. Однако Ливонию он знает, известно ему и о далекой Карелии.

Относительно хорошо автор знаком с племенной географией литовских земель, где удается локализовать четыре племенных названия: Curlandia, Samoita, или Жмудь; Lectaui, или (собственно) Литва, а также Nalsani. Одно из этих названий озадачивает исследователей³: неясно, как быть с термином Nalsen, выступающим в немецкой Рифмованной хронике (Reimchronik) конца XIII в., а также в Ипатьевской летописи — как *земля Нальщанская*. Анонимное “Описание” позволяет с уверенностью установить, что земля Nalsen, *Нальщаны* обозначает и племя: “Dicti Lectau, Ituesi et Nalsani de facili baptizantur”, — сообщает анонимный автор “Описания”. Это ценное подтверждение существования литовского племени *нальщан*, на которое раньше указывало лишь название *земли Нальщанской*. Верно ли реконструировано литовскими исследователями это название как *Nalšia*⁴ — другой вопрос. Во всяком случае, такой реконструкции решительно противоречит древнерусская форма *Нальщаны*, *Нальщанская земля*. На основании этой записи, более близкой утраченной литовской, чем. нем. *Nalsen*, можно предполагать, что литовское название скорее приближалось к форме *Noliškėnai*, которая, возможно, оставила свой след в виде селений *Noliškis* в северо-восточной Литве, как раз на территории древних Нальщан. Племя это рано утратило свою обособленность, поскольку более поздние источники ни о нем, ни о земле Нальщанской уже не упоминают. Вероятнее всего, в XIII в., в период формирования литовского государства, оно политически совершенно слилось с Литвой, так что и само название его исчезло⁵.

При локализации отдельных племен автор последовательно прибегает к указанию стран света. К Самбии, сообщает он, прилегает Курляндия, расположенная к северу и омываемая морем с юга и запада. Море, омывающее эту землю с юга, очевидно, Куршский залив. Автор обошел молчанием Скольву (лат. Scalovia) между Самбией и Куронией. На восточной же стороне, продолжает далее “Описание”, — т.е. к востоку от Куронии, расположена земля язычников, которую называют Samoita. К восто-

³ К. Гурский ошибочно объяснил, что нальщане (sic!) это “литовское племя в окрестностях Гродно”.

⁴ См.: Lietuvos TSR istorija. T. I. Vilnius, 1957. P. 63.

⁵ Ochmański J. Noms de terres lituaniennes au XIII-e siècle//Lingua Posnaniensis, 1963, IX. P. 169–174.

ку от нее лежит соседняя с Русью земля Lectaui. Неясно, где граничило племя Литва с Русью — с востока или с юга, или же с обеих этих сторон. Согласно сообщению автора и свидетельствам других современных ему или близких по времени источников, Жмудь не соприкасалась тогда с морем, от которого ее отделяла Курония.

“Описание земель” содержит также несколько исторических заметок, подтверждающих уже известные по другим источникам факты. О Миндовге (Mendogus) сказано, что он является правителем Литовской земли: “habet etiam ad orientem conterminam Ruscie terram Lectaui. Cuius rex primus Mendogus baptizatus est”, а во время коронации, получив трон от Римской столицы, оставил его своим наследникам. Речь идет об известных фактах, каковыми были крещение Миндовга в 1251 г., его коронация в 1253 г.⁶, а также просьба о признании одного из его сыновей законным наследником литовского трона, обращенная к папе Александру IV. Известно, что папа буллой от 6 марта 1255 г. дал согласие на коронацию не названного по имени сына Миндовга “in regem Lectovie”⁷. Обращает на себя внимание употребленная в булле форма Lectovia, аналогичная форме Lectaui, использованной автором “Описания”, что может быть доводом в пользу участия духовенства, находящегося при Миндовге, в контактах с папством.

До сих пор не вполне было ясно, означало ли крещение Миндовга христианизацию и его народа. “Описание земель” приносит некоторые сведения на эту тему. Автор отмечает, в частности, что Жмудь остается языческой: “Там никогда без меча не проповедовалось слово Божье”. Не есть ли это аллюзия на ливонские крестовые походы? Автор засвидетельствовал проведение миссии христианизации в Самбии, на Ятвяжской земле, в Литве и Нальщанах в период обращения в христианство Миндовга. Из его собственного опыта следовало, что литовцы, ятвяги и нальщане “с легкостью принимают крещение, поскольку с колыбели вскормлены христианскими мамками”. Поэтому, добавляет автор, “мы могли пребывать среди них в совершенной безопасности”. Источник косвенно свидетельствует о том, что литовцы во время походов на соседние земли — Польшу и Русь — уводили население женского пола, через которое они познакомились с христианством. Косвенное подтверждение находят слова папы Иннокентия IV о том, что Миндовг крестился “cum numerosa multitudine pagano-pum”.

“Описание” содержит также ценное — наиболее раннее — отображение погребального ритуала у пруссов, общего, однако, для всех балтов: “Те же пруссы леса особенно за богов почитают. Во многом подчиняются волхвам, умерших с лошадьми и оружием, и лучшими одеждами сжигают. Верят, что эти и другие вещи, которые жгут, они смогут употребить в будущем мире”. Относящаяся к тому же времени легенда о Сивии, свидетельствующая об обычаях трупосожжения у балтов, подобных деталей не содержит⁹.

Что касается даты создания “Описания”, то по этому вопросу ком-

⁶ Подробности этой церемонии дает в своей реконструкции Z. Ivinskis: Mindaugas und seine Krone. — Zeitschrift für Ostforschung. 3. Jg. 1954. Bonn. S. 360–386.

⁷ Monumenta Poloniae Vaticana/Ed. E. Theiner. T. I, N 123.

⁹ Топоров В.Н. Об одной ятвяжской мифологеме в связи со славянской параллелью//Acta Baltico-Slavica. Białystok, 1966, III. С. 143–149.

петентно высказались К. Гурский и Й. Якштас. Польский исследователь отметил, что памятник создавался после 1255 г., поскольку автор упоминает о походе того же года короля Пржемысла Оттокара на Самбию. Так как автор ничего не знает ни об отступничестве Миндовга в 1260 г., ни о его смерти в 1263 г., то отсюда следует, что сочинение появилось между 1255 и 1260 гг.¹⁰ Менее точно очертил время появления "Описания" литовский ученый, который подчеркнул тот факт, что автор, говоря о походе чешского короля, добавил о нем: "qui nunc regnat", а правитель этот умер в 1278 г.¹¹ Верный вывод К. Гурского можно было бы подкрепить еще одним аргументом. Ведь автор говорит, что поход чешского короля имел место "anno scilicet primo domini Alexandri pape III". Таким образом, он пользовался счетом времени по годам правления этого папы, что после его смерти (1261) уже не имело бы смысла; значит, писал он при его жизни. Поэтому следует принять, что "Описание земель", как доказывает К. Гурский, появилось после 1255 г. и до 1260 г.¹²

Вопрос о том, кем был автор "Описания", до сих пор удовлетворительно не выяснен. Издатель М. Колкер не разрешил его, он лишь возразил против устно высказанной гипотезы В. Слесарева, (W. Slessarev), предположившего авторство польского францисканца, загадочного C. de Bridia, что, действительно, не более чем домысел¹³. Правда, C. de Bridia известен как автор произведения "Historia Tartarorum", а подобный текст должен был завершать "описание земель". Однако в данном памятнике этот текст не обнаруживается.

К. Гурский ищет автора "Описания" среди доминиканцев и францисканцев, рассматривая как возможного автора: 1) Генриха, епископа ятвяжского, доминиканца; 2) Генриха Гейденрейха, епископа Хелмна, доминиканца; 3) Вита, первого литовского епископа, доминиканца; 4) Бартломея из Праги, епископа луковского, францисканца. Рассмотрев сведения о каждом из них, К. Гурский приходит к выводу, что о Вите известно слишком мало (к тому же он, по всей вероятности, не смог принять епископство в Литве), что нет оснований признать автором Бартломея и что, наконец, "Описание" не принадлежит и Гейденрейху. Последний совершал миропомазание Миндовга во время коронации, тогда как автор "Описания" называет себя только свидетелем церемонии; кроме того, нам ничего не известно о деятельности этого сановника среди ятвягов. Потенциальным автором остается, по К. Гурскому, доминиканец Генрих, ятвяжский епископ, о котором известно, что около 1249 г. он обращал ятвягов, а в 1258–1261 гг. пребывал в Чехии, Австрии и Венгрии, откуда и мог передать свое описание западным читателям¹⁴. Слабость концепции К. Гурского об авторстве ятвяжского епископа Генриха в том, что нет даже косвенных указаний на его участие в коронации Миндовга. Гипотеза К. Гурского про-

тиворечит автобиографическому замечанию автора "Описания" — тот говорит, что был свидетелем коронации Миндовга: "in coronacione sua, me ibidem existente", — в то время как участие епископа ятвяжского в коронации Миндовга пока ничем не подтверждается.

На тему авторства "Описания" высказался в последнее время Й. Якштас. Он справедливо утверждает, в согласии с источником, что автор был духовным лицом, миссионером среди балтов. Исходя из немецкого звучания записи названия Curlandia (лат. Curonia), он делает вывод, что автор был по происхождению немцем¹⁵. Этот вывод отнюдь не обязателен, поскольку термин Curlandia можно приписать и информатору автора. Более того, написание других названий не говорит о немецком происхождении автора. Орденские источники на немецком и латинском языках лишь в исключительных случаях использовали написание Zambia, обычно писали Sambia, Samlant, не встречается в них и форма Samoita (обычно Sameyten), не знали они и формы Lectavia (равно как не обнаруживают ее и польские хроники), нет в них названия Ietvesia, обычно только Sudovia, Sudovite¹⁶. Наконец, написание имени литовского короля Mendogus не согласуется с немецким Mindowe, Mindouwe, как и с древнерусским Миндовгъ, зато соотносимо с польским Mendog, Mendoch¹⁷.

Можно поставить вопрос, не наводит ли на след автора "Описания" или его источника обещанная реляция о татарах? В таком случае претендентом мог бы быть прекрасно осведомленный в этом отношении Бенедикт Поляк, вроцлавский францисканец, который сопровождал Иоанна да Пиан дель Карпино в посольстве от папы Иннокентия IV к монголам в 1245–1247 гг. Однако отсутствие сведений о какой-либо миссионерской деятельности его среди балтов и об участии в коронации Миндовга лишает оснований и эту гипотезу¹⁸.

В силу несостоятельности выдвинутых до сих пор гипотез по поводу личности автора "Описания" остается лишь одно — обратиться ad f o p t e s. В первую очередь следует еще раз направить внимание на автобиографические указания в "Описании". Повествуя о покорении Самбии королем Пржемыслом Оттокаром, автор заметил, что окрестил тогда король правителя этой земли, дав ему свое имя (но которое?) — в его присутствии: "me presente". Похвалился также своим присутствием на коронации Миндовга, вспомнил о своем участии (употребив форму множественного числа) в обращении литовцев, ятвягов и нальщан. Наконец, упомянул о своем товарище (socius) по имени Vaislanus (искаженное *Vaislavus, Wojstaw*¹⁹ — но не по вине ли переписчика?), который отправился обращать в христианскую веру Карелию на далеком севере. Эти слишком скупые все же сведения не оставляют сомнений, что автором "Описания" был человек духовного сана, безусловно, монах, ибо в то время только монахи выполняли миссию христианизации, белое же духовенство этим не занималось. Автор, однако, не выявил своей принадлежности к какому-то монашескому

¹⁰ Górski K. Op. cit. P. 8.

¹¹ Jakštas J. Lietuvos valstybės pradžia Vakarų ir Rytų Europos sankryžoje//Aidai. Brooklyn, 1983, N 2. P. 106.

¹² Следует добавить, что не был отмечен еще и другой поход короля Пржемысла — 1267 г.

¹³ Его справедливо отверг К. Гурский. Сочинение C. de Bridia было опубликовано в 1965 г.

¹⁴ Górski K. Op. cit. P. 11.

¹⁵ Jakštas J. Op. cit. P. 106.

¹⁶ Ivinskis Z. Suduviai//Lietuvių enciklopedija. T. XXIX. Boston, 1963. P. 115.

¹⁷ Salys A. Mindaugas//Lietuvių enciklopedija. T. XVIII. Boston, 1959. P. 493–495.

¹⁸ Не исключено, однако, что свои сведения о татарах он мог передать автору "Описания".

¹⁹ Górski K. Op. cit. P. 8.

ордену, два из которых активно действовали в те времена среди прибалтийских язычников. Это были доминиканцы и францисканцы²⁰.

Что касается национальности автора "Описания", то известное представление об этом можно извлечь из его написания этнических названий. Написание это достаточно своеобразно: наряду с правильной формой *Russia*, указывающей на польское происхождение, он использует и форму *Ruscia*, выдающую неславянский налет в звучании. Достаточно верно передает он название ятвягов: *Jetwesia*, *Ituesi*, что указывает на польского информатора. На польский лад звучит также имя литовского короля *Mendogus*. Но уже *Nalsani* напоминают скорее немецкое название *Nalsen*, чем славянское *Нальщаны*. И совсем странно, по-чужеземному — не славянски, не по-немецки, расходясь и с латинским термином — звучит название Литвы: *Lectauia*, которое имеет свое соответствие лишь в папской булле 1255 г. Видно, что не славянское и тем более не немецкое ухо воспринимало звучание названий балтийских народов и что записаны эти названия из разных уст, от говорящих на различных языках, вероятнее всего, на польском и немецком.

В поисках личности автора "Описания" могут оказаться весьма полезными документы короля литовского Миндовга, которых насчитывается как будто восемь. Они датированы 1253—1260 гг., большую часть их исследователи признают фальсификатами. Среди них есть, однако, документ неоспоримой подлинности, относящийся к июлю 1253 г., силой которого Миндовг выделил крестоносцам определенные земли на Жмуди и Ятвези²¹. Содержит он также перечень свидетелей. Есть в этом списке епископ Хелмна Генрих, который совершил миропомазание Миндовга, есть ливонский магистр Андрей (*von Stirlant*) — об их деятельном участии в коронации известно из ливонской *Reimchronik*. Этот перечень, называющий поименно восемь человек "*et alii quam plures*", поскольку он относится ко времени сразу же после коронации Миндовга, может помочь присмотреться и к свидетелям самой коронации.

Итак, в документе Миндовга от июля 1253 г. свидетелями среди прочих значатся два двуховных лица: "*de fratribus praedicatoribus Sinderamus, de fratribus minoribus Adolfus et sui socii*"²². Вполне вероятно, что именно один из них, очевидец коронации, и был автором "Описания". Но которому из двух отдать предпочтение? Если *Sinderamus* — это польское (?) имя *Zyndram*, то всерьезным автором остается францисканец Адольф²³. Он оказался при дворе Миндовга в окружении людей как польского, так и немецкого происхождения, и по крайней мере некоторые сведения о Литве и других, лежащих к северу от нее народах, черпал от этих людей. Это объясняет непоследовательность написаний названий. Польщу, видно,

²⁰ В расчет входили бы также цистерцианцы, но их присутствие в Литве того времени не находит подтверждения в источниках.

²¹ *Maleczyński K. W sprawie autentyczności dokumentów Mendoga. — Ateneum Wileńskie. T. XI. Wilno, 1936. S. 16—20* (с предшествующей литературой); *Lowmianski H. Studia nad początkami spoleczeństwa i państwa litewskiego. T. II. Wilno, 1932. S. 334.*

²² См. текст документа: *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch/Ei. F. Bunge. I. Reval, 1853, N 252, S. 334.*

²³ Обращает на себя внимание, что согласно документу, Миндовг это "*dei gratia rex Lectovie*". Написание названия Литвы здесь аналогично написанию автора "Описания". Должна существовать какая-то связь между двумя этими источниками.

он знал несколько лучше, поэтому уделил ей меньше внимания, сосредоточив его на менее известных прибалтийских землях. Его "Описание" не только войдет в историю науки, но и останется ценным источником по истории балтов, и прежде всего Литвы.

Перевела с польского Т.М. Судник

В.И. КУЛАКОВ

ЗЕМЛЯ ПРУССОВ И "ПРУССКИЕ ЗЕМЛИ"

Впервые 11 "пруссских земель" упоминаются в хронике Петра Дусбурга¹ (начало XIV в.) как территория, на которой происходили военные действия Тевтонского ордена против местного населения юго-восточной Прибалтики. Симон Грюнау (начало XVI в.) сообщает легендарные сведения о разделе земли пруссов на 12 частей по количеству сыновей Видевута². Непосредственная связь имен его сыновей с наименованиями "земель", упомянутых еще Петром Дусбургом, позволяет констатировать этимологический характер мифа, сообщенного Симоном Грюнау.

В археологической литературе существует две концепции ареала пруссов. Первая, следующая сообщению Петра Дусбурга, излагавшаяся немецкими археологами первой половины XX в.³ и в настоящее время поддерживаемая В.С. Суворовым⁴, традиционно считала все население бывшей Восточной Пруссии потомками пруссов. Вторая концепция на основе анализа археологических данных выделяет в юго-восточной Прибалтике для эпохи раннего средневековья несколько племенных образований, одним из которых были пруссы⁵.

Ареал "земель пруссов", картированный М. Тёппеном⁶, по данным средневековых письменных источников, включает территории соседних западнобалтских племен — скальвов, ламатов, ятвягов. Их земли убедительно выделены А.З. Таутавичюсом⁷ на основе обработки данных погребального обряда.

Прусская археологическая культура, носителями которой являлись противники Тевтонского ордена в междуречье р. Ногаты и Деймы в XIII в., возникает на земле Самбия (ныне Калининградский п-ов) к III в. н.э. Пруссские древности этого времени, уходящие корнями в культуру сам-

¹ *Chronica Terrae Prussiae Petri de Dusburg // SRP, Bd. I, 1.*

² *Simon Grunau's Preussische Chronik. Bd. I. Leipzig, 1876. S. 62.*

³ *Gaerte W. Urgeschichte Ostpreussens. Königsberg, 1929. S. IX, 313, 352.*

⁴ *Суворов В.С. История юго-восточной Прибалтики в VI—XIII вв. // АКД. Л., 1985. С. 21.*

⁵ *Kulicz J. Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n.e. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973, s. 467; Кулаков В.И. Погребальный обряд скальвов, пруссов и ламатов в VIII—XII вв. // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: погребальный обряд: (тезисы докладов). М., 1985. С. 53, 54.*

⁶ *Töppen M. Historisch-comparative Geographie von Preussen. Gotha, 1858 (Karte).*

⁷ *Таутавичюс А.З. Балтийские племена на территории Литвы в I тыс. н.э. // Из древнейшей истории балтских народов по данным археологии и антропологии. Рига, 1980. С. 82—87.*

бийских курганов, имеют, судя по находкам в грунтовых могильниках, четкие признаки. Ими являются урновые трупосожжения, превалирующие над труположениями, каменные кладки над могилами. К западу от могилы, позднее — в ее нижнем ярусе, нередко встречаются захоронения коней в полном снаряжении. Инвентарь погребений составляли урны типа Гребитен, арбалетовидные фибулы (основной этноопределяющий подтип — "с кольцами на спинке фибулы"), римские бронзовые монеты и др. Памятники прусской культуры III—V вв. н.э., именованной ранее "самбийско-натангийская группа", локализовались на Самбии и по всем признакам отличались от памятников остальных западных балтов, включая и соседние племена.

На рубеже V—VI вв. н.э. носители прусской культуры продвигаются по берегу нынешнего Калининградского залива к устью р. Ногаты и проникают в западную часть Мазурского поозерья, частично занимая прежний ареал вельбарской культуры⁸. Если на могильниках в низовьях р. Ногаты известны отдельные прусские комплексы с материалом XI—XII вв.⁹, то в западной части Мазурского поозерья, соседствующей с территорией судавской культуры (землей ятвягов), прусский материал начала II тыс. н.э. отсутствует¹⁰.

Территория, занятая пруссами на материковом побережье нынешнего Калининградского залива, имеет топоним *Witland* уже в конце IX в., упоминаемый Вульфстаном¹¹. В его сообщении отмечены также *Estland* (земля, населенная балтами) и р. *Ilfing* (западная граница Эстланда). Все эти топонимы имеют, скорее всего, западногерманское происхождение. Наименование *Witland*, возникшее среди полиэтничного населения Трусо, в нижнем течении р. Ногаты (Ильфинг), распространяется в дальнейшем и на остальную территорию, населенную пруссами — Самбию. По поводу этимологии Витланда высказывались различные мнения¹². Учитывая характер написания этого топонима — *Wydelant*¹³, *Weydeland*¹⁴, его происхождение можно связать с именем Видевута. Становление ранних топонимов земли пруссов по схеме Витланд — Видевут и Трусо — Брутен вполне соответствует гипотезе В.Н. Топорова¹⁵.

В 1073 г. Адам Бременский впервые в историографии упоминает топоним *Samland-Sambia*¹⁶, производный от соответствующего этнонима. Не вдаваясь в поиски этимологических корней этого топонима, трактованного как билингва¹⁷, следует отметить конечное слияние топонимов

Witland и *Sambia* как обозначений земли с моноэтническим населением — земли пруссов, воспринимавшейся таковой уже в раннем средневековье¹⁸. Следует отметить, что все источники X—XII вв. помещают пруссов только на побережье¹⁹.

Ареал пруссов на рубеже I—II тыс. н.э., по материалам грунтовых могильников с типично прусскими чертами (двухъярусное погребение с остатками трупосожжения в верхнем ярусе и захоронение коня в нижнем), охватывает южное и восточное побережье Калининградского залива и Калининградский полуостров (рис. 1), соответствуя землям Витланд и Самланд. Только во второй половине XI в. пруссы выходят к нижнему течению р. Лавы на территорию позднейшей Натангии. Это подтверждается появлением на этой территории мечей типа T_{II} (по Я. Петерсену) с рукоятками самбийского происхождения²⁰. К началу XII в. пруссы совершают походы в низовья р. Вислы и в земли по среднему течению р. Преголи, свидетельством которых являются прусские каменные изваяния²¹.

Согласно атрибутам этих изваяний (изогнутые жезлы — знак власти Криве, ритоны, мечи с круглым или сегментовидным навершием), их прусская принадлежность несомненна. Обычай ставить столбы в самой дальней точке продвижения войск зафиксирован у поляков в эпоху раннего средневековья²². Этой же традиции следовали и пруссы, отражая в каменных изваяниях, зачастую парных (судя по их атрибутам, образы Брутена и Видевута) основателей традиции власти Криве и дружины пруссов. Эта интерпретация подтверждается и позднейшей письменной традицией²³. Картирование каменных изваяний (рис. 2) позволяет с уверенностью считать начальным пунктом походов пруссов Самбию. Эта земля подверглась зимой 1110—1111 гг. ответному походу Болеслава III²⁴. Натиск пруссов на соседние территории, явившийся в начале XIII в. формальным поводом для агрессии Тевтонского ордена, был вызван рядом причин. Среди них основной является поиск дружиной пруссов новых данников, так как к началу XII в. торговый транзит через Самбию прекращается из-за песчаного заноса пролива к северо-востоку от современного г. Зеленоградска. Здесь же играли роль и поиски новых пахотных земель в связи с ростом роли земледелия в хозяйстве прусских общинников²⁵.

Картирование могильников (см. рис. 1) и поселений (см. рис. 2), с уве-

⁸ Anger Dr. Das gemische Gräberfeld auf dem Neustädterfeld bei Elbing // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 12, 1880. S. 116, 122.

⁹ Dorr R. Das vorgeschichtliche Gräberfeld von Benkenstein-Freiwaldе // Mitteilungen des Copernikus Verein für Wissenschaft und Kunst zu Thorn. H. 22, 1914. S. 11.

¹⁰ Engel C. Das jüngste heidnische Zeitalter in Mazuren // Prussia, Bd. 33, H. 1—2, 1939. S. 52.

¹¹ Orosius, 1, § 20; SRP, Bd. 1, S. 732, 733.

¹² Кушнер П.И. Этническое прошлое юго-восточной Прибалтики // Этнические территории и этнические границы. М., 1951. С. 151.

¹³ Keltsch-Stein, Nationalität der Aisten und Preussen // Altpreussische Monatschrift, 1881. Bd. 18. S. 601.

¹⁴ Translatio Sancta Barbara // SRP. Bd. V. S. 404.

¹⁵ Топоров В.Н. Прусский язык: Словарь, К—Л. М., 1984. С. 202.

¹⁶ Monumenta Historica Germanica, IX. S. 374.

¹⁷ Кушнер П.И. Указ. соч., с. 153.

¹⁸ Магузова В.И. Восточная Прибалтика в сочинении Бартоломея Английского "О свойствах вещей" // Восточная Европа в древности и Средневековье. М., 1978. С. 55.

¹⁹ Гуревич Ф.Д. Из истории юго-восточной Прибалтики в I тыс. н.э. // МИА—76, М., 1960. С. 408.

²⁰ Mühlen B. Die Kultur der Wikinger in Ostpreussen // Bonner Hefte zur Vorgeschichte, 1975. N 9. Karte I.

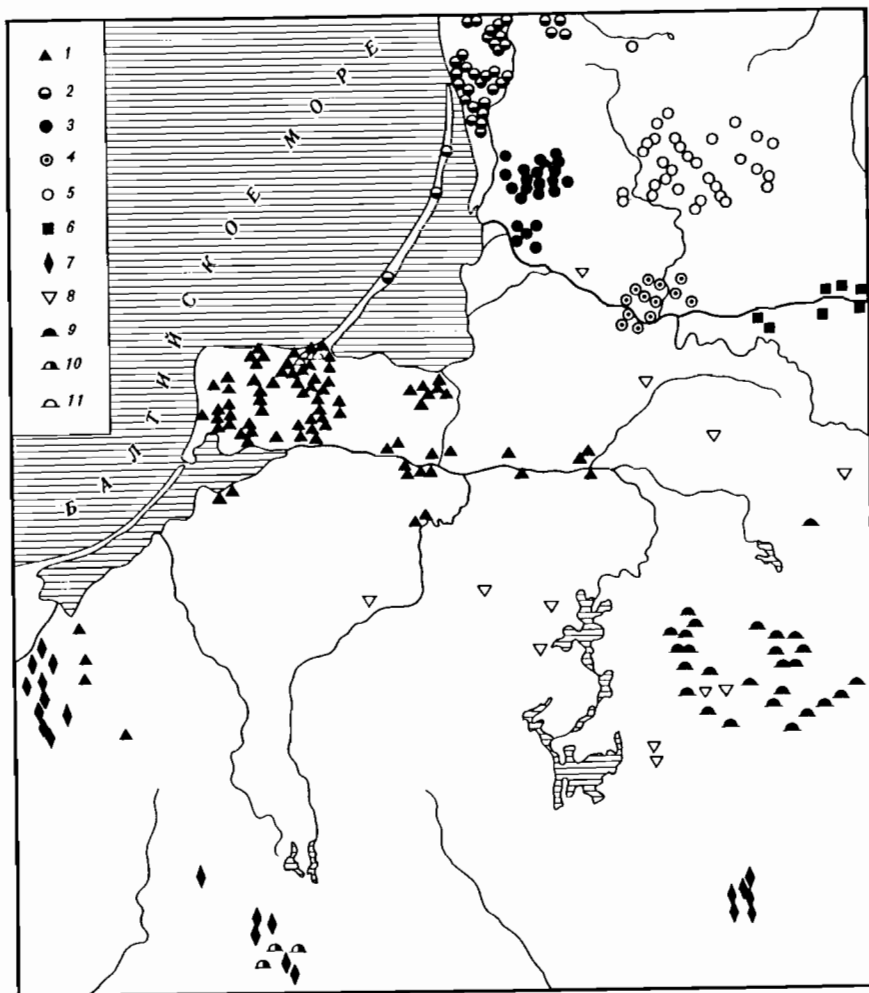
²¹ Holtz A. Die pommerschen Bildsteine // Baltische Studien. Hamburg, 1966. V. 52. Taf. 5.

²² Галл Аноним. Хроника и Деяния князей, или правителей польских. М., 1961. С. 33.

²³ Топоров В.Н. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 63.

²⁴ Галл Аноним, Указ. соч. С. 132.

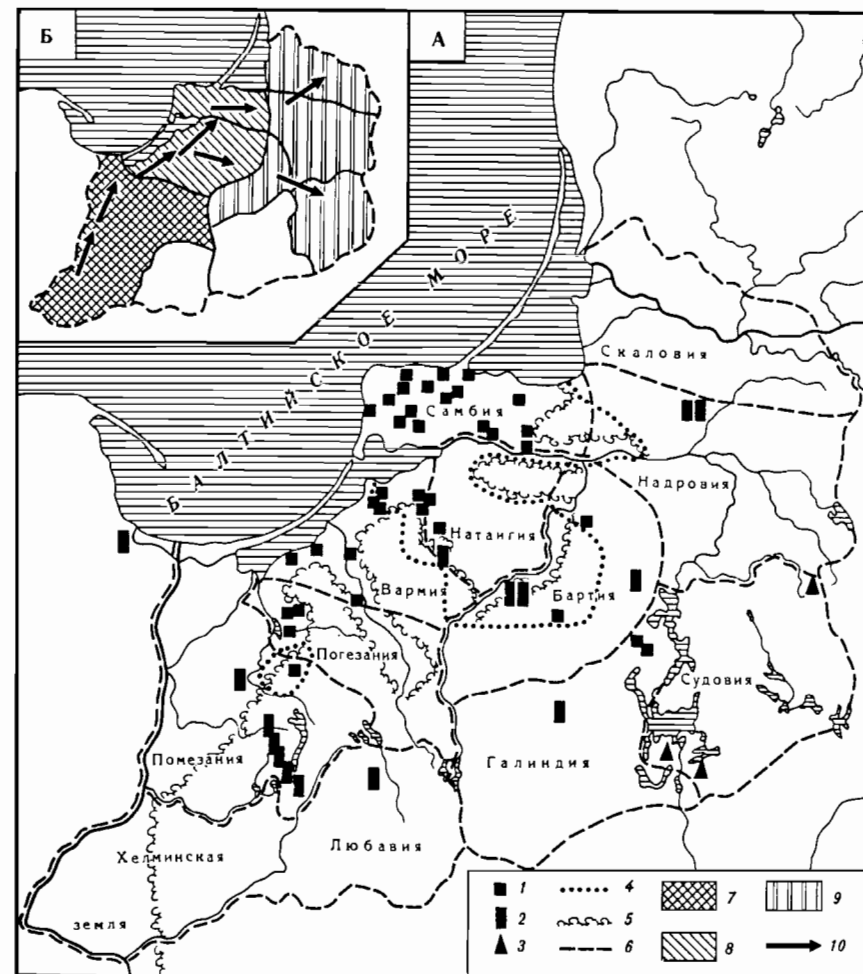
²⁵ Powierski J. Stosunki polsko-pruskie do 1230 r. Toruń, 1968. S. 121.



Карта 1. Погребальные памятники юго-восточной Прибалтики на рубеже I–II тыс. н.э.
I – Грунтовые могильники: 1 – пруссов, 2 – куршей, 3 – ламатов, 4 – скальвов, 5 – жемайтов, 6 – аукштайтов, 7 – славян, 8 – этнос неясен
II – Курганные могильники: 9 – ятвягов, 10 – славян, 11 – со скандинавскими чертами

ренностью трактуемых как прусские, не позволяют говорить о заселении пруссами всех "прусских земель". Административная структура "прусской земли" выведена В.Т. Пашуто по схеме "земля–волость–деревенская (соседская?) община" (рис. 3) на примере Помезании²⁶, северная часть которой, как отмечалось выше, уже в начале VI в. заселялась выходцами из Самбии. Два скопления раннесредневековых поселений

²⁶ Пашуто В.Т. Помезания: "Помезанская правда" как исторический источник изучения общественного и политического строя Помезании XIII–XIV вв. М., 1955, с. 72–80.



Карта 2. "Прусские земли" в XIII в.

А: 1 – городища пруссов X–XIII вв., 2 – каменные изваяния пруссов, 3 – каменные изваяния ятвягов, 4 – граница распространения прусских топонимов (по Г. Вернеру), 5 – граница крупных лесных массивов (по Ф. Магеру), 6 – границы прусских земель (по В.Т. Пашуто)

Б – "прусские земли", занятые Орденом в ходе военных действий (по В.Т. Пашуто): 7 – к 1237 г., 8 – к 1265 г., 9 – к 1283 г., 10 – направления основных походов Ордена в "прусских землях" (по В.Т. Пашуто)

на северном побережье полуострова Самбия соответствуют волостям – "пóлкам", причем восточное скопление – "пóлке" Бильден²⁷. Каждая волость, судя по расположению памятников (рис. 4), состояла из группы селищ (соседские ? общины), концентрировавшихся вокруг городищ с посадом (местопребывание "госпóды", по В.Т. Пашуто). Тут же находилось

²⁷ Kleemann O. Ueber die wikigische Siedlung von Wiskiauten und über die Tiefs in der Kurjschen Nehjung // Alt Preussen. 1939. H. 2. S. 5.

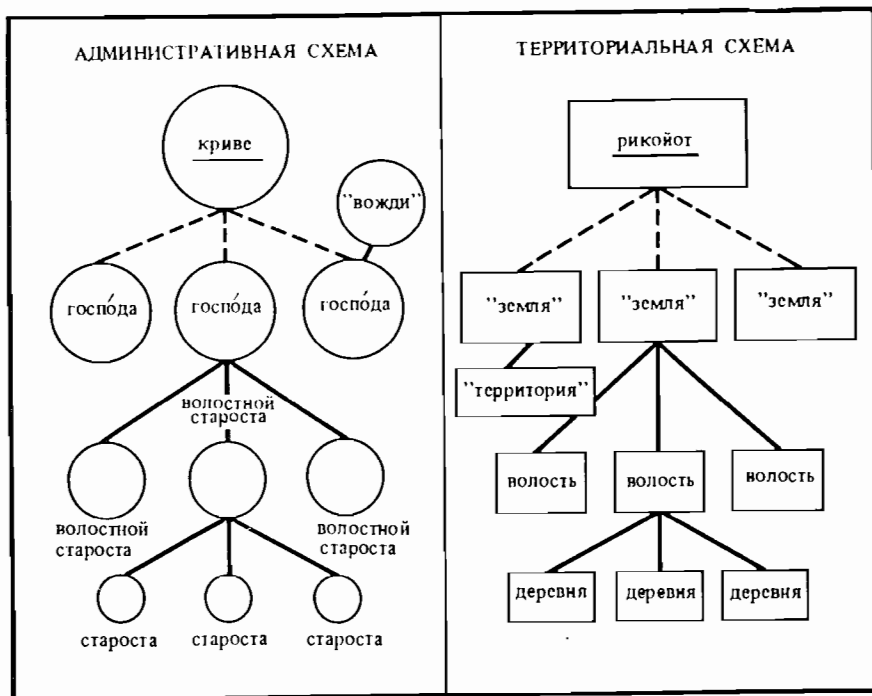
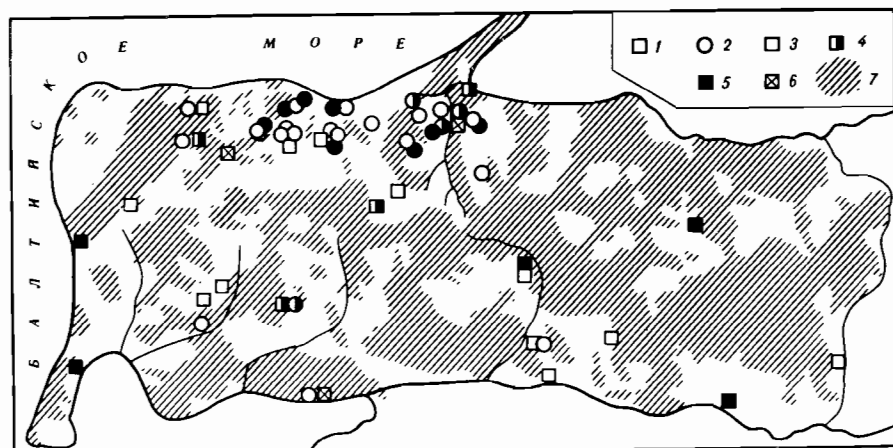


Схема. Структура "прусских земель"



Карта 3. Самбия в X-XI вв.:

1 - городище, 2 - селище, памятники; 3 - X-XIII вв., 4 - X-XVI вв., 5 - XIII-XVI вв., 6 - городище Alkhügel, Gr 2 (по Эд. Штурмсу), 7 - площадь, занятая лесами к 1400 г. (по Г. Мортеисену)

небольшое городище, трактуемое как место народных собраний²⁸. Именно Самбия, судя по археологическим, топонимическим, палеоклиматическим данным (см. рис. 2), являлась центром ареала пруссов, она же стала и родной административной системы, известной впоследствии в "прусских землях".

По данным средневековых хронистов, "прусские земли" объединялись под жреческой и административной властью Криве-Кривайтиса, правившего в культовом центре Ромове. Кроме общего для Самбии, Натангии и Вармии центра в низовьях р. Витушки, у современного пос. Липовка²⁹, каждая "прусская земля" с течением времени стала иметь своих Криве и Ромове³⁰. Подобные жрецы и культово-административные центры упоминаются источниками у ятвягов³¹ и в древней Литве³².

Ареалы пруссов, скальвов, ламатов, ятвягов, названные Дусбургом "прусскими землями", не были заселены одним этносом. Этапы становления конфедерации³³ этих территорий, структурно ориентированных на земли собственно пруссов, можно реконструировать следующим образом.

1. В VI-XI вв. пруссы населяют полуостров Самбию и юго-восточное побережье современного Калининградского залива.

2. К началу XII в. под прусское влияние попадают территории, получившие впоследствии названия "земель" Помезания, Погезания, Натангия, Бартия, Надровия. Внешняя граница захватов пруссов определена каменными изваяниями, связанными с культом героизированных предков.

3. В XII в. соседние западнобалтские племена, к границам которых ранее вышли пруссы, полностью или частично принимают жреческо-административную систему общества пруссов. Последнее подтверждается на примере ламатов и скальвов унификацией погребального обряда и инвентаря могил.

Начиная крестовый поход непосредственно против пруссов, Тевтонскому ордену для оправдания территориальных притязаний в юго-восточной Прибалтике, было выгодно считать все ее население пруссами. Это и породило тезис Петра Дусбурга о "прусских землях": орденскими захватами был остановлен процесс образования государства на западной окраине балтского мира. Показательно, что прусская административно-территориальная система - основа зарождавшегося национального государства - была использована при формировании орденского государственного аппарата.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

МИА - Материалы и исследования по археологии СССР.
Prussia - Sitzungberichte der Altertumsgesellschaft Prussia.
SRP - Scriptorum Rerum Prussicarum.

²⁸ Šturms Ed. Baltische Alkhügel // Pirmā baltijas vēsturnieku konference. Rīgā, 1938. S. 126.

²⁹ Rogge A. Der preussische Landsberg - das älteste Romove // Altpreussisch Monatschrift. XIV. P. 585-592.

³⁰ Voigt C. Geschichte Preussens. Königsberg, 1827. Bd. I. S. 596.

³¹ Chronica Tetrae Prussiae... IV.

³² Топоров В.Н. Vilnius... С. 63.

³³ Пащуто В.Т. Образование Литовского государства. М., 1959. С. 116.

"ХРОНИКА ЗЕМЛИ ПРУССКОЙ" ПЕТРА ИЗ ДУСБУРГА В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Попытка обратиться к "Хронике земли Прусской" Петра из Дусбурга как к явлению культурно-историческому вызвана тем обстоятельством, что за более чем вековую историю ее изучения данный аспект подхода к памятнику игнорировался, и хроника служила лишь источником фактического материала для историков, археологов и этнографов.

Общепризнанно, что целью крестового похода в Пруссию было создание автономного государства Тевтонского ордена, стратегические позиции которого были выгодны как в военно-политическом, так и в религиозно-миссионерском отношении. Очевиден искусственный характер этого государства, не имевшего ни исконных территорий, ни национальной целостности. Именно на этой основе возникает своеобразная, диктуемая сущностью Ордена и его государства культура. Изучение "Хроники" Петра из Дусбурга невозможно без учета этих особенностей. Если разнообразные жанры средневековой хронографии следует рассматривать как "средство идеологического самоутверждения"¹ того или иного политического организма, то это тем более верно для государства Тевтонского ордена в Пруссии, право на существование которого надо было отстаивать в кровопролитных битвах с коренными жителями завоевываемой земли. По словам Петра, рыцари "трудились не покладая рук" и "не щадя живота своего". Завершив цепь типичных для крестоносного движения действий "огнем и мечом", правящая верхушка Ордена решила дать им теоретическое (богословское) толкование, подведя своего рода исторический итог со времени основания Ордена. Эту задачу выполнил Петр из Дусбурга в своей "Хронике". Привлекая разнообразные письменные источники и устную информацию, компилируя, расширяя или сокращая их, он создал тенденциозную картину истории завоевания Пруссии крестоносцами.

Важность культурно-исторического изучения памятника на современном этапе вполне очевидна: выдвигая при исследовании фактического материала источника понятие исторической достоверности, мы не в праве рассматривать фрагменты вне контекста памятника в целом, равно как не в праве рассматривать памятник вне его культурно-исторического окружения. Чаще всего с "Хроникой" Петра из Дусбурга дело обстоит именно таким, противоречащим строгому научному подходу, образом. Научкой использовались содержащиеся в ней этнографические данные, а также факты, имеющие точную локализацию и датировку. Из поля зрения исследователей ускользал огромный материал, основанный на тексте Библии, а также многочисленные главы, использующие жанры житий, видений и чудес. Возможно, этот материал отбрасывался как заведомо недостоверный, "не работающий" на соответствующие исторические концепции. Однако характер средневекового сознания и культуры определил возникновение и существование этих жанров, и достоверность порождаемых этим созна-

нием образов для человека Средневековья неоспорима. В житиях, видениях и чудесах угадывается идеологическая сторона памятника, воплощенная в конкретных художественных образах. Только самый полный охват материала хроники может способствовать объективной оценке как памятника в целом, так и его компонентов.

Именно поэтому кажется важным показать соотносительность памятника как с ведущими течениями религиозно-философской мысли Германии XIII—XIV вв., так и с некоторыми явлениями изобразительного искусства того времени. Необходимость последнего вызвана тем, что пластические и словесные виды средневекового искусства обнаруживают сходные закономерности, и тем, что некоторые из мировоззренческих аспектов гораздо более разработаны в области искусствознания.

* * *

Международная историография XX в. сделала немалый вклад в изучение проблемы средневекового сознания. Исследования французских, немецких, русских медиевистов (историков, литературоведов и искусствоведов) касаются разных аспектов этой проблемы: сознания религиозного², философского³, художественного⁴. В трудах советских ученых наших дней сделаны новые шаги в изучении указанной проблемы на материале средневековой русской и западноевропейской истории и литературы⁵.

Готика, которую по праву можно назвать "стилем эпохи" (Д.С. Лихачев) для целого ряда западноевропейских стран позднего Средневековья, нашла свое наиболее полное воплощение в церковной архитектуре. Именно этот вид искусства оказался наиболее отвечающим особенностям художественного сознания того времени. Однако медиевисты-искусствоведы говорят также о готической скульптуре и живописи, а отдельные исследователи считают возможными параллели между архитектурой и средневековой схоластикой⁶. Высказана даже мысль, что "схоластика в сфере религии — то же, что готическая архитектура в сфере искусства"⁷. Самая возможность таких сопоставлений указывает на типологическую общность упомянутых явлений средневекового художественного сознания и средневековой философии. Весьма говорящий факт — новое исследование известного английского литературоведа Д. Брюера "Английская готическая

² Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии. Пг., 1915; Günter H. Psychologie der Legende. Freiburg, 1949; Lubac H. de. Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture. T. I II. Paris, 1959—1964.

³ Биццалли П. Элементы средневековой культуры. "Гносис", 1919; Eicken H.v. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, Berlin, 1923; Bréhier E. La philosophie du moyen âge. Paris, 1937; Gilson E. L'Ésprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948; Taylor H.O. The Medieval Mind. 2 vols. Cambridge, 1951; Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. Baltimore, 1962.

⁴ Dvořák M. Kunstgeschichte als Geistesgeschichte: Studien zur abendländischen Kunstentwicklung. München, 1924; Mâle E. L'art religieux du XII^e siècle en France. Paris, 1928; Weis G. Die geistige Welt der Gotik und ihre Bedeutung für Italien. Halle; Saale, 1939; Réau L. Iconographie de l'art chrétien. T. I—III. Paris, 1955—1956.

⁵ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972; Робинсон А.Н. Указ. соч.

⁶ Panofsky E. Gothic Architecture and Scholasticism. Latrobe, 1951; Jantzen H. High Gothic. N.Y., 1962.

⁷ Worringer W. Formprobleme der Gotik. München, 1922. S. 114.

¹ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв. М., 1980. С. 210.

литература”, в котором литературный процесс XII–XV вв. предстает в широчайшем культурно-историческом контексте⁸. Можно утверждать, что в готической пластике нашли воплощение многие мыслительные процессы и явления, пронизывавшие жизнь западноевропейского общества XII–XV вв., но прежде всего очевидна связь готики с христианским (католическим) сознанием, охватывавшим широкие слои средневекового европейского общества и трансформировавшимся в ходе истории⁹, а в частности – с христианским мистицизмом. Истоки готики и прежде всего – западноевропейской готической архитектуры могут быть единственно поняты как отклик данной в ощущении художественной формы на геологическое видение мира¹⁰. Об этой взаимосвязи писал Л. Карсавин: “Удивительна символика готического храма. Культ тоже готический храм, создаваемый тысячами строителей, заложенный вместе с началами церкви и непрерывно растущий и украшаемый, непрерывно обнаруживающий внимательному взгляду все новые и новые глубины и красоты”¹¹.

Применительно к “Хронике” Петра из Дусбурга как к явлению средневековой немецкой культуры сопоставление с готикой кажется тем более оправданным, что, во-первых, этот памятник весьма живо отразил особенности религиозного сознания немецкого крестоносца; во-вторых, именно в Германии готический стиль, возникший на севере Франции, обрел свою вторую родину (родиной “чистой готической культуры”¹² стал север Германии), буквально пронизав собою все виды немецкого искусства.

В то же время, обращаясь к “Хронике” Петра, надо учитывать ее место в общеевропейской культурной традиции XIII–нач. XIV в. как факта культуры немецких крестоносцев в Пруссии со всеми присущими ей особенностями. Один из первых памятников архитектуры Тевтонского ордена, церковь св. Елизаветы в Марбурге (1235), явился воплощением принципов готики. В Пруссии, которую немецкий искусствовед К. Клазен характеризовал как самостоятельную “область средневекового искусства”¹³, господствовал “язык готики с его западнонемецкими акцентами”¹⁴. Особенности искусства Ордена формировались под влиянием нескольких факторов: отрыва крестоносцев от родной почвы, двойственной природы Ордена и присутствия множества разнородных влияний, имеющих общеевропейский характер. Лишенность корней, спорадичность контактов с Германией, постоянное присутствие прусского культурного субстрата позволило К. Клазену назвать искусство Тевтонского ордена в Пруссии колониальным по характеру¹⁵, классические, национальные особенности

которого были трансформированы или даже деформированы. Памятники архитектуры Тевтонского ордена в Пруссии эклектичны. Они представляют “местный диалект” (О. фон Зимзон¹⁶) общеевропейского языка готики. Искусство Тевтонского ордена в Пруссии обнаруживает влияние многих стилей. Оно исходит прежде всего из Австрии, Чехии, Силезии. Германии, а также Франции, Италии и Передней Азии. Их слияние и сплав приводит к становлению и развитию своеобразного готического стиля в орденском государстве Пруссии¹⁷.

Религиозно-миссионерский, с одной стороны, и военно-политический – с другой, характер Ордена также оказал влияние на его духовную сферу. В области архитектуры он обусловил две основные формы: храм и крепость, а подчас и слияние их, воплотившееся в своеобразных замках¹⁸. Те же тенденции можно проследить и в памятниках литературы Ордена на протяжении всей его истории, где преобладали жанры религиозно-назидательные и рыцарско-эпические¹⁹. “Хроника” Петра из Дусбурга, являя собой тесное единство тех и других, как и более поздние памятники, отражает особенности мировоззрения рыцаря, его церковно-политического идеала, воплощая тем самым как бы идею самого Ордена.

* * *

Возможно, наиболее просто было бы исследовать формальные признаки, общие для готической архитектуры и архитектоники “Хроники”. Петр из Дусбурга и сам как бы подсказывает это решение, когда, говоря об иерархической структуре Тевтонского ордена, использует понятия из области архитектуры: верховный магистр и капитул приравниваются им к фундаменту храма, комтуры провинций – к его столпам, на которых, как на опоре, зиждятся прочие братья²⁰. И тогда не соблазнительно ли представить, что структурное деление “Хроники” на три части соответствует делению готического собора на нефы? А включенные в “Хронику” жизнеописания верховных и прусских магистров разве не нашли бы параллелей со скульптурными изваяниями или с усыпальницами внутри собора? И разве насыщенность текста “Хроники” образами Ветхого и Нового заветов не вызывает в памяти те же образы, предстающие в виде лепных или резных фигур или переданных филигранной техникой витражей?

Однако более перспективным представляется исследование глубинных соответствий между разными видами искусства. На материале древнерусской литературы этот метод вполне оправдал себя. “Сближение между

⁸ Brewer D. English Gothic Literature. London; Basingstone, 1983.

⁹ Schwarz R. Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Stuttgart, 1981, Jg. 32, Hft. 9. S. 526.

¹⁰ Simson O.v. The Gothic Cathedral: The Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order. London, 1956. P. VIII.

¹¹ Карсавин Л. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. СПб., 1914. Т. 1, вып. 2. С. 15.

¹² Worringer W. Op. cit. S. 97.

¹³ Clasen K.H. Der Deutschordensstaat Preussen als mittelalterliches Kunstgebiet // Forschungen und Fortschritten. Berlin, 1933, 9 Jg., N 33. S. 470–471.

¹⁴ Clasen K.H. Die mittelalterliche Kunst im Gebiete des Deutschordensstaates Preussen. Bd. I. Königsberg, s.d. S. 4.

¹⁵ Ibid. S. 9.

¹⁶ Simson O.v. Op. cit., p. XXIII.

¹⁷ Ehrenberg H. Deutsche Malerei und Plastik von 1350–1450. Bonn; Leipzig, 1920. S. 15–16; Clasen K.H. Der Deutschordensstaat Preussen . . . S. 470–471.

¹⁸ Clasen K.H. Der Deutschordensstaat Preussen . . . S. 470.

¹⁹ Ziese W. Die Literatur des Deutschen Ordens in Preussen. Breslau, 1928; Helm K., Ziese W. Die Literatur des Deutschen Ritterordens. Giessen, 1951.

²⁰ Chronicon terrae Prussiae von Peter von Dusburg / Hrsg. von M. Toppfen // Scriptores rerum Prussicarum. T. 1. Leipzig, 1861. p. 25. – В дальнейшем цитаты приводятся по этому изданию с отсылками внутри текста на книги и главы (соблюдается нумерация глав, введенная М. Топфеном). Попытка прочесть памятник как явление, порожденное средневековым сознанием, была предпринята в статье: Матузова В.И. Идеино-теологическая основа “Хроники земли Прусской” Петра из Дусбурга // Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М., 1984. С. 152–169.

искусствами и изучение их расхождений между собой”. – пишет Д.С. Лихачев, – “позволяет вскрыть такие закономерности и такие факты, которые оставались бы для нас скрытыми, если бы мы изучали каждое искусство (и в том числе литературу) изолированно друг от друга”²¹. Говоря о глубинных соответствиях, мы имеем в виду общие мировоззренческие основы и общие формальные закономерности, обуславливающие в то же время в каждом конкретном виде искусства специфические способы выражения.

Общепризнано, что корни готического искусства уходят в христианское мировоззрение и основаны, как писал М. Дворжак, “на господстве духа над материей”²². В этой антиномии духовного и материального (идеалистического и натуралистического) М. Дворжак усматривал основную проблему, “в которой пересекаются все духовные интересы Средневековья, которой занимаются все мыслители Средневековья и которая представляет собою ключ ко всему средневековому мировоззрению и миропорядку: проблему взаимоотношения между духовными идеалами и “миром”, между естественным и сверхъестественным. . .”²³ Готика XIII в., по словам другого искусствоведа, “живет во время великих теологических и философских мыслительных систем, в которых устанавливаются взаимоотношения между миром земным и миром сверхчувственным (zwischen Welt und Überwelt), когда все жизненные взаимосвязи возводятся к сверхчувственному порядку”²⁴.

Как свидетельствует исследование М. Дворжака, дуализм, сопряженность и одновременно контрастность духовного и материального, образуют самую суть готического искусства (равно как способствуют выделению внутри него идеалистического и натуралистического направлений²⁵), на основе которой вырастают и философские художественные концепции, и более частные, формальные, особенности. В. Воррингер писал о “двойном эффекте” всего готического искусства: “С одной стороны острейший, непосредственный охват действительности, с другой – сверхъестественно-фантастическая игра линий”²⁶. Д. Брюер говорит о связи “между новым реализмом и нематериалистическим в основе, ментальным мировоззрением”, что, по его мнению, характеризует готический стиль эпохи в целом²⁷.

Дуализм “Хроники” Петра из Дусбурга, лежащий в основе историзма ее автора, проявляется во многих планах, но то, что придает “Хронике” своеобразие, – это смешение жанров. Хронография, целью которой является отражение действительных событий, непосредственно соседствует с агиографическими жанрами со всеми присущими им чертами художественного вымысла, обнаруживающими значительное влияние мистицизма,

²¹ Лихачев Д.С. Указ. соч. с. 32.

²² Dvořák M. Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei // M. Dvořák. Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. S. 51. – Среди множества исследований по готическому искусству работы М. Дворжака обнаруживают настойчивое стремление автора вскрыть философскую основу готики. Поэтому мы принимаем его труды как научную классику в данной области.

²³ Ibid. S. 54.

²⁴ Jantzen H. Die Gotik des Abendlandes: Idee und Wandlungen. Köln, 1962. S. 205.

²⁵ Dvořák M. Idealismus und Naturalismus... S. 113.

²⁶ Worringer W. Op. cit. S. 44.

²⁷ Brewer D. Op. cit. P. 27.

отразившегося в сочинениях магистра Экхарта (Eckart, 1260–1328), Иоганна Таулера (Tauler, 1300–1361) и Генриха Зейзе, или Зузо (Seuse, 1295/1300?–1366). Стоит лишить “Хронику” одного из этих планов, и она либо приобретет характер анналов, либо превратится в сборник житей и мираблей. Сплетение двух этих планов, исторически-достоверного и фантастического, и придает ей эпический характер и создает эффект, позволяющий рассматривать “Хронику” в общей системе готического искусства.

Основу историзма “Хроники” образует дуалистическое представление о противоборстве добра и зла как движущей силы истории, господствующее в христианской теологии истории еще со времен Августина. Понятно, что силами добра для хрониста являются бог, дева Мария и многие святые, покровительствующие Тевтонскому ордену; силы зла – это дьявол и многочисленные безымянные демоны. Отражением этого “небесного” противоборства на земном уровне является антагонизм между рыцарями Тевтонского ордена и пруссами. Следствием отчужденно проследивающейся антиномии “христиане–язычники” является бинарная структура “Хроники”, от нее зависит и выбор средств изображения тех и других, и непосредственные переходы от натуралистического к фантастическому и обратно. Антагонизм предполагает и контрастность способов повествования: хронист как бы создает черно-белое изображение описываемых событий. Крестоносцы выступают “словно новые Маккавеи”, которые “приложили силы свои к раздвижению границ христианского мира” (III, 31), совершаемого, конечно, по божественному замыслу.

Поэтому типичным завершением рассказов о победоносных действиях немецких крестоносцев и их сторонников являются назидания о том, что бог “не покидает никого, уповающего на него”, или вознесения хвалы богу, “утешающему свой народ во всех бедах”. Установление мира после очередного вероотступничества пруссов – тоже дело бога, который “обезопасил пределы христианские ото всех врагов” и “божественно просветил сердца некоторых” (III, 262). Если же крестоносцы терпят неудачу, то только потому, что “еще не пришел час, когда богу было угодно сжалиться над народом своим” (III, 125). Поражения также рассматриваются Петром в духе христианской морали как божественное возмездие. В главе “О сооружении Христемяля” (1313) “божьей волей” объясняется тот факт, что “многие суда братьев, снаряженные провизией и прочим, необходимым для строительства крепости, потерпели кораблекрушение, а четыре брата и четвераста человек утонули”. При этом событие получает следующую мораль: “Этому испытанию, как говорится об Иове, господь позволил свершиться для того, чтобы был дан потомкам пример постоянства, ибо, хотя братья понесли такую тяжкую потерю, все же это не помешало начатому делу господнему” (III, 315). Немецким мистиком Г. Зузо постоянство трактуется как одна из основных добродетелей, приближающих человека к божественной сущности: “Нехорошо”, – пишет он, – “браться за многое и не делать ничего. Следует иметь постоянство, независимо от того, идет ли речь о боге или о природе”²⁸. Обращаясь к читателям, хронист просит, чтобы при описании трагических событий они “не страшились..., но рассматривали происшедшее как нужное не к погублению, а к вразумлению рода нашего” (III, 172).

²⁸ Chuzeville J. Les mystiques allemands du XIII^e au XIX^e siècle. Paris, 1935. P. 124.

В то же время действиями пруссов руководит злая сила. Причину первого "вероотступничества" (1242) хронист усматривает в том, что "древний змий, ядовитый дракон, враг рода человеческого... в злобе своей начал замышлять на тысячи ладов и строить разные козни, как бы незаметно влить свой яд, погубить виноградник господень и в поле господа заново посеять плевелы". Он "возбудил жесточайшую волну гонений на веру и христиан" (III, 31). Также и третье "вероотступничество" предприняли пруссы, потому что "недруг рода человеческого, враг веры, ревнующий к миру дьявол, проникнув в сердца их, подстрекнул их к тому, чтобы они снова вступили на путь мятежа" (III, 189). В 1295 г. натанги "по наущению дьявольскому возобновили привычное зло, снова совершили грех вероотступничества" (III, 262).

По образу и подобию дьявола рисует хронист и конкретных врагов Тевтонского ордена. Князь Поморья Святополк — это "сын нечестия и сын погибели... с сердцем, полным всяких хитростей и козней" (III, 32), "сын дьявола" (III, 35), скрывающий "вольче сердце" "под [видом] протаска и овечьей шкурой" (III, 56); сравнивается он и с "глухим аспидом" (III, 60). В тех же выражениях говорится и о литовском князе Гедимине: он, "нечестивый враг веры и христиан, словно глухой аспид, заткнул уши свои на спасительные увещания папы" и "идя по следам своих предшественников, все свои усилия обратил на погибель веры и христиан" (III, 357).

Крестоносцы, напротив, выступают подлинными пацифистами, спешащими к прекращению военных действий, "поскольку добрый мир всегда должен заключаться во имя того, кто является миротворцем и любит мир, — Иисуса Христа" (III, 56), а после поражения подстать библейским Маккавеям они рыдали в скорби и, по словам Петра, "разодрали одежды свои и облачились во власяницы" (III, 40). В наиболее критических моменты автор "Хроники" обращается к молитве. "Помилуй нас, наконец, господи", — пишет он, — "помилуй нас, чтобы отмщение за пролитую кровь рабов твоих, предстала взору твоему. Обрати гнев твой на народы, которые не знают тебя, и на царства, которые имени твоего не призывают, и ради славы имени твоего смилуйся над нами, чтобы не посмели сказать язычники: где бог их?" (III, 66). Или просит расправиться с язычниками: "Истожи же, господи, силу их и рассеяй их, дабы знали они, что не кто иной сражается за нас, как ты, господь наш" (III, 84). В "Хронике" Петра из Дусбурга, как и в католическом соборе, всегда есть место для общения с богом. Эта ее особенность сближает "Хронику" с сочинениями немецких мистиков, и особенно Экхарта, проводившего мысль о постоянном присутствии бога во всех живых существах и делах.

Правда, "миротворческие" методы крестоносцев оказываются в духе Бернарда Клервоского, для которого "святым делом" было не только осуществление мирной миссии, но и ведение войны с божьей помощью. Так, в битве на р. Сиргуне (1233) было убито, по данным хроники, более 5 тыс. пруссов, и Петр с восторгом пишет, что "там сверкающий меч воинства христианского пожрал плоть язычников, здесь копье не возвратилось, не нанеся ранения, ибо пруссы ни тут ни там не могли уклониться от лица преследующих, и содеяно было великое избиение в народе прусском" (III, 11). А в 1251 г., когда Христос... коснулся милостью духа своего сердца некоторых правителей"; то они "вторглись в Прусскую землю со множеством воинов..., чтобы разрушать огнем и мечом, убивать и грабить,

пока не уничтожат совсем, чтобы после они [пруссы. — В.М.] уже не смогли прийти в себя" (III, 67). В результате этих действий, как говорится в "Хронике", "земля Прусская успокоилась в мире" (III, 67).

Соответственно, повествуя о крестоносцах, Петр из Дусбурга придает первоестественное значение тем деталям, которые, в конце концов, воссоздают его идеал рыцаря Тевтонского ордена, тогда как в изображении пруссов преобладают детали и факты, подчеркивающие их безбожность и враждебность миру христиан.

Идеал рыцаря-крестоносца складывается для хрониста из двух компонентов. С одной стороны, монашеский идеал, воплощенный в "братьях из Балги" с их "чистотой жизни", "добродетелью воздержания" и "суровостью правил дисциплины", где "молельни почти никогда не бывали без молящегося, и не было угла..., в котором после вечерни и заутрени не оказывался бы какой-нибудь брат, подвергавший тело свое бичеванию" (III, 22); с другой — идеал "святой жизни" братьев из Христбурга, которые помимо преданности богу и соблюдения обрядов проявляли себя еще и "храбрыми воинами в сражении, так что воистину можно о них сказать, что в монастыре и на поле [брани] они вели жизнь ратную" (III, 64).

Отдельные детали к этому идеалу добавляются рассказами о делах некоторых крестоносцев. Некий Штенкель из Бинтейма, узнав из проповеди, "что души христиан, убитых в Пруссии, должны попасть на небо, минуя чистилище", так воодушевился, что, "пришпорив своего скакуна и нацелив копье, как истинный воин, пронесся по вражеским рядам, разя язычников направо и налево..." (III, 91). Другой рыцарь, Конрад из Блинденбурга, был убит, получив "пять ран вроде пяти ран Христа" (III, 150); а комтур Тапиова Ульрих Баувар, нанесший, по словам хрониста, "бесконечно большой урон" ятвягам, так объяснил причину своих действий: "Мне было все равно, что делать, лишь бы получить от них пять ран, как Христос получил за меня" (III, 206). Эти детали приближают немецких рыцарей к образам эпических героев средневековья, а еще больше — к немецким мистикам, представитель которых Генрих Зузо буквально вырезал имя Христа на своей груди²⁹.

Контрастом набожности "братьев" выступают пруссы. Ведь, по словам хрониста, "церкви, часовни и молельни божьи они сжигали, с церковными святынями кощунственно обращались, священные одежды и сосуды применяли к недозволенному употреблению, священников и прочих служителей церкви беспощадно убивали" (III, 90). При разрушении города Мариенвердер "был нанесен большой ущерб изображению святых, священным одеждам и прочему, предназначенному к служению богу, и церковным святыням" (III, 148). Под 1294 г. Петр рассказывает о нападении Витена, сына литовского князя, на церковь, в которой было убито 400 человек, а "все облачения, чаши и прочие церковные сосуды они, в знак презрения к богу, использовали кощунственным образом" (III, 250). Под 1311 г. Петр снова пишет о том же литовском князе, который "нанес великий ущерб церквям, священным одеждам и сосудам, служителям и святыням церковным" (III, 310). В главе о разорении Рявалы кастеляном Гродно Давидом (1323 г.) говорится, что он убил "многих священников, приходских и мо-

²⁹ Jones R.M. The Flowering of Mysticism. N.Y. 1940. P. 148–149.

настырских. Святыни, церкви, священные одежды и алтарные сосуды и все, относящееся к богослужению, он бесчеловечно осквернял и расхищал" (III, 343).

Потому и мучения христиан от рук язычников рисуются хронистом как адские мучения. От главы к главе он нагнетает кровавые детали. Это и мученическая смерть одного из крестоносцев, которому пруссы вспороли живот и выпустили внутренности (III, 66), и подобная этой смерти беременной сестры рыцаря Мартина из Голина (III, 40), и смерть одного священника, которого удушили, сдавливая шею шестью (III, 90). Упоминает он и горожанина из Магдебурга, и самбийского фогта Герарда (III, 91, 338), принесенных в жертву языческим богам, и помезанского нобилеа Самиле, которому пруссы за предательство влили в рот кипяток, а потом поджарили на костре (III, 145), и знатную немецкую девушку, разрубленную надвое и таким образом, будто бы, разделенную между двумя литвинами (III, 361). Под 1273 г. Петр описывает штурм погезанами Эльбинга: "Они, разведя огонь, подожгли замок; когда одни, видя это, хотели спастись из огня, то были убиты; другие, прыгая из огня, попадали на поднятые пруссами копыя, прочие сгорели" (III, 170). На фоне этого не общим местом и не гиперболой, а натуралистической деталью кажутся слова хрониста о том, что "столько было пролито там крови христианской, что ближайшая река, потеряв естественный цвет, казалась кровавой" (III, 170). Между тем, не менее кровавые действия немецких крестоносцев всегда находят одобрение Петра, ибо апология их уже содержалась в Прологе и 1-й книге его сочинения. И со свойственной ему и готическому стилю экспрессией он пишет, что при штурме крестоносцами замка Колайна "кровь стекала со стен, словно потоки сильного дождя" (III, 238).

Посмертная участь христиан и язычников также различна. Сердце одного барта, отличавшегося гонениями на христиан, пожирает его собственная собака (III, 223). Души христиан возносятся на небо. Подтверждением этому служат у хрониста многочисленные видения. После окончившегося поражением крестоносцев Куронийского сражения (1260 г.) сестра Конрада из Вуквангена, находившаяся в монастыре в Швабии, увидела, будто бы, "что братья и их воины сражаются с язычниками и погибают, а души их уносятся ангелами на небо" (III, 86). Для усиления достоверности этого факта хронист подкрепляет его другим видением, явившимся одному деревенскому молотильщику в Пруссии; он увидел не только, "как благая дева Мария и святые девы и ангелы божи с душами их [крестоносцев. — В.М.] возносятся на небо", но и весь ход битвы (III, 87). Описание упомянутого уже Эльбингского сражения заканчивается видением того, что "небо разверзлось и ангелами возносились души убиенных" (III, 170). Динамичность, сближающая повествование с произведениями готического искусства, создается, таким образом, сопряженностью земного и небесного планов, "верха" и "низа".

Контрастность в изображении христианского и языческого миров касается и эмоциональной сферы. Переходы от скорби к радости в лагерях противников неожиданны; подчас в них можно проследить параллелизм. В 1262 г., когда "братья и христиане земли Прусской, уже на грани гибели, смутившись духом, плакали горьким плачем, доколе не стало в них силы плакать и не могли уже утешить друг друга, ибо боялись навлечь на себя

еще больший гнев божий", ибо "уже два года они сражались и всегда терпели поражение, а враги одерживали победы" (III, 98), им удалось выиграть сражение у самбов при Кенигсберге. Тогда, по сведениям хрониста, "было убито более трех тысяч самбов и прочих пруссов, в тот же день, что и год назад, когда произошла битва при Покарвисе" (III, 98). Глава "Об утешении братьев и христиан" (III, 242) целиком посвящена тому, "как праведным судом Божиим мир, который раньше радовался, пришел в смутение, а печаль братьев обратилась в радость". Узнав ложную весть о гибели войска крестоносцев в сражении с князем Святополком, "христиане в земле Кульмской и Польше возрыдали таким плачем, какого спокон веков не было слышано", но зато при вести о победе "великая радость охватила народ христианский, да такая, что перед ней померкла печаль вчерашнего дня" (III, 55). Повествуя о гибели двух прусских нобилей, перешедших на сторону Ордена и павших при штурме замка Бартенштейн от рук их соотечественников, Петр пишет, что от этого известия "великая радость охватила народ прусский и, напротив, безмерная печаль охватила братьев. Но чтобы обратить их радость в скорбь и печаль, братья повесили на виселице, поставленной у ворот замка, 30 прусских заложников, которых они держали в плену. Отчего случилось, что, когда пруссы увидели сыновей и сородичей своих повешенными, возрыдали и они тоже плачем великим" (III, 119). Крайние состояния иногда сосуществуют. Говоря о тяготах крестоносцев, хронист пишет, что они "жили на грани смерти" и "как бы в печали, все же они всегда радовались" (III, 172). Резкие переходы из одного крайнего состояния в другое или их сопряженность создают ощущение напряженной динамики, столь свойственной готическому стилю, особенно проявляющейся в архитектуре с ее устремленностью вперед, к алтарю, и ввысь. Впрочем, и в архитектуре это движение не непрерывно; по горизонтали оно перебивается (и одновременно подчеркивается) рядами колонн, по вертикали — рядами горизонтальных ярусов.

Если мир язычников наполнен натуралистическими деталями ужасов, то близость христианского мира к богу подчеркивается мистическими в основе сюжетами в жанре чудес и видений. Век готики был веком видений³⁰. Сверхъестественное то и дело предстает чувственному восприятию. Существенную особенность "Хроники земли Прусской" составляет ее наполненность чудесами, которые, с одной стороны, неотделимы от видений, а с другой — вплотную примыкают к чувственному миру.

В отличие от жанра жития чудеса выдвигают в центр повествования не фигуру святого, но чудо и того человека, на которого распространяется действие чуда³¹. Немецкие чудеса как литературный жанр еще не изучены специально. Недавнее исследование этого жанра на французском материале доказывает его функциональную многозначность. У клюнийского монаха Петра Достопочтенного (ок. 1092—1156) чудеса, будучи средством доказательства святости того или иного персонажа, служат и утверждению христианской веры, а направленные на прославление Клюнийского аббатства, имеют и "политическое измерение"³². Как исторический источник, чудеса,

³⁰ Simson O.v. Op. cit. P. XX.

³¹ Assion P. Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand // Archiv für Kulturgeschichte, Köln, 1968. Bd. 50, Hft. I. S. 173.

³² Bouthillier D., Torrell J.-P. De la légende à l'histoire. La traitement du "miraculum"

таким образом, могут быть используемы двояко: как повествование об исторических фактах и как отражение идеологии и повседневной жизни³³.

Рассеянные по тексту "Хроники" чудеса так же, как и произведения немецкого пластического искусства и литературы в Пруссии, отражают рыцарско-монашеский характер Ордена.

Чудеса у Петра из Дусбурга многозначны, их роль зависит от места, занимаемого в структуре памятника, но в целом они и образуют тот мистический компонент, без которого не мыслится готический стиль. Однако "колониальный" характер культуры Тевтонского ордена трансформировал и этот жанр. Прежде всего заметно стремление хрониста уйти от традиционных ситуаций, создать нечто своеобразное и необычное, что согласовалось бы с его восприятием "испокон века не слыханных чудес", явленных в Пруссии. Возникает из антагонизма "небесных" и "адских" сил, "мир чудес" как бы порождает своеобразный рыцарский эпос, черты которого более отчетливо проявляются в рифмованном переложении "Хроники" Петра Николаем фон Ерошиным (перв. пол. XIV в.). Эти эпические достоинства "Хроники" были оценены еще исследователями XIX в. И. Фойгтом и М. Теппеном³⁴.

Чудеса особенно часты в описании сражений немецких рыцарей с пруссами. Рассказывая об одном победном сражении "горсточки" братьев из Эльбинга (по-видимому, 1238 г.), Петр поясняет чудесную причину его счастливого исхода: пруссы увидели, якобы, поле, заполненное рыцарями Тевтонского ордена, и, убоявшись их, обратились в бегство (III, 17).

Сверхъестественное постоянно присутствует в описании земных баталий, и оно, по мнению хрониста, разумно, поскольку через него реализуется божественная воля. В битве при Кольмензе (1242) войско Святополка потерпело поражение и почти полностью погибло, так как "подул сильный ветер" и "отогнал далеко от берега" корабли, на которых оно думало спастись, и "утонули все те, кто ранее спасся от меча" (III, 44).

"Движущая сила" описываемых хронистом чудес – бог или дева Мария, покровительница Тевтонского ордена. "Хроника пронизана стремлением в явлениях природы и событиях прусской войны узреть бога. Эта задача хрониста сродни задаче средневекового архитектора, стремящегося спланировать готический собор так, чтобы таинства, совершаемые в алтаре, были видны с любой точки собора. "Готика, – писал Хр. Янтцен, – означала новую интерпретацию христианской веры в Средние века, характеризующуюся желанием более непосредственного участия в раскрытии священных истин"³⁵, а также "новое отношение к богопочитанию – на деле увидеть небесные таинства; и когда служится месса, сосредоточить все внимание на том моменте, когда является Христос"³⁶.

Стремление хрониста увидеть бога настолько велико, настолько сильно желание узреть божественные знамения и чудеса, что в конце концов психо-

chez Pierre le Vénéral et chez son biographe Raoul de Sully // Cahiers de civilisation médiévale, Univ. de Poitiers, 1982, an. XXV, n° 2. P. 83.

³³ *Kürbisöwna B. Zywoł Bł. Salomei jake Źródło historyczne* // Studia historica w 35-letniej pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego. Warszawa, 1958. S. 147.

³⁴ *Funk Ph. Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen* // Kultur- und Universalgeschichte. Leipzig. Berlin, 1927. S. 69, 71.

³⁵ *Jantzen H. High Gothic*. P. 24.

³⁶ *Ibid.*, p. 25.

логически оправданными кажутся как многочисленные видения, посещающие крестоносцев, так и голоса, посылаемые "с неба". Такой "глас" был услышан одним монахом накануне падения замка Бартенштейн (III, 121). Иногда кажется, что в этом автор "Хроники" доходит до абсурда. Описывая длительную осаду русскими одного из скаловитских укреплений (1221), он поясняет, что пруссы держались благодаря изобилию рыбы в пруду замка. Но "Вот чудо!" – восклицает хронист, – "Когда скаловиты были язычниками, он изобиловал рыбой; ныне же, когда они стали христианами, в нем живут лягушки; и нет в упомянутом пруду такого количества воды, какого хватало бы, чтобы в нем водилась рыба. Почему это так, я не знаю; бог знает, приговоры которого непостижимы, а пути неисповедимы" (III, 181). Таким образом, даже отсутствие чуда – все равно чудо, но как бы с отрицательным знаком.

Характерно, что чудеса обычно завершаются выражением благодарности богу или констатацией того, что "так утешил господь народ свой". Так описывает Петр переправу войска крестоносцев через Неман (1293); оно переходило реку в полном вооружении "в конце зимы, когда лед тает сверху от солнечного тепла, а снизу – от течения воды", это было в полночь, а "когда они безо всякого затруднения переправились, он [лед. – В.М.] ослаб и проломился, так что наутро ото льда и следа не осталось" (III, 256). "Кто мог это сотворить, – вопрошает хронист, – как не тот единственный, кто повелел морю расступиться направо и налево, и народ израильский переправился пешим посуху?" (III, 256). Подобное этому "чудо" описывается при переправе через Куронийское озеро, где "лед был таким тонким, что поднимался и опускался, как вода при шторме... Вот почему люди то поднимались на лед, словно на гору, то опускались, словно в бездну, но так, что, с божьей помощью, ни один человек там не утонул" (III, 285). В главе "Как бог чудесно спас братьев с большим войском от гибели" (III, 331) хронист повествует об одном зимнем походе крестоносцев 1317 г., во время которого ночью "разразилась ужасная и необычная гроза, ибо ветры наподобие ударов грома так ужасно гудели, что более пятисот коней, порвав коновязь..., разбежались по лесу". Чудо в данном случае привело к тому, что рыцари, отменив поход занялись поимкой коней, а "после стало доподлинно известно, что великое множество язычников во всеоружии ожидало братьев и их войско в течение трех дней, и если бы христиане вошли, чтобы разорить их землю, то никто из них не ушел бы живым". Во всех приведенных фрагментах прослеживается стремление хрониста увидеть божественную силу, воплотившуюся в силах природы, чтобы помогать крестоносцам.

В других случаях подобная роль отводится деве Марии и святым покровителям Ордена. Тогда материал "Хроники" словно бы смыкается с иконографией. Весьма характерна в этом отношении глава "О взятии замка Сартовицы и обретении главы св. Варвары, девы и мученицы" (III, 36). Взятие замка происходило будто бы в ночь накануне св. Варвары (с 3 на 4 декабря) и завершилось обретением ее главы (гермы). Хронист не упоминает при описании события имени поморского князя Святополка, этого "сына дьявола", который вразрез с данной ему характеристикой мог бы неожиданно выступить хранителем святых мощей.

К чудесам высшего разряда относится хронистом обращение язычников

в христиан. Весьма яркий пример тому являет описываемый им случай с неким пруссом по имени Дорге, готемным животным которого был белый конь. Фогт Самбии Дитрих, желая, по словам Петра, "вывести его из этого заблуждения", четырежды покушал и ставил ему в конюшню белых коней, три из которых были, якобы, уничтожены дьявольской силой, а четвертый уцелел. После чего "Дорге уверовал и стал великим ревнителем веры и христианином и пылким служителем бога и святых и укрепил в вере сердца многих заблуждавшихся новообращенных" (III, 6). Под 1255 г. в главе "О разорении земли Самбии и воздвижении замка Виллов" (III, 73) Петр, как о "чудесном провидении божьем" повествует о том, что "коснулся бог сердца. . . Тирско, главы упомянутого замка, и мужей, бывших с ним, чтобы, оставив идолопоклонство, они обратились к вере Христа и братьям и стали смелыми воителями веры христианской". То же произошло и со скаловитами, "лучшие" из которых, увидев, "что бог страшно разгневался на них, а к братьям удивительно благосклонен, не решаясь более сопротивляться божественной силе, постепенно со всеми чадами и домочадцами пришли к христианам, оставив наследие предков" (III, 188). Изредка раскрывается вполне реальная причина такого "чуда". Самб Налубо, "муж с неустрашимой душой и неукротимым сердцем", по словам хрониста, "обессиленный частыми нападениями, подчинился вере и стал человеком, достойным похвалы в вере и крещении" (III, 105).

Первостепенное внимание уделяет Петр утверждению в Тевтонском ордена культа девы Марии. Он продолжает ту тенденцию, которая наметилась на рубеже XI—XII вв. в немецкой теологии, обратившейся к апокрифическим сюжетам, и оказавшую влияние на назидательную литературу, в том числе и на жития девы Марии. Эти жития, по мнению немецкого литературоведа З. Зудхофа, являются лишь одним из проявлений гораздо более широкого движения, имевшего место как в изобразительном искусстве, так и в религиозной обрядности. Он полагал, что дальнейшие исследования в области немецкой легенды позволят размыть границу между этими родственными областями культа Марии³⁷.

Деве Марии в "Хронике" Петра из Дусбурга отведено особое место как патронессе Тевтонского ордена, официально называвшегося "Иерусалимский Тевтонский орден святой Марии". Наряду с Тевтонским, также и многие другие ордена (цистерцианцы, премонстранты, августинцы, картезианцы, доминиканцы и францисканцы), обосновавшиеся в пределах Западной и Восточной Пруссии, считали Марию своей покровительницей³⁸. Тем быстрее распространялся в этих землях культ святой Марии, которой посвящались церкви, а многие ее изображения (памятники деревянной скульптуры) сохранились и до наших дней. Это обстоятельство дало повод хронисту для выяснения того, каково место его Ордена среди прочих, и для утверждения его приоритета. Под 1234 г., в главе о сооружении замка Редин, он повествует об "одном брате", который "обманутый кознями дьявола", посмел усомниться в строгом соблюдении устава Ордена. И тог-

³⁷ Sudhof S. Die Legende: Ein Versuch zu ihrer Bestimmung // Studium generale. Berlin, 1958. Jg. II, Hft. II. S. 695.

³⁸ Tidick E. Beiträge zur Geschichte der Kirchenpatrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525 // Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Braunschweig, 1926, Bd. 22. S. 363.

да в видении ему явились Бернард, Доминик, Франциск и Августин, которых он поочередно просил принять его в основанные ими ордена, но получил отказ. Обратившись, наконец, к деве Марии, сопровождавшей тела погибших крестоносцев, он услышал такой ответ: "Это невозможно, ибо тебе кажется, что орден твой настолько нестрог, что нет в нем ничего, что бы ты согласно желанию твоему мог претерпеть". "И сняв покрывала со всех братьев, она показала раны, которые были [нанесены] язычниками и [от которых] они погибли во имя защиты веры, и сказала: "Разве не кажется тебе, что эти братья твои нечто претерпели во имя защиты Иисуса Христа?" (III, 12).

Говоря о законах готического искусства, М. Дворжак обращал внимание на его пластику, выразительность линий с присущей им "эстетической энергией", благодаря которой средневековая художественная фантазия создавала образы, исполненные поистине "небесной" красоты и грации. Искусствовед отмечал, что не случайно этот пластический канон нашел свое ярчайшее воплощение в образе Мадонны³⁹. В средневековой литературе проходит мысль, что произведение искусства должно быть правдивее самой жизни. Из этого, по-видимому, следует, что человек Средневековья рассматривал прекрасное, как "сияние истины", а художественный образ — как откровение. Отсюда — тенденция одобрять или порицать произведение искусства, исходя из религиозных представлений⁴⁰. В "Хронике" Петра из Дусбурга благоговейное отношение к образам девы Марии почитается высшей христианской добродетелью, искупающей даже грех веротступничества. Дважды рассказывает хронист о спасении ятвягами иконы с изображением Марии. Один из них, нобиль Руссиген, до своего крещения сделал, пишет Петр, лишь одно доброе дело: "Когда он с большим войском вошел в Польшу, один ятвяг похитил образ благой девы Марии, несущей во чреве сына, и когда на обратном пути они метали копьа свои в этот образ, он, жалея его, отнял и дал одному христианину, говоря: "Возьми этот образ бога твоего и унеси туда, где бы он обретался в должном почитании" (III, 207). Другой ятвяжский нобиль, Скуманд, признается на смертном одре: "До обращения моего я никогда не содеял ничего доброго, кроме того только, что, когда язычники похитили в Польше образ благой девы Марии с сыном ее и разрубили пополам, я поднял [его] с земли и вытер одеждой моей и поставил в надлежащее место" (III, 224).

Почитание девы Марии рыцарями Тевтонского ордена вносит новые черты в идеал рыцаря—крестоносца в "Хронике". Упомянутый Герман Сарацин "так почитал благоу деву Марию, что никому, просящему во имя ее никогда не отказывал" (III, 79). Хронист рассказывает, как тот отпустил шленного, именем девы Марии молящего пощадить его (III, 79). Еще колоритнее рассказ о рыцарском поединке, в который вступил Герман, "уповая на свою деву Марию, которой обещал служить" (III, 80). Образ девы Марии при этом уподобляется куртуазному образу "дамы сердца".

Время миннезанга и культа "прекрасной дамы" налагает отпечаток и на религиозные чувства. С этим связано появление широко распространенного особенно в произведениях немецких мистиков так называемого Brautmotiv'a с присущей ему эротикой. Начало подобной трактовки было

³⁹ Dvořák M. Idealismus und Naturalismus... S. 81—82.

⁴⁰ Simson O.v. Op. cit. P. XX.

положено еще в XII в. агиографом Вернером (Wernher), автором одного из житий девы Марии. Согласно распространенному представлению он изображает деву Марию как посредницу между Христом и человечеством, или церковью, но по форме выражения близок к куртуазной литературе⁴¹. На рубеже XIII–XIV вв. сходный с куртуазным культ девы Марии создают немецкие мистики⁴².

С девой Марией связан и целый ряд чудес и видений, придающих "Хронике" Петра из Дусбурга мистический характер. Перед Куронийской битвой дева Мария является Герману Сарацину со словами: "Я приглашаю тебя на пир сына моего", что, якобы, послужило ему предвещением гибели (III, 85). Явившись некоему Герману из Лихтенбурга, дева Мария "легким прикосновением руки" исцелила его от язв, полученных от ношения брони на голом теле (III, 131). Одному смертельно раненному во время Кульмской битвы воину дева Мария предрекает день его смерти (III, 41), другого спасает от преследования пруссов (III, 333) и даже помогает сотне крестоносцев устоять против "бесчисленного множества" пруссов, которые, как выясняется, "поникли духом", увидев "во время сражения, что одна дивной красоты дева несла в воздухе знамя братьев" (III, 141).

В исследованиях, посвященных немецкому мистицизму, можно встретить справедливое утверждение, что "мистический опыт" осуществлялся в основном посредством более или менее пластических видений, насыщенных художественными деталями. В основе этих видений нередко оказывался конкретный художественный образ или произведение искусства, отложившиеся в подсознании и вызванные к жизни в состоянии экстаза⁴³. Опыт, подобный "мистическому", отразился и в целом ряде видений "Хроники" Петра из Дусбурга.

В замке Христбург некий брат "из Глисберга", по его словам, "отличался такой святостью, что в пятницу, когда в церкви шло богослужение и по обычаю коленопреклоненно он наклонился, чтобы облобызать крест, то деревянный образ распятого, поднявшись, простер руки свои, чтобы обнять его" (III, 64). Подобное этому случилось будто бы и с Генрихом Стангоном, комтуром Христбурга: "Когда он в часовне, преклонив колени пред алтарем, молил бога, чтобы он явил ему какой-нибудь знак, если считает его достойным милости, то деревянный образ распятого... протянул руку свою и, осенив крестом, благословил его" (III, 69). "Видел многие чудеса" и некий смертельно больной брат из замка Велсайс, предрекший день и час своей кончины (III, 263). Брат Альберт из Кенигсберга, наряду с прочими чудесами, о которых повествует хронист, услышал "небесный глас", помогший ему избавиться от соблазна плоти (III, 230). Эти и прочие видения направлены на создание ореола святости вокруг "воинов Христа". И действительно, после сражения с наттангами в 1263 г. одна отшельница на месте сражения "много раз видела ночью горящие свечи, которые ясно показывали, что павшие там уже приняли мученический венец от царя мучеников" (III, 123).

Во всех, самых невероятных с точки зрения человека XX в. ситуациях

⁴¹ Sudhof S. Op. cit. S. 695.

⁴² Réau L. Op. cit. T. I. P. 273.

⁴³ Bizet J.-A. Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scholastique. Paris. 1946. P. 225; Réau L. Op. cit. T. I. P. 270.

Петр из Дусбурга стремится к утверждению достоверности происходящего. Этому служат не только отсылки к достойным доверия людям или массе людей, но и насыщенность натуралистическими деталями. Хронисту явно недостаточно, говоря о дьявольских искушениях, описать, как некоему брату Вольфраму Саксону из Кенигсберга "каждую ночь в течение года" являлся дьявол "в разных обличиях" и "докучал ему разными кознями" (III, 233). Он стремится изобразить дьявола "во плоти". "Был, — повествует он, — один лучник из Баварии в замке Раганита, к которому, когда он, осенив себя крестным знаменем, лежал ночью на ложе и засыпал, пришел дьявол и укусил его со всей силой за палец на ноге. А он, страдая от невыносимой боли, вскричал громким голосом, говоря: Кто это меня укусил? — А тот сказал: Я, дьявол. — А почему ты это сделал? Ответил дьявол: Потому что, когда ты ложишься спать, то кладешь крест слишком короткий". И тут жанр видения сменяется с назидательным жанром "примера"; ведь "когда на другой день он рассказал об этом случае братьям и прочим, они спросили у него, действительно ли крестное знамение было коротким. Он ответил: "Было истинно так, но впредь я буду умнее; буду класть крест, который будет простираться от стоп до маковки и выше" (III, 315). Эта материализация фантастического, утверждение его достоверности вновь создает эффект того "единства противоположностей", которым обусловлена бинарность готического стиля.

"Достоверность" чудесного создает почву для культа своих собственных "орденских" святых. Ряд повествований о рыцарях Ордена преследует цель создания такого культа. Упомянутому Альберту из Кенигсберга посвящены несколько глав, в которых он выступает как человек, любимый богом. В одной из них рассказывается: "когда он был в военном походе против врагов веры, в тот день, когда братья и прочие верующие обыкновенно причащаются святого тела господина нашего Иисуса Христа, он отошел от остальных и со смятым сердцем, вздыхая, со слезами в голосе сказал: "О господи, Иисус Христос, если бы я сейчас был в храме, то, вознеся многие молитвы, причастился бы тела твоего". Едва он сказал это, как явилось ему тело господина в виде гостии, висевшей в воздухе недалеко от рта его, словно ему служили в алтаре. Увидев это, он испугался и сказал: "Господи, Иисус Христос, если гостия эта — твое истинное тело, пусть оно перейдет в меня, — И когда он открыл рот свой, она вошла, и он с несравненной радостью принял ее" (III, 232). Эта ситуация в духе одного из положений магистра Экхарта, сказавшего: "Тот, кто воистину обрел бога, обретает его повсюду: и на улице, и в присутствии других людей, равно как в церкви или в пустыне, или в келье"⁴⁴. Того же Альберта "однажды одолел недуг, от которого у него выпадали волосы и брови. Этот так обезобразило его, что никто не желал иметь с ним дела". Когда же он стал молить бога о смерти, то "в ту же ночь был исцелен богом, и волосы снова отросли, так что не осталось и следа прежнего уродства" (III, 231). О брате Таммоне из Балги, находившемся в Ордене в течение 56 лет, говорится, что он "на протяжении последних 30 лет своей жизни ни разу не выходил за пределы упомянутого замка. Он не пил ни браги, ни меда, ничего, что может опьянить; носил власяницу; каждый праздник святых вкушал только хлеб и воду. Наконец, когда

⁴⁴ Meister Eckhart. Der Morgenstern / Hrsg. H. Giesecke. Berlin, 1964. S. 44.

он заболел, после причащения 39 дней и ночей находился без пищи, и потом счастливо почил в бозе” (III, 339).

Стремление запечатлеть необычное приводит Петра из Дусбурга к изображению ситуаций, не часто встречающихся в средневековой церковной литературе с ее аскетической направленностью. Восхваляя добродетель Бертольда Брухаве, комтура Кенигсберга, он описывает ”необычное и полное трудностей” дело, совершенное им: ”ибо он, — по словам Петра, — взял юную девушку, равной которой по красоте не было по соседству и, лежа с нею почти каждую ночь на ложе своем, нагой с нагою, более года, так и не познал ее плотски, как она после клятвенно подтвердила, и они представили доказательства ее девственности” (III, 236). В приведенном фрагменте весьма заметна парадоксальная и даже противоречивая, на первый взгляд, черта, отличающая, по ряду наблюдений, и произведения мистиков: одновременное присутствие аскетизма и чувственности. На самом деле эта сопряженность более чем правомерна: один ее элемент является следствием другого, отражая тем самым вечную проблему, лежащую в основе мистицизма, о взаимосвязи или, скорее, об антагонизме между телом и душой. Эта антиномия плоти и духа обнаруживается на другом уровне как антагонизм между идеализмом и реализмом⁴⁵. А этот уровень вновь возвращает нас к готике с ее антиномией натуралистического и идеалистического.

Рамки статьи не позволяют остановиться на специфике житийного материала хроники. Частично он смыкается с чудесами и видениями. В главе ”О брате Генрихе из Кунцы” (III, 284), как в капле воды, отразились основные идейные и художественные принципы всего сочинения. Это история превращения грешника в праведника. ”Грabitель и нечестивец”, каким он характеризуется в начале жития, который ”в бытность мирянином превосходил своих сверстников пороками”, вступив в Тевтонский орден, ”превосходил прочих братьев добродетелями”. Между этими контрастными состояниями лежит краткое, но динамичное действие, повествующее о соблазнах и трудностях, решительно преодолев которые, грешник вступил на путь праведной жизни. Контрастность начального и конечного моментов повествования, напряженный динамизм между ними, во многом обусловленный антагонизмом доброго и злого начал, приближает стиль жития к готическому стилю с его напряженностью и экспрессией. А цветовая насыщенность фрагмента, в котором преобладает черный цвет (сумерки, мрак ночи, черный-пречерный конь), придает ему графический характер.

Изучение ”Хроники земли Прусской” в культурно-историческом контексте, один из аспектов которого был предложен в данной статье, должно способствовать углублению понимания этого важного для ранней истории нашей страны нарративного источника. Проведенный анализ свидетельствует о тесной связи ”Хроники” с такими явлениями немецкой средневековой культуры, как готика в области пластического искусства и мистицизм в области теологии, сближая их между собой как явления, имеющие единую философскую и психологическую основу.

В 1662 г. в Риге была напечатана книга, содержащая Отче наш на 40 языках: *Oratio dominica XL linguarum*. Название и содержание книги известны по некоторым изданиям подобного рода, где на нее ссылаются, но до сих пор не найден ни один экземпляр этого сборника 1662 г. Известно 2-е издание книги, напечатанное в Ростове в 1675 г. и сохранившееся (по последним данным) в четырех экземплярах. Среди языков, на которых передается основная христианская молитва, есть прусский, о чем упоминается и на титульном листе. Титул гласит: *Oratio dominica XL Linguarum, nempe Hebraicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Graecae, Graecae hodiernae, Latinae, Italicae, Gallicae, Hispanicae, Portugallicae, Sardorum oppidanorum, Sardorum extrā civitates habitantium, Germanicae, Sveticae, Danicae, Anglicae, Scoticae, Anglo-Saxonicae, Cantabricae, Frisicae, Gothicae, Islandicae, Batavicae, Geldricaе, Germanicae antiquae, Irlandicae, Slavonicae, Polonicae, Bohemicae, Crainericae, Muscoviticae, Dalmaticaе, Rhaetorum, Lusaticaе, Hungaricae, Turcicae, Lapponicae, Esthonicae, Laettonicae, Prussicae antiquae*. *Collecta ā Joh. Reuter, Med. Doctore et Ronneburgensium olim Pastore. ...Rostochii, Typis Johannis Kili, Acad. Typogr. Anno MDCLXXY*. (Разумеется, оба сардинских диалекта оказались на самом деле одним языком).

Интересно, что в заглавии прусского текста сказано *Prussicē*, т.е. ’по-прусски’, но в титуле *Prussicae antiquae*, т.е. ’на древнепрусском языке’. Очевидно, составитель книги понимал, что прусский язык в то время уже перестал существовать как живой язык народа. Прусский текст набран готическим шрифтом; в транслитерации латинским шрифтом текст выглядит так: *Tāwa noūson kass tu. En dangon; perēit twaiss Rijkū. Twaiss Audāsin / kāgi En dangon tijt deigi no semien. Noūson deinenin geitien dais noūmanss schan deinan. Bhe ni weddeiss manss emper bandāsnan. Schlait iss rankeiss manss esse wissan wargan / Amen*.

Текст дефектный. Пропущены не только отдельные слова (в первом предложении: *essei*, во втором: *quāits*), но и целые предложения (*Swintints wīrst twais Emnes. Bhe entwerpeis noūmas nousons āuschautins / kai mes etwērpimai noūsons auschautenikamans*). Дефекты можно объяснить по-разному: 1) составитель не знал прусского языка и допускал пропуски при переписке; такая версия кажется верной, судя и по неправильно поставленной точке в первом предложении; 2) ошибки допущены наборщиком при наборе текста для второго издания книги — вероятно, с текста первого издания, причем корректуру составитель не читал.

Несмотря на дефекты, данный прусский текст заслуживает внимания по нескольким причинам. Главное — он не совпадает ни с одним из известных до сих пор текстов *Отче наш* на прусском языке. Наиболее близок к нему текст молитвы в катехизисе 1561 г. (III катехизис), но текст 1675 г. является не искажением молитвы катехизиса, а ее вариантом.

Транскрипция текста 1675 г. напоминает транскрипцию III катехизиса, но с некоторыми отклонениями. Большие (прописные) буквы как в катехизисе, но слово *noūson* в первом предложении написано с малой

⁴⁵ Réau L. Op. cit. T. I. P. 268–269.

(строчной) буквы (в катехизисе: Tāwa Noūson). Применена черточка для обозначения долготы гласных, но черточки нет в словах *deigi* (в катехизисе: *dēigi*) и *schlait* (: *schlāit*). Отличается способ обозначения глухого свистящего: в катехизисе он передан буквами *s* (в конце слова), *ʃ* (перед согласным) и *ʃʃ* (между гласными), а в тексте 1675 г. *ʃ* ставится только перед согласными, в остальных позициях пишется двойное *s* в форме *ʃʒ*. (Исключение слово *dais*, где ошибочно написано простое *s*; или же здесь звонкий свистящий?). В отличие от катехизиса носовой согласный между краткими гласными в тексте 1675 г. обозначается одной буквой: *deinēnin* (в катехизисе: *deinennin*).

В отличие от всех катехизисов, где в молитве слитно пишутся предлоги и зависимые от них имена (в III катехизисе: *Endangon, posemien, emperbandāsnan*), в тексте 1675 г. эти слова пишутся раздельно: *En dangon, po semien, emper bandāsnan*. Такой способ письма, конечно, более рационален и лучше отвечает структуре языка. Проблематичным является только написание *emper bandāsnan*, а не *en perbandāsnan*, что было бы более логично.

Что касается лексики молитвы, единственное нововведение — форма *Rijkū* вместо *Rijks* в III катехизисе (в другом месте *Rīki*, во II катехизисе *rueky*). Очевидно, это форма среднего рода (под влиянием немецкого *das Reich*?).

Возникает вопрос — откуда взят текст прусской молитвы для сборника 1662 г. (и тем самым для 2-го издания 1675 г.)? Составитель сборника Йоган Рейтер (вернее: Янис Рейтерс — *Janis Reiter*, в документах *Reuter, Rytter*), по национальности латыш, был известным в свое время полиглотом. Он родился в Риге около 1630–1635 гг. По некоторым данным, его отец был плотник Индрик Ятниекс, и фамилию сына германизировали в рижской домской школе¹. Судя по особенностям языка Я. Рейтера, его родители представляли один из земгальских говоров Южной Курземе. После учебы в Дерптском университете (1650–1656) Я. Рейтер долгое время путешествовал по Европе, потом работал пастором в приходе Рауна². В 1664 г. он был отстранен от работы по догматическим причинам, так как он отклонился от учения М. Лютера; но фактической причиной отстранения была его непрерывная борьба с управляющим имением и защита латышских крепостных. Я. Рейтер принял католическую веру и искал покровительства папы римского. Несколько лет он работал профессором юриспруденции в некоторых странах, потом получил степень доктора медицинских наук, впоследствии вернулся в лютеранскую церковь и стал пастором в Москве. С 1675–1677 г. Рейтер был опять пастором в Латвии (Кокнесе), снова был отстранен от работы, покинул родину и последние годы своей жизни провел в Германии и Швеции. Он умер в 1695 или 1697 г. в Ингерманландии.

Как видно, у Я. Рейтера были большие возможности познакомиться с другими языками. Он хорошо знал древние языки, проповедовал на латышском, немецком, шведском и финском языках. Высказано мнение, что он владел также некоторыми другими современными языками.

¹ Лтш. *jātnieks* 'всадник'; в Южной Курземе так называли помощника старосты в имении.

² О жизни и деятельности Я. Рейтера см.: *Reiters J. Tulkojima paraugs*. Stockholm, 1975) (с очерком Б. Ерепа); *Karulis K. Janis Reiteris un viņa tulkojumi*. Rīga, 1985. 120

Где и как Я. Рейтер мог познакомиться с прусским текстом? Так как он характеризует прусский язык как *prussica antiqua*, нет сомнений, что он не встретился с прусским как с живым языком. С прусским текстом молитвы он мог познакомиться в Дерпте, во время учебы, или путешествуя по Европе после окончания университета. В дерптском университете учились отдельные студенты из Пруссии (которая тогда входила в состав Бранденбургского государства). Дерпт был между прочим центром активной деятельности иезуитов, где для преподавательской и миссионерской работы, а также в качестве переводчиков с 1583 г. привлекались иезуиты прусского происхождения.

Так или иначе, уже в Дерпте Я. Рейтер имел возможность получить прусский текст молитвы. Более того: он, вероятно, встретил человека, который знал прусский язык (или реликты его) и мог ему прочесть текст молитвы. Иначе трудно представить, как Рейтер мог различать между глухими и звонкими свистящими в молитве и точно обозначать их своим способом: ведь обозначение глухого свистящего через *ʃʒ* есть оригинальный прием Рейтера, который он впервые применил для латышского текста в том же сборнике (например, *kaʃʒ, tumʃʒ* вместо традиционного *kas, tums*). Раздельное написание предлога и зависимого имени (*po semien* и пр.) может быть нововведением на прусской почве: текст III катехизиса был исправлен лучшим знатоком прусского языка. О стремлении изменить традиционный текст XVI в. свидетельствует также форма *Rijkū*. Во всяком случае текст 1675 г. свидетельствует о том, что после III катехизиса религиозные тексты на прусском языке изменились согласно с живым языком. Если удастся найти 1-е издание сборника молитв (1662), то можно было бы ожидать наличия в нем полного текста прусской молитвы, без искажений, которые, вероятно, появились при перепечатке.

В.Э. ОРЕЛ, Е.А. ХЕЛИМСКИЙ

НАБЛЮДЕНИЯ НАД БАЛТИЙСКИМ ЯЗЫКОМ ПОЛЬСКО-“ЯТВЯЖСКОГО” СЛОВАРИКА

В недавних работах З. Зинкявичюса (Зинкявичюс 1984; Zinkevičius 1985, 1985a) был опубликован интересный документ, представляющий собой современную копию с небольшого двуязычного рукописного словарика, приплетенного к латинскому молитвеннику (подробно обстоятельства находки излагаются в указанных выше работах). Польским словам в словаре соответствуют слова неких “*gwar pogaŃskich z Narewu*”, точная языковая принадлежность которых неясна, хотя балтийский характер большинства лексем является несомненным.

Изучение вновь найденного словарика, как указывал и З. Зинкявичюс, ставит перед исследователями ряд вопросов общего свойства. Первый из таких вопросов, очевидно, — вопрос о подлинности памятника. Этимологическое и историко-фонетическое исследование представленной в нем лексики, предлагаемое ниже вниманию читателя, дает нам основания под-

держат авторитетное мнение В.Н. Топорова о его подлинности (протитовано в Zinkevičius 1985, p. 64), со следующей оговоркой: если польско-“ятвяжский” словарь представляет собой подделку, то подделка эта выполнена на таком высоком уровне, что сама по себе оказывается достойным объектом лингвистического изучения. Второй вопрос — вопрос о языковой однородности памятника. С определенностью высказаться по этому поводу пока, как кажется, затруднительно: на этот счет есть конкурирующие точки зрения, и каждая имеет свои преимущества. Ниже мы исходим из представляющегося наиболее вероятным предположения о том, что основная часть слов в словаре принадлежит одному балтийскому языку и лишь очень незначительная часть представляет собой чужеродные для этого языка вкрапления — от нескольких возможных литуанизмов до курьезных случаев вроде курсивного написания русского слова *aust*, принятого было (Зинкявичюс 1984, с. 10) за особое балтийское слово, написанное латинским алфавитом. Третий вопрос — вопрос о языковой принадлежности и о названии того балтийского языка, который, скорее всего, представлен в словаре подавляющим большинством слов. Этот балтийский язык с очевидностью не совпадает ни с одним из уже известных науке, попытку дать его ареально-генетическую характеристику мы делаем в 3-м разделе настоящей работы. Что же касается названия, ниже условно принят термин З. Зинкявичюса “ятвяжский”. Наконец, в принципе возможна постановка вопроса о локализации языка, зафиксированного в словаре, и рассмотрение других экстралингвистических проблем этого плана. Как нам представляется, излагаемые ниже соображения отчасти могут дать пищу для соответствующих размышлений, однако в рамках данной работы целесообразно, пожалуй, избежать последовательного рассмотрения этой темы.

Предлагаемая работа состоит из трех частей: в первой собраны этимологические комментарии к словарю, во второй — наблюдения историко-фонетического характера, третья часть содержит некоторые возможные интерпретации полученных результатов. Некоторые из приводимых ниже этимологий предварительно публиковались в работах Хелимский 1985 и Orel 1986.

1. ЭТИМОЛОГИИ “ЯТВЯЖСКИХ” СЛОВ

1. *ajga* ‘koniec’ (‘конец’). Это слово в конечном счете несомненно связано с германским названием края, острия, лезвия **agjō* (др.-исл. *egg*, др.-в.-нем. *eska*, др.-сакс. *eggja*, др.-фриз. *egg*, др.-англ. *ec*). С другой стороны, существенно отметить прибалт.-фин. **akja* (фонетически **[agja]*) ‘край, конец’ (фин. диал. *uaja*, карел. *agja*, лив. *ajgā*), см. Thomsen 1890, S. 44; Setälä 1913, S. 353; SKES 1; Vries 1961, S. 94. При том что источником заимствования безусловно является германский (по фонетико-морфологическим соображениям, либо прагерманский, что весьма маловероятно, либо восточногерманский, для которого приходится предполагать гот. **agjo*), детали дальнейшего распространения слова неясны и зависят от некоторых фонетических нюансов. Отметим прежде всего полное совпадение “ятвяжской” и ливской форм; для ливского метатеза **kj* > *ig* имеет регулярный характер, ср., например, лив. *raigā* ‘бедро’ < прибалт.-фин. **rakja*, фин. *raaja* ‘конечность’ (Kettunen 1944, S. 49). Вместе с тем, по косвенным данным (развитие группы **dj*, см. раздел II), сходное развитие допустимо предполагать

и для “ятвяжского”. В целом же данное слово входит в целую группу лексем восточногерманского происхождения, заимствованных и в “ятвяжский”, и в прибалтийско-финский.

2. *ajgd* ‘kończyć’ (‘кончить’). Глагольное производное от *ajga* (уже на “ятвяжской” почве?) или адаптация германского отыменного глагола **agjan* (ср., например, др.-исл. *eggja* ‘побуждать’ ← ‘колоть’), что менее вероятно ввиду специфического развития значения в германском.

3. *ajki* ‘czas’ (‘время’). Полностью соответствует прибалт.-фин. **ajka* ‘время’, ср. фин. *aika*, эст. *aeg*. Происхождение самого прибалтийско-финского слова считается неясным, а предположение о заимствовании его из герм. **aiwaz*, **aiwiz* ‘век, вечность’ (гот. *aiws*, др.-исл. *ævi*, др.-англ. *æw*, др.-сакс. *ēo*, др.-в.-нем. *ēwa*) встречается существенные фонетические трудности, см. SKES 8. В данном случае наиболее вероятно заимствование из балтийского (“ятвяжского”) в прибалтийско-финский. Вместе с тем соположение прибалтийско-финской формы с “ятвяжской” (в морфологическом отношении представляющей собой, скорее всего, им. пад.мн. числа на *-i* из балт. **-ai*, ср. раздел II) заставляет отвергнуть идею конъектурного чтения (типа *lajki*) или предположение о развитии из более раннего **lajki* (ср. лит. *laikas* ‘время’) фонетическим путем (ср. Зинкявичюс 1984, с. 10).

4. *alm* ‘jablko’ (‘яблоко’). Несомненно, связано с общетюркским названием яблока *alma* (в этом же виде последнее представлено, в частности, в татарском, турецких диалектах, крымско-татарском, см. Севортян 1974, с. 138). Однако на роль непосредственного источника заимствования в “ятвяжский” может претендовать в первую очередь венгерский язык, где слово *alma* фиксируется уже с XI в. и признается тюркским заимствованием правенгерской эпохи (см. Gombocz 1912, S. 36–37; TESz I, 140). См. еще Joki 1964 (о возможных связях тюрк. **alma* с индоевропейским названием яблока, которое привлекается для объяснения “ятв”. *alm* в Зинкявичюс 1984, с. 9).

5. *ate* ‘matka’ (‘мать’). Вероятно, представляет собой заимствование из германского, ср. герм. **aiþin* ‘мать’ (гот. *aiþei*, др.-исл. *eiða*, др.-в.-нем. *eidit*). Развитие начального дифтонга *ai-* в *a-* встречается и в других “ятвяжских” словах, см. раздел II. Фонетически наиболее правдоподобно заимствование из восточногерманского (готского). Заслуживает внимания наличие того же заимствования в прибалтийско-финский (вероятно, также из восточногерманского?), ср. фин. *äiti* ‘мать’, диал. *äite*, эст. *eit* (см. SKES 1869), что позволяет окончательно отказаться от объяснения “ятвяжского” слова в связи с др.-прусс. *mothe* ‘мать’, др.-лит. *môtė*, лтш. *māte* (ср. Зинкявичюс 1984, с. 9). К вопросу о том, как соотносятся друг с другом прибалтийско-финская и “ятвяжская” формы ср. выше п. 1.

6. *auli* ‘rózno’ (‘поздно’). Несмотря на сходство с “ятв”. *anti*, в этом слове вряд ли целесообразно (вопреки Зинкявичюс 1984, с. 10) видеть последовательность энклитик. Вероятно, *auli* не следует отделять от синонимичного лит. *vėlaĩ*, причем на более раннем этапе фонетического развития для *auli* можно предполагать форму **au-velai* (с дальнейшей утратой гласного срединного слога, о чем см. раздел II). Эта форма во второй своей части идентична лит. *vėlaĩ*, в то время как в первой части можно усматривать характерный для прусского, но реликтовый для восточнобалтийского префикс *au-* (см. Эндзелин 1905, с. 60 сл.).

7. *auu* 'woda' ('вода'). Предлагавшееся сопоставление с нем. *Au(e)* 'луг' (Зинкявичюс 1984, с. 10) вполне удовлетворительно фонетически, однако даже привлечение более старых форм, сохраняющих более близкие к "явтяжскому" значения (ср. др.-в.-нем. *-ouwa* 'поток, земля, омываемая водой, заливной луг'), не делает это сравнение семантически убедительным. Заметим, что в верхненемецком на всех стадиях его развития собственно значение 'вода' у продолжений герм. **axwīb* не засвидетельствовано. Поэтому, возможно, следует предпочесть сравнение с герм. **axwīb* 'вода': источником заимствования при этом по фонетическим соображениям может быть только гот. *ahva*.

8. *chad* 'dom' ('дом'). Прямое сопоставление с польск. *chata* (Зинкявичюс 1984, с. 11) безусловно, поскольку предполагает изменение в типе склонения и немотивированное озвончение *-t-* (об условиях озвончения см. раздел II). Тем не менее "явтяжское" слово трудно отделить от широко заимствованного различными языками иранского названия дома, землянки, ср. авест. *kata-* и т.д., к которому восходит и слав. **xata*, а также слав. **kotъ*, **kotьсь*, если оно не продолжает и.-е. **kot-* (см. Трубачев 1967, с. 41 сл.; ЭССЯ 11, с. 211–212). Наиболее вероятно посредство финно-угорских форм, отражающих поздней.-е. (доиндоиранское) **kota-*, отчасти, возможно, иранское **kata-*, ср. фин. *kota* 'хижина', *koti* 'дом, жилище', эст. *koda* 'дом', лив. *k^uodā*, морд. Э *kudo*, М *kud*, мар. *kuḍā*, хант. **kat*, венг. *ház* (см. MSzFE 278–279; Joki 1973, S. 272–273; Гамкрелидзе, Иванов 1984, с. 932). По фонетическим соображениям наиболее вероятно непосредственное возведение "яв." *chad* к правенг. *χād* (откуда венг. *ház*).

9. *đumo* 'ciemno'. Отождествление с балтийским названием дыма (Зинкявичюс 1984, с. 11) верно, однако с пониманием польск. *ciemno* как наречия или краткого прилагательного ср. рода, по-видимому, может конкурировать интерпретация *ciemno* как существительного 'тьма, темнота'. Специфическое развитие значения на "явтяжской" почве в любом случае заставляет думать о балтийском ("явтяжском") происхождении некоторых прибалтийско-финских форм, ср. фин. *tumma* 'темный', диал. *tumea* 'сумрачный, пасмурный' (для этих слов SKES 1395–1397 ограничивается указанием прибалтийско-финских соответствий и допущением дескриптивного происхождения, ср. еще фин. *tumea* 'тусклый, туманный, мглистый', *tumeä* 'сумрачный, тусклый', диал. 'темный'). Отсутствие **tum-* в других уральских языках делает версию о ностратическом происхождении этой основы недостаточно обоснованной (ср. Иллич-Свитыч 1967, с. 368). В балтийском полную семантико-этимологическую параллель к "яв." *đumo* образует лтш. *đums*, *đūms* 'темно-красный, темно-серый', специально рассмотренное К. Бугой (RR I, р. 590, где указывается также значение 'чернобурий'). В том же значении балт. **dūm-* выступает в многочисленных прусских, литовских и латышских гидронимах (см. Endzelīns 1956, I. 243; ПрЯз I, с. 389; Vanagas 1981, р. 96).

11. *fala* 'mīeso' ('мясо'). Вероятно, следует связывать с финно-угорским **pala* 'кусочек (чего-л. съестного)', ср. фин. *pala* и т.п. (см. SKES 471; MSzFE 179–180). В плане семантического развития изменение значения 'кусочек' → 'мясо' довольно часто наблюдается в различных языках, ср., в частности, мокша-морд. *pal* 'мясо' из указанной финно-угорской формы. В фонетическом отношении "яв." *fala* свидетельствует развитие начального **p-*

в *f-*, что характерно для венгерского. Как продолжение фин.-уг. **pala* следует предполагать именно правенг. **fala*, реальность которого удостоверяется производным *falat* 'кусочек чего-л. съестного' и глаголом *fal* 'глотать, пожирать'. Можно предполагать, что правенг. **fala* было вытеснено совр. венг. *hús* 'мясо', словом неизвестного происхождения, во всяком случае лишенным очевидных финно-угорских связей (см. TESz 2, 172).

12. *guti* 'krzyrzacy' ('крестоносцы'). Связь этого слова с названием готов (Зинкявичюс 1984, с. 13) вряд ли может быть оспорена. Тем не менее заслуживает внимания неполнота фонетического (и семантического) соответствия между "яв.". *guti* и лит. *gudai* 'белорусы' (о последнем см. RR II, р. 87 ff.; III, р. 738). "Яв.". *guti* фонетически безусловно воспроизводит готское самоназвание *gut-* (в композите *gutþiuda* 'народ готов' из готского календаря VII в., в форме *gutani*, род. пад.мн.ч. на кольце из Пьетроассы IV в., а также в ряде античных передач). Вопрос об отношении литовск. и "явтяжской" форм к балтийским топонимическим основам *gud-* и *gut-* чрезвычайно сложен (см. ПрЯз 2, с. 323 сл. с богатой литературой), хотя примечательно, что в некоторых частных случаях доказуемо отсутствие связи между этнонимом и топонимом (см. Zinkevičius 1977, р. 382).

13. *hantuf* 'ręka' ('рука'). Несомненное заимствование из германского, ср. герм. **xanduz* (гот. *handus*, др.-англ. *hānd*, др.-сакс. *hand*, др.-в.-нем. *hant*; др.-исл. *hǫnd* отражает иной тип основы). "Явтяжская" форма безусловно отражает *u-*основу: на этом основании приходится исключить возможность заимствования из нем. *Hand* и даже из др.-в.-нем. *hant* (в котором единственный след *u-*основы обнаруживается в дат.ед.ч. *hantum*, ср. также им.мн.ч. *henti*, где можно усматривать и отражение *i-*основы, см. Paul 1917, S. 77). Единственный возможный источник "яв.". *hantuf* можно видеть поэтому в гот. *handus*, где *u-*основа сохраняется в явном виде.

14. *kar* 'co' ('что'). Скорее всего, не описка (*r* вм. *s*), а весьма архаичное сложение местоименной основы **k^uo-* и индоевропейской частицы **r* (см. о последней Мейе 1938, с. 357). Целая группа подобных сложений в балтийском (см. Торогов 1978; ПрЯз 3, с. 65–66) позволяет рассматривать пару "яв.". *kar* – лит. *kàs* как вполне аналогичную лит. *iř* 'и' – слав. **i*, лит. *kuř* 'где' – слав. **k^u-de* и т.п.

15. *laufa* 'wola' ('воля, свобода'). Вероятно, заимствование из герм. **lausaz* 'свободный' (гот. *laus* 'пустой, незакрепленный, свободный; ничтожный', ср. *lausjan* 'освободить', др.-исл. *lauss*, др.-в.-нем. *lōs*, др.-сакс. *lōs*, др.-фриз. *lās*, др.-англ. *lēas*). Фонетические соображения заставляют считать прямым источником "явтяжского" слова, скорее всего, восточногерманский (готский). Заимствованием из прагерманского или восточногерманского является также приб.-фин. **lausā* (-) (фин. *lausas*, *lausā* 'непрочный, слабый, мягкий, нежный', эст. *laus* 'открытый, свободный, беспрепятственный, ясный, явный'), см. SKES 282.

16. *m...tar* 'nasz' ('наш'). На фотографии с копии Зинова (Zinkevičius 1985, р. 67) достаточно ясно читается *nostar*. Если такое чтение верно, "явтяжская" форма коренным образом расходится с восточнобалтийским местоимением 1 л.мн.ч. (с анлаутным *m-*, см. подробно Endzelīns 1948, I. 163). Основа **nōs-* в "яв.". *nostar* идентична западнобалтийской (ср.др.-прус. *nousā* 'unsere'), однако в словообразовательном отношении не нахо-

дит параллелей на балтийской почве. Ближайшими к "ятв", *nostar* формами являются (с поправкой на различие в вокализме) лат. *noster* 'наш' и ирл. *cechtar nāthar* 'каждый из нас (двоих)', см. Brugmann 1890, S. 829.

17. *mard* 'człowiek' ('человек'). В конечном счете связано с иранским названием человека ('смертного'), ср. авест. *maša* 'человек', *marata* 'смертный', др.-перс. *martiya-* (та же модель существует и в других языках южно-индоевропейского ареала, ср. др.-инд. *mārta* 'человек', *mārtya-* 'смертный', арм. *mard* 'человек'). О непосредственном усвоении из иранского, разумеется, не может быть и речи, однако весьма вероятно передача слова через финно-угорское посредство. Финно-угорские слова не сводятся к единой праформе и, по-видимому, отражают различные хронологически и ареально иранские источники, ср. фин. *marras* 'умирающий, покойник; мужской', *martahamppu* 'мужская конопля' (при *hamppu* 'конопля'), коми *mort* 'человек', удм. *murt* то же, морд. ЭМ *mīrd'e* 'муж', а также, вероятно, слово, лежащее в основе этнонима *мордва*, *Mordia* (Const. Porph.), см. SKES 335; Joki 1973, S. 280–281.

18. *mažugaf* 'połak' ('поляк'). Как уже давно предполагалось, в форме *Mazur* следует вычленять суффиксальную часть *-(u)r-* (Brückner 1957, s. 326: "Mazowsze... skrócone pogardliwe Mazur jak kocur"; см. далее с литературой Непокупный 1976, с. 112). Это подтверждается и "ятвяжской" формой, передающей, видимо, славянское (?) образование от того же корня с суф. *-uk-*, ср. в этой связи озеро *Mazukowo* в районе Нерева.

19. *nom...* 'imie' ('имя'). На фотографии с копии Зинова (Zinkevičius 1985, p. 67) читается *nomas* или *nomos*. Мнение о заимствовании из нем. *Name* (Зинкявичюс 1984, с. 16) встречает определенные трудности, так как требует предположения о смене грамматического рода и деklinационного типа при усвоении в "ятвяжском", что как будто бы не подтверждается другими примерами; проблематична и передача *-a* как *-o-* (перед губным?). Если считать *nomas* исконным элементом, это слово отграничивает "ятвяжский" и от литовского, и от латышского (где соответствующая лексема не сохранилась), и от прусского, где *emmens* отражает в принципе иной морфонологический вариант, близкий к славянскому. Самобытное "ятв", *nomas* примыкает к группе отражений и.е. **(o)nōm̥s* с корневой долгой, ср. др.-инд. *nāma*, авест. *nāma*, арм. *anin*, лат. *nōmen*, а также тох. А *ñom* (см. IEW 321).

20. *fi...ga* 'krew' ('кровь'). Судя по фотографии копии Зинова (Zinkevičius 1985, p. 67), допустимо чтение *firga*. В таком случае историко-фонетические закономерности, действовавшие в "ятвяжском" (см. раздел II), позволяют предполагать более раннюю форму с анлаутным гласным **asirga* или **esirga*. Формы этого типа заманчиво рассматривать как результат поздней тематизации индоевропейского названия крови **esr-g-* или **esr-g^w-* (см. Бенвенист 1955, с. 32, 53), в сущности, совпадающий с др.-инд. *āsṛk*. Другой вариант гетероклизы (**es-n-*) обобщен в латышском названии крови *asins*. О дополнительных возможностях для обоснования реконструкции гетероклитического названия крови с велярным расширителем см. Сосюр 1977, с. 328, 505.

21. *taurit* 'mówić' ('говорить'). В фонетическом отношении эта запись может отражать [tāurit] с передним гласным в первом слове (см. раздел II). В таком случае начальное *t-* закономерно отражает результат палатали-

зации лабиовелярного перед старым **e* (см. раздел II), и *taurit* исторически соответствует лтш. *gaura* 'болтовня', *gaurāt* 'шуметь', слав. **govoriti* (все — к и.е. **g^weu-*, см. ME I, S. 611), но с огласовкой **-e-*, естественной в неотыменном глаголе, ср. далее др.-инд. *jōguve* 'шуметь' из редупликации **g^weu-g^wu-*.

22. *wat* 'było' ('было'). Полностью изолированная форма (при *buf* 'będę', 'буду'), не допускающая объяснения ни из балтийского, ни из индоевропейского. Налицо совпадение с претеритом финно-угорского глагола бытия, ср. фин. эст. *oli* 'был', лив. *vo l'*, морд. *ul'*, мар. *ul-*, *əl-*, удм. *wal*, коми *vgli*, манс. **äl-*, хант **wäl-*, венг. (устар.) *vala* (из фин.-уг. **wol-*), см. SKES 427–428; MSzFE 669–671. Заслуживает внимания фонетическая близость "ятвяжского" слова к венгерской, в меньшей мере к ливской формам, в которых можно видеть его источник.

23. *wattida* 'zdrowie' ('здоровье'). Несомненно, заимствовано из германского: др.-англ. *wielde*, *gewielde* 'энергичный, активный' (< **(ga)waldja-*) и под. (далее ср. лат. *valēre*). Весьма вероятно заимствование из незафиксированного др.-в.-нем. **walfīda* 'сила, мощь', регулярного производного на *-īda* от слабого глагола *waltan* 'владеть' (об этой словообразовательной модели см. Wilmanns 1896, S. 39).

24. *wirba* 'kobieta' ('женщина'). Весьма вероятно, производное на **-ībā* от "ятв". *wiros* 'pan' ('господин' ← 'мужчина'). При том что большинство подобных образований в балтийском выступает как abstracta или nomina actionis, в редких случаях встречаются и формы на **-ībā* в конкретном значении (см. Endzelin 1917, S. 289). В соответствии с фонетическими законами "ятвяжского" предполагаемая нами форма **virībā* должна была развиться именно в *wirba* (см. раздел II).

25. *wurc* 'korzeń' ('корень'). Безусловное заимствование из др.-в.-нем. или ср.-в.-нем. *wurz* 'трава, зелень'.

II. ИСТОРИКО-ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ "ЯТВЯЖСКОГО"

Хотя лингвистический материал, представленный в словарице, и невелик, он все же позволяет сделать определенные наблюдения историко-фонетического (и в меньшей степени, историко-морфологического) характера, некоторые из которых предлагаются ниже и дополняют ряд замечаний, сделанных З. Зинкявичюсом.

Вокализм

В области краткого вокализма наиболее существенная инновация "ятвяжского" — развитие старого **e* в передний открытый гласный типа [ä], который на письме передается без видимой закономерности как *a*, *ja* и *e*, ср. *af*, *bat*, *pank*, *praf* и т.п.; *Pjarkuf*; *degt*, *metno*, *terd*, *zetd* и т.п. В остальном балтийские краткие гласные остались без существенных изменений. Можно, однако, предполагать, что имело место огубление балт. **a* перед сочетанием сонанта и взрывного (только *t?*), ср. *dontif*, *mort*. Если это наблюдение верно, процесс лабиализации был поздним — во всяком случае, он протекал позже изменений в структуре трехсложных слов, описанных ниже.

Формирование более открытой артикуляции у рефлекса **e* естественно привело к тому, что на месте старого **i* (обычно отражающегося как *i*) в некоторых случаях встречается *e*, ср. *es*, *emti*.

Нелзя с полной уверенностью сказать, сохранилось ли в ятвяжском противопоставление по долготу, однако, если судить по отдельным непоследовательным написаниям (вроде *ii*), это противопоставление утрачено не было. Без изменений осталось в "ятвяжском" соотношение балт. **ā* и **ō*, ср. *arf*, *kaj*, *pratat*, но *dodi*, *duo*, *kuo*, причем **ō* в какой-то степени, возможно, дифтонгизировалось в направлении к [uo]. Разнобой в передаче рефлексов **ē* (через *e*, ср. *ezd*, *tewf*, и через *i*, ср. *fibd*, *fini* и т.п.) свидетельствует о закрытой артикуляции [ɛ].

Рефлексаия слоговых сонантов в "ятвяжском" в некоторых случаях отличается от их отражения в балтийских языках и, возможно, должна рассматриваться как архаичная. Тембр гласного при сонанте в "ятвяжском" непосредственно зависит от предшествующего согласного. Если слоговой сонант следует за [v] < **u* или старым лабиовелярным, он развивается при себе гласный -*u*, ср. *guitd*, *witd*, *wutks*. Во всех остальных случаях при сонанте развивается -*i*, ср. *pramind*, *birf*, *tirtif*, *itg*.

Первый элемент дифтонгов на -*u* развивался как соответствующий самостоятельный гласный (ср. *piaud*; *augd*, *daug*, *paud* и т.д.). В одном случае (*fata*) неслоговой элемент дифтонга был утрачен, что, по-видимому, объясняется артикуляционной близостью -*u* и соседнего *f*, звучавшего подобно [w] (см. также ниже). Судя по отражениям на письме, дифтонг **ei* совпал со старым **ē* в закрытом [ɛ]: *deuf*, *letf*, *tef*, *mera*; *dinf*, *sik*, *fibd*; *ejd*. На месте балт. **ai* находим в нескольких случаях *ai*, ср. *daina*, *dainid*, *skraid*, однако есть и слова, где представлен иной рефлекс **ai* – *a*, например, *anf*, *lawe*, ср. также выше об *ate*. Распределение *ai* и *a* остается неясным.

Консонантизм

Преобразования, внесенные "ятвяжским" в балтийскую систему согласных, в целом не очень многочисленны, но некоторые из них весьма своеобразны и резко ограничивают "ятвяжский" от других балтийских языков.

1. Судьба старых палатальных. В отличие от других балтийских языков и славянского, где наблюдаются непоследовательности в отражении палатальных (обзор форм см. Чекман 1974 с литературой), депалатализация в "ятвяжском" имеет, по-видимому, строго обусловленный позиционно характер и происходит исключительно перед сонантами (слоговыми и неслоговыми) и **t*: *akmi*, *aktif*, *kuo*, *pikra*, *fmakra*, *gindi*.

2. Судьба старых лабиовелярных. В "ятвяжском" сохранились следы лабиовелярных согласных, на месте которых, в позиции перед **e*, обнаруживаем как результат особой палатализации "ятв." *t* (независимо от звонкости/глухости соответствующего индоевропейского звука): *tarmi*, *taurit*, *terd*, *teter*. Весьма существенно, что результат палатализации лабиовелярных не совпадает с нормальными рефлексами индоевропейских палатальных (по-видимому, развившихся в *s*, *z* и, возможно, совпавших в "ятвяжском" с и.е. **s*, **z*). Эта особенность "ятвяжского"

находит прямую аналогию в истории фонетической эволюции албанского (см. Орел 1983 с литературой).

3. Комбинаторное озвончение. В словаре обнаруживается значительное число слов, в которых звонкий стоит на месте этимологического глухого. Изменения этого типа далеко не всегда удается объяснить позиционно (так, например, неясны условия, при которых озвончается или сохраняет глухость *-*t*- в суффиксе инфинитива), однако в одном случае наличие закономерности очевидно: глухие становятся звонкими после дифтонгов на -*u*, ср. *iauda*, *laud*, *paud*, *laugi* и т.д. Менее надежный случай – озвончение **t* после носового (*pramind*, *andar*), чему противоречит *dontif* (не исключено расподобление с анлаутным *d*).

4. Развитие групп согласных с **l*. В "ятвяжском" так же, как в литовском, латышском и отдельных диалектах прусского, балт. *-*dl*-развилось в -*gl*- (*egle*). Специфической особенностью "ятвяжского" является упрощение начального **pl*- в *l*- (*laudt*, *laugi*), возможно, связанное с характером артикуляции *l*. Возможно, *-*rl*- > "ятв." -*dl*- (*adlif*).

5. Балт. **l* перед согласными. В этой позиции на месте старого **l* находим "ятв." [w], графически – *u*: *cauta*, *kauni*. Характерно, что в *baktaf*, в котором (исходя из характера ауслота) можно предполагать литуанизм, этот переход не осуществился. Весьма вероятно, что "ятв." *l* было близко к [w] и в других позициях.

6. Развитие групп согласных с **j*. К сожалению, этот случай может быть проиллюстрирован всего двумя примерами (*ajga*, *mejdo*), которые, однако, указывают на весьма своеобразное развитие сочетаний с **j* – метатезу, результат которой очень далек от рефлексов соответствующих сочетаний в других балтийских языках.

7. Сочетание **kt*. Обычно эта группа сохраняется, однако после "ятв." *i* первый ее элемент лабиализуется, ср. *fibd*, *tibt*.

Явления конца слова

"Ятвяжский" относится к тем балтийским диалектам, где было проведено сокращение гласного конечного слога. "Ятвяжские" гласные конечного слога сокращались на одну (первую) мору, т.е. долгие становились краткими, а краткие утрачивались. Регулярность этого процесса удостоверяется изменениями в целых морфологических классах: так, например, в им.пад.ед.ч. *o*-основ муж. рода на месте балт. **a* конечного слога имеем *ŷ*, ср. *anf*, *arf*, *deuf*, *tef* и т.п.; в наречиях на **ai* находим "ятв." *i*, ср. *auli*, *buni*, *gefi* и т.п. Это правило распространяется и на многие другие классы словоформ, хорошо представленные в словаре. Оно, однако, не распространяется на краткие **i* и **u* конечного слога, которые сохраняются перед *s* в форме им. пад.ед.ч. (*nasif*, *dontif*, *iaunif*; *pjarkuf*, *hantuf*). Трудный случай – отражение ауслотного **i* в инфинитивах, где не удается обнаружить сколько-нибудь правдоподобного распределения (ср. *ajgd*, *guld*, *hirdet* и т.п., но *dodi*, *gindi*, *giwatti*, *wikruoti*).

В им.пад.ед.ч. *o*-основ утрата гласного конечного слога приводила к появлению сочетаний последнего согласного основы с *s*. Эти сочетания обычно сохранялись, но *s* утрачивалось после зубных шумных и, возможно, после [w], ср. *nakt*, *cit*, *kit*, *maz*, *birf*, *zehd*, *paud*, *ward*, *nau*.

В "ятвяжском" материале прослеживается специфическая закономерность преобразования структуры трехсложных слов с открытым вторым слогом. Принимая обозначения С — любой согласный, V — любой гласный, М — монофтонг или первый компонент дифтонга, R — сонант или второй компонент дифтонга, Т — шумный, эту закономерность можно представить в виде следующих правил:

1. CMRVCV > CMRC(V), ср. *gimna, gindi, turd, wātla, wirba*;
2. CMRCVCV > CMRCa/iC(V), ср. *dainid, taurit, wajrid*;
3. CVTVCV > CVTa/iC(V), ср. *giwatti, pratat, radid* (случаи *andar, argikaf, aucima, hirdet, serpine, wātida* описываются любым из правил 2–3, если относить таутосиллабические сочетания с носовым или плавным к числу дифтонгов).

При этом выбор гласного срединного слога в правилах 2 и 3 осуществляется в зависимости от ряда этимологического гласного (*a* отражает любой передний, *i* — любой передний гласный). Гласный конечного слога изменяется в соответствии с рассматривавшимися выше закономерностями.

Правила 1–3 отражают факты "поверхностного" распределения, допускающего различные историко-фонетические интерпретации. Весьма вероятно, что они выражают единую тенденцию к редукции открытых срединных слогов. Если это действительно так, можно предположить, что развитие трехсложных слов прошло следующие этапы:

1. CV(C)CVCV > CV(C)Ca/iCV (возможно, *a* и *i* следует рассматривать как графическую передачу заднего и переднего редуцированных);
2. CMRa/iCV > CMRCV.

Указанная закономерность действует и в тех случаях, когда начальный С отсутствует (см. примеры выше). Существенно, что для трехсложных слов с вокалическим анлаутом можно предполагать дальнейшее развитие, направленное на упрощение: начальный недифтонгический гласный в начале слова утрачивается, ср. *ziro* в противовес *argikaf, aucima* и т.д. (см. еще раздел I, п. 20).

Возможные наблюдения над морфологией "ятвяжского" ограничены объемом словарика и собственно словарной подачей большинства слов (в виде исходных словоформ — им.пад.ед.ч. имен и инфинитивов глаголов). Следует обратить внимание на то, что по сравнению с хорошо изученными балтийскими языками в "ятвяжском" проведено довольно значительное перераспределение имен по типам основ, что приходится учитывать при выводах историко-фонетического характера. Так, например, наличие формы *lets* (из старой *u*-основы) при *pjarkuf* и *hantuf* указывает скорее на переход *lets* в *o*-основы в "ятвяжском", чем на непоследовательность в правилах развития ауслаутных гласных. Ряд историко-грамматических наблюдений, в частности, аргументацию в пользу существования в "ятвяжском" ср. рода см. Зинкявичюс 1984, с. 21 — 22.

Как мы полагаем, вышеизложенное позволяет вслед за З. Зинкявичюсом и В.Н. Топоровым (см. раздел I) охарактеризовать большую часть балтийских слов словарика как языковые остатки особого балтийского языка, неизвестного ранее, а сам словарик — как подлинный документ. При этом некоторые слова могут быть довольно уверенно признаны балтийскими, но не "ятвяжскими", ср., например, *baktaf*, которое по двум существенным особенностям (сохранение **l* и краткого гласного конечного слога) отклоняется от "ятвяжской" нормы и может быть квалифицировано как литуанизм.

Некоторые исследователи склонны оспаривать тезис о подлинности польско-"ятвяжского" словарика. Полностью исключить или логически опровергнуть такую точку зрения представляется невозможным, да это и не входит в планы авторов настоящей работы. Напротив: если занять позицию скептиков и считать, что словарик сфабрикован неким лицом, которое затем способствовало тому, чтобы документ ненароком попал в поле зрения публикатора, то выдвинутые выше этимологии и объяснения сохраняют свою силу в качестве вклада в решение одной из интересных и сложных лингвистических задач, составлением которых, как известно, занимаются у нас — правда, не в целях фальсификации — многие языковеды (см. Зализняк 1963; Алпатов и др. 1983).

Как бы то ни было, излагаемые ниже соображения опираются на презумпцию подлинности "ятвяжского" словарика.

Полученные результаты позволяют вернуться к ареально-генетической характеристике "ятвяжского". Как уже отмечалось (Зинкявичюс 1984), по ряду изоглосс он занимает промежуточное положение между восточно-западнобалтийским. Несколько иную картину дают лексико-статистические подсчеты, указывающие на более тесные связи "ятвяжского" с литовским и латышским: по 100-словному списку базисной лексики у "ятвяжского" оказывается 67% совпадений с литовским, 60% — с латышским и всего 51% — с прусским. Специального внимания заслуживает то обстоятельство, что ряд базисных слов в "ятвяжском" не имеет прямых (или точных) соответствий в других балтийских языках, в то время как некоторые другие базисные слова являются заимствованиями.

Материалы, приведенные нами в разделе I, могут быть полезны для решения вопроса о расселении носителей "ятвяжского" языка. В этом смысле особый интерес представляют случаи явно древних восточногерманских и финно-угорских заимствований. Очевидные ареально-географические соображения, естественно, требовали бы от нас развития гипотезы о прибалтийско-финских языках как наиболее вероятном источнике финско-угорских слов в "ятвяжском". Однако эта "естественная" точка зрения встречает очень серьезные трудности. Имеющиеся "ятвяжско"-прибалтийско-финские специфические соответствия отчасти могут определенно трактоваться как заимствования из балтийского (в частности, "ятвяжского"), отчасти же не свидетельствуют в пользу прибалтийско-финского как источника (хотя доказательство того, что соответствующие слова балтийского происхождения, и требует дополнительной этимологической разработки); к последней категории относится, например, "ятв." *lawe* 'лодка' (см. противоположные трактовки в Thomsen 1890, S. 53,

193; RR I, p. 309–311; Hjelmslev 1932, p. 182; LEW, S. 70), *fini* 'грибы'. Сказанное в общем относится и к более широкомасштабным попыткам этимологическими средствами показать наличие прибалтийско-финских заимствований в балто-славянский, общеприбалтийский или даже западно-балтийский (см. Bednarczuk 1976; Bednarczuk 1977), что ничуть не удивительно, если принять во внимание общий историко-археологический контекст балто-прибалтийско-финских контактов (расселение балтов в Прибалтике предшествовало появлению там прибалто-финнов, см. Viitso 1983, p. 271).

Во всяком случае, "ятвяжско" (балто)-прибалтийско-финские контакты следует ограничить по времени и месту от контактов носителей "ятвяжского" языка с этносом, внесшим в "ятвяжский" словарь такие лексемы, как *atn*, *chad*, *fatu*, *wat*, *mard*. Вся совокупность языковых особенностей этих слов указывает как на наиболее вероятный на (пра)венгерский источник; этот факт особенно надежно устанавливается для *atn* и *chad*, с большой вероятностью — для *fatu* и *wat* и на гипотетическом уровне — для *mard* (поскольку это слово в венгерском как таковое не сохранилось). Перечисленные лексемы и служат основанием для предположения о "ятвяжско"-правенгерских контактах, возможно, относящихся к эпохе непосредственно перед расселением венгров на современной территории обитания (т.е. до конца IX в.); в качестве альтернативы допустимо думать и о ранней миграции (пра)венгров в ареал обитания "ятвяжских" племен.

Правенгерские проникновения в "ятвяжский" задают одну координату, необходимую для локализации "ятвяжского". Вторая определяется наличием в лексическом составе "ятвяжского" безусловных восточногерманских элементов постольку, поскольку в настоящее время известны передвижения готов в направлении с севера на юг. Пространственное и хронологическое соотношение двух этих координат в принципе могло бы прояснить вопрос о древних местах "ятвяжского" расселения.

Наконец, открытым остается вопрос о том, как соотносится "ятвяжский" язык словарика с "ятвяжским", реконструируемым по ономастическим реликтам (см. в последнее время Непокупный 1976, с. 105 сл.): любопытно, что ареал распространения последнего заходит, если верить этой реконструкции, далеко на юг — до бассейна Сана и верховьев Днестра.

* * *

Сделанные выше замечания далеки от того, чтобы претендовать на окончательное разрешение проблем этногенетического характера — почва здесь представляется пока слишком зыбкой. Мы надеемся, однако, что исследователи-балтисты признают словарик объектом, заслуживающим дальнейшего изучения независимо от его общей оценки, и в понимании этого документа в конечном счете будет внесена полная ясность.

ЛИТЕРАТУРА

Алпатов и др. 1983 — Алпатов В.М. и др. Лингвистические задачи: Книга для учащихся старших классов. М., 1983.

Бенвенист 1955 — Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование. М., 1955.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. I–II. Тбилиси, 1984.

Зализняк 1963 — Зализняк А.А. Лингвистические задачи // Исследования по структурной типологии. М., 1963.

Зинквичюс 1984 — Зинквичюс З. Польско-ятвяжский словарь? // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984. С. 3–29.

Иллич-Свитыч 1967 — Иллич-Свитыч В.М. Материалы к сравнительному словарю ностратических языков (индоевропейский, алтайский, уральский, финно-угорский, семитохамитский) // Этимология 1965. М., 1967. С. 321–373.

Мейе 1938 — Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л., 1938.

Непокупный 1976 — Непокупный А.П. Балто-севернославянские языковые связи. Киев, 1976.

Орел 1983 — Орел В.Э. Вопросы сравнительно-исторической грамматики албанского языка // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983. С. 22–31.

ПрЯз — Топоров В.Н. Прусский язык: Словарь. Т. 1–4. М., 1975–1984.

Севортян 1974 — Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 1. М., 1974.

Соссюр 1977 — де Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.

Трубачев 1967 — Трубачев О.Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 3–81.

Хелимский 1985 — Хелимский Е.А. Fenno-ugric в ятвяжском словаре? // Tarptautinė baltistų konferencija. Pranešimų tezės. Vilnius, 1985. P. 234–235.

Чекман 1974 — Чекман В.Н. О рефлексах индоевропейских *k̂*, *ĝ* в балто-славянском языковом ареале // Балто-славянские исследования. М., 1974. С. 116–135.

Эндзелин 1905 — Эндзелин И. Латышские предлоги. Т. 1–2. Юрьев, 1905.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 1–12. М., 1974–1985.

Bednarczuk 1976 — Bednarczuk L. Zapożyczenia ugrofińskie w językach bałto-słowiańskich // Acta Baltico-Slavica, 1976, IX. S. 39–64.

Bednarczuk 1977 — Bednarczuk L. Finno-Ugric Loans in Baltic // Journal of Baltic Studies, 1977, VIII, N. 2, p. 99–104.

Brückner 1957 — Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.

Brugmann 1890 — Brugmann K. Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Bd. 2, 2. Hälfte, 1. Lief. Strassburg, 1890.

Endzelin 1917 — Endzelin J. Lettische Grammatik. Riga, 1917.

Endzelins 1948 — Endzelins J. Baltu valodu skaņas un formas. Rīga, 1948.

Endzelins 1956 — Endzelins J. Latvijas PSR vietvardi. T.I, 1. Rīga, 1956.

Gombocz 1912 — Gombocz Z. Die bulgarisch-türkische Lehnwörter der ungarischen Sprache. Helsinki, 1912.

Hjelmslev 1932 — Hjelmslev L. Etudes baltiques. Kopenhagen, 1932.

Joki 1964 — Joki A.J. Der wandernde Apfel // Studia Orientalia, 1964, XXVIII, 12.

Joki 1973 — Joki A.J. Uralier und Indogermanen. Helsinki, 1973.

IEW — Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern; München, 1959.

Kettunen 1944 — Kettunen L. Hauptzüge der livischen Laut- und Formengeschichte. Helsinki, 1944.

LEW — Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. Heidelberg, 1962–1965.

ME — Mühlenbach K. Lettisch-deutsches Wörterbuch / Ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin. Bd. 1–4. Riga, 1923–1925.

MSzFE — A magyar szókészlet finnugor elemei. Etimológiai szótár. I–III. Budapest, 1967–1978.

Orel 1986 — Orel V.E. Notes on the Polish-Jatvingian Dictionary // IF, Bd. 91, 1986.

Paul 1917 — Paul H. Deutsche Grammatik. Bd. 1. Halle, 1917.

RR — Būga K. Rinktiniai raštai. T. I–III. Vilnius, 1958–1962.

Setälä 1913 — Setälä E.N. Bibliographisches verzeichnis der in der literatur behandelten

älter germanischen bestandteile in den ostseefinnischen sprachen // Finnisch-ugrische Forschungen, 1913, Bd. XIII. S. 345–475.

SKES – *Toivonen Y.H. et al.* Suomen kielen etymologinen sanakirja. I–VI. Helsinki, 1955–1978.

TESz – *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.* I–III. Budapest, 1967–1976. Thomsen 1890 – *Thomsen V.* Beröringer mellem de finske og de baltiske (litauisk-let-tiske) sprog. København, 1890.

Toporov 1978 – *Toporov V.N.* Lit. *yrà*, lett. *ir* und ihre Vergangenheit im Lichte der Geschichte und der linguistischen Typologie // Zeitschrift für Slawistik, 1978, Bd. 23, H. 5.

Vanagas 1981 – *Vanagas A.* Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.

Viiitso 1983 – *Viiitso T.-R.* Läänemeresoomlased: maahõive ja varaseimad kontaktid // Symposium saeculare Societatis Fenno-Ugricae. Helsinki, 1983. P. 265–281.

Vries 1961 – *de Vries J.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1961.

Wilmanns 1896 – *Wilmanns W.* Deutsche Grammatik. Gotisch, Alt-, Mittel- und Neuhochdeutsch. Strassburg, 1896.

Zinkevičius 1977 – *Zinkevičius Z.* Smulkmenos // Baltistica, 1977, XIII(2), P. 382.

Zinkevičius 1985, 1985a – *Zinkevičius Z.* Lenkų-jotvingių žodynis? // Baltistica, 1985, XXI(1), 61–82; 1985, XXI(2), P. 184–193.

К. КАРУЛИС

К ЯТВЯЖСКОМУ СЛОВАРИКУ

Несмотря на очевидную неточную фиксацию некоторых слов, небольшой польско-ятвяжский словарик (точнее, список его), найденный в 1978 г. и впервые опубликованный с комментариями З. Зинкявичюсом в 1984 г.¹, имеет важное значение для дальнейших исследований в области баллистики: во-первых, для определения характера ятвяжского языка и установления места его среди других балтийских языков, и, во-вторых, для уточнения исторических связей и древних взаимоотношений между балтийскими языками. Многие сказано уже самим З. Зинкявичюсом. Его анализ открывает интересную картину прошлого. Ясно выдвинут ряд вопросов, на часть из которых отвечает сам автор. Большая эрудиция литовского языковеда в области исторического языкознания особенно ярко выражена в определении отношения ятвяжской лексики к словарному составу других языков.

В дополнение к анализу приведем некоторые замечания, главным образом с точки зрения лексики.

К ЛЕКСИКЕ

ajki 'время' < **laiki*. Вероятно, это форма мн. числа; ср. лтш. *laiki* 'время, времена' (ср. *mūsu laiki* 'наше время').

ais 'воздух' < **gais*. О том, что ятвяжское начальное *g* в некоторых случаях превратилось в придыхание и затем могло исчезать, свидетельствует *hirdet* < **girdet*.

akmi 'камень'. Видимо, форма множ. числа, редуцирована из **akminij* < **akmenij* (ср. лтш. *akmens*, обл. *akmins*) и приравнена к форме множ. числа основ на *-o*. К подобному процессу ср. из того же и.-е. корня лтш. *astens* 'лезвие', диал. *asmins* и *asms*. Ср. также *камень*: диал. *кама* 'то же', *камы* 'зубы' (СРНГ XIII 13, 32).

¹ См.: Балто-славянские исследования 1983. М., 1984. С. 3–29.

alm 'яблоко'. Интересно заметить, что сорт яблок серинка в латышском называется *mālābols* (*ābols* 'яблоко'), и давно уже высказано мнение, что *māl-* здесь не 'глина' (лтш. *māls*), а 'яблоко', и сложное слово с *-ābols* создано, когда забыто было старое значение первого слова.

an 'на, в'. На то, что в латышском языке существовал предлог *an(t)* указывают топонимы *Angrietīpa*, *Angotīpu pļava* (луга; J. Endzelīns. Latvijas PSR vietvārdi, I 30), *Anjāni*, *An(t)klāvi*, *Antvases* (I 34).

anī 'только, едва, лишь'. Возможно, из **ganli* (*gan-li*). Ср. лтш. *gan-* в слове *gandrīz* 'почти' и *-(i)*, *-(e)* в слове *jel* (*jēle*) 'только; хотя бы'.

argikas 'радуга'. По-видимому, родственно лат. *arcus* 'радуга, дуга, изгиб' из и.-е. **arqu-* 'Gebogenes' (J. Pokorny. Indogerm. etym. Wörterbuch, I 67), но с звонким вариантом в балтийских языках. Ср. название реки *Arde=Arce* в Бауском р-не. Может быть, что тот же корень в лтш. диал. *dardedze* 'радуга' (с вариантами) < **ardedze* < **ardzede* с начальным *d-* и перестановкой согласных под влиянием слова *dar(v)dedzis* 'смолокур'.

ars [ārs] 'дым'. Лтш. *ārs* не только 'пространство, поле', но также 'внешнее; то, что обнимает, окружает дом' (напр., *āra gais* – 'наружный воздух; воздух на дворе', *ārā* – 'вне дома, вон'). Отсюда легко понимать ятв. *ars* 'дым' как 'то, что выходит наружу; то, что обнимает избу снаружи'.

aucima (*auciema*?) 'деревня, село'. В Латвии встречаются топонимы *Auciems* (озеро, имение, хутор). Префикс вероятно из и.-е. **au-* 'herab, weg von' (Pokorny I 72), следовательно, *aucims* 'деревня', первоначально 'нижняя деревня' или 'отдаленная деревня'.

aucm 'аист' < *auciem*-.? Если так, типологически можно сравнивать с лтш. *vista*, лит. *višiš* 'курица', которое, по всей вероятности из и.-е. **ueik*-.: **uiĕ-* 'Haus, Siedlung' (Pokorny I 1131), следовательно, *vista* 'домашняя птица'. В значении 'деревня' *vis-* встречается в латышской топонимии, ср. *Visagals*.

augi 'глаза'. Невероятно, что слово заимствовано из германских языков. Немецкая форма *Augen* является сравнительно новой и хронологически не может быть основой ятвяжского слова. Ср.-в.-нем. *ouge* (с закрытым *o*) и ср.-н.-нем. *ōge* не могли дать балтийскую форму с *au-*. Возможно, что *augi* фиксировано без начального согласного (как некоторые другие слова). Можно полагать, что полная форма была **raugi* от глагола **raugt* 'смотреть' (ср. лтш. *raugt* в производном *ieraugt* 'увидеть, заметить', обычно *raudzīt* 'смотреть'). К форме и значению ср. лтш. *raugs*, множ. ч. *raugi* 'глазное яблоко, зрачок'. В фразеологии *sargāt kā acu raugu* 'беречь, как зеницу ока', причем слово *acuraugs* иногда заменяет просто *acs* 'глаз'.

auli 'поздно'. Слово можно связывать с лтш. *aulim*, *auļiem* 'спеша, спешно' ('im Galopp', M–E I 224), *auļot* 'спешить'. К значению ср. др.-в.-нем. *spuoten* 'beschleunigen (ускорить)' и *spāto* 'spāt (поздно)'.

auu 'вода' [avu?], вероятно, ср. рода. Не обязательно считать слово германизмом (как З. Зинкявичюс, с. 10): балтийский корень **au-* 'вода' встречается во множестве гидронимов; ср. лтш. *Daugava* (где **daug-* 'много'; встречается не только в обозначении самой широкой реки республики, но и как апеллатив, особенно в фольклоре – обычно демин. *daugaviņa* для именованья разливающихся весной рек и речек), лит. *Dainavà*, *Latavà* (: *Lātipis*) и др. Кстати, в немецком языке *Au(e)* (и другие формы слова) в историческое время не зафиксировано со значением 'вода'.

barnaj 'дети', **bat** 'но, однако'. Переход открытого *e* > *a* характерен также для верхнелатышского диалекта.

buni 'хорошо'. Может быть, ошибочно написано вместо **luni* [lūni], и в таком случае следует связывать с лтш. *ļaus* 'злой' ← 'распущенный', на основе которого *ļaut* 'позволить' (и.е. **leu-* 'trennen, loslösen', **lēu-* 'nachlassen' (Pokorny I 680, 682). От 'распустить' прилаг. 'свободный', откуда возможны противопоставленные 'хороший' и 'плохой' ('распущенный'). Ср. из того же корня лтш. *lauma* 'ведьма' и 'божество, желающее людям не только зла, но и добра'; ятв. *lauma* 'счастье'.

cauta 'вина'. Не следовало бы объяснять написание *cauta* исключительным образом, что *c* есть [k] и что вместо *al* написано *au* (Зинкявичюс, с. 11). Буквой *c* здесь может быть передано [c] < [k']; фонетический переход *al* > *au* возможен в языке (часто в верхнелатышских говорах).

cit 'иной, другой'. Вероятно, следует говорить не о произношении мягкого *k* (Зинкявичюс, с. 11), но о разное, нестабильности произношения, возникшего в процессе палатализации [k] согласного.

dag...s 'правый' гипотетически можно связывать не только с лит. *dešinỹs*, но и с глаголом *dūoti*, лтш. *dot*, итератив которого диал. *dakstīt* < **dastīt*. В таком случае 'правый' (возможно **daksts*, но в словаре написано с *g*) от 'данный, дающий' из сочетания 'данный рукой' или 'дающая рука'. К семантике ср. лтш. *labs* 'хороший, правый' из 'взятый, данный' (*labums* 'имущество') – производное от и.е. **labh-* 'fassen, ergreifen' (Pokorny I 652).

ejd 'ходить'. Формы на *ei* встречаются также в латышском, ср. атематические *eima*, *eita* (1 и 2 л. множ. ч.).

emt 'брат'. Форма *ņemt* (Зинкявичюс, с. 12) в латышском языке сравнительно поздняя. Следует сравнивать ятв. *emt* с лтш. *jemt* – формой, существующей во многих говорах в нашей время, еще в 30-е годы она считалась литературной. В таком случае не следует говорить о переходе *i* > *e* в ятвяжском слове.

es 'он'. Слово *jis* 'он' есть и в латышских говорах.

gemd 'рождать'. В латышском языке существовала глагольная форма **dzemt*, ср. "dzemuma stunda" (E–H I 355), *dzemte* (литер. *dzemde*) 'Gebärmutter' (M–E I 544).

iauda 'здоровье, чутье'. На правильность формы с *d* указывают лтш. *nojauda* 'Ahnung' и диал. *jauda* 'ум'.

ii 'в, на'. В латышском языке исторически существовала форма **t* (< **in*) рядом с *ie-* (< **en-*), на что указывают топонимы.

ilg 'долгая' (< **ilga*). Историческое значение слова *ilgs* (женск. р. *ilga*) в латышском языке тоже 'долгий'.

je 'также'. Можно связывать с лтш. частицей *je*, поэтому не следует считать ятв. *je* германизмом (Зинкявичюс, с. 13).

kajli 'тихо'. Можно связывать не только с прус. *kails* 'здоровый' но и с лтш. *kails* 'голый'. К семантике: 'голый' → 'скользящий' (напр., о льде) → 'бесшумный, тихий'.

kaldi 'холодно'. Значение 'холодно' в латышском языке выражено не только словом *austi* (Зинкявичюс, с. 13), но и *salti*. К согласному *-d-* ср. лтш. *salt* 'мерзнуть': *saldēt*, диал. *saldināt* 'морозить'; *saltīgs*: диал. *saldīgs* 'зябкий'. Наличие *k-* вместо *s-* < *š-* (в сатемных языках) не создает затруднения, если сравнивать с лтш. *atkala* 'гололедица'.

kauni 'гора'. Вероятно, форма множ. числа (лтш. *kalni*). Как уже сказано в связи с *cauta*, *-au-* вместо ожидаемого *-al-* следует трактовать не как вопрос написания, а как отражение фонетического изменения, которое напоминает подобное явление в латгальских говорах верхнелатышского диалекта (ср.: J. Endzelīns. *Latviešu valodas gramatika*, 1951, 1. 203–204).

kraugi 'ворона'. Фонетически и семантически соответствует лтш. *kraukšis* 'грач' (синоним *sējas vārns*).

ļaba 'очень'. В латышском языке в значении 'очень' употребляется не только *ļoti* [luoti] (Зинкявичюс, с. 14), но и *labi* (менее интенсивно): *labi liels* – 'довольно большой', *labi sen* 'очень давно'.

ļajcha 'свет'. Если < **laika*, то можно связывать с лтш. *laiks* 'погода': ведь лтш. *laiks* заменило слово *gaiss* в значении 'погода', а *gaiss* ('светлое') небесное пространство' (< 'свет') и прилаг. *gaiss* (литер. *gaišs*) 'светлый' остались неизменными. Наоборот, в ятвяжском лексико-семантические изменения могли охватить весь комплекс слова.

ļaud 'ждать'. З. Зинкявичюс читает **laukti*, ср. лит. *laukti* 'ждать'; это вероятно. Но в порядке обсуждения следовало бы проверить возможность связывать *ļaud* с и.е. **leu-* 'nachlassen' (Pokorny I 682), откуда лтш. *ļaut* 'позволить', лит. *liautis* 'перестать, прекратить', но также 'быть, оставаться на месте', так что легко можно создать переносное значение 'ждать'.

lauma 'счастье'. Вполне вероятно, что слово связано с лтш. *lauma* также по значению: *lauma* не только 'ведьма', но и 'божество, желающее людям добра'. Поэтому нет надобности связывать ятв. *lauma* с лит. *laimė*, *laima* и лтш. *laime*, *laima*.

ļausa 'воля'. В латышских говорах *ļauja* 'позволение, разрешение', что семантически близко к 'воля'.

ļawe 'лодка' можно читать [lāve]. Лтш. *lāva* обозначает несколько связанных досок (→ 'полок, полати, нары'). Если такое значение имело и ятв. *lāwe*, легко можно было перейти к значению 'плот' → 'лодка'.

mact 'смотреть' можно связывать с лтш. *mācēt*, исторически *mākt* 'уметь, знать' ← 'воспринимать'.

mejdo 'девушка'. Лтш. *meita* не обязательно считать германизмом: слово может быть производным от *miet* < **meiti* 'менять'. (По этнологическим исследованиям последних десятилетий, девушки служили объектом обмена между племенами с целью заключения взаимных браков). Такого же происхождения может быть ятвяжское слово.

narsad 'бросать'. Может быть, следует читать [narzāt]; в таком случае можно связывать с лтш. *ņergāt* 'mit langen Zächnen essen, fressen' ('неохотно, без желанья есть, кушать', M–E II 900), также 'unordentlich arbeiten' ('небрежно работать', там же).

nasis 'нос'. Лтш. *nāsis* (множ.ч.) 'ноздри'.

pajis 'хороший'. Если читать [pajis] (по ср.-н.-нем. традиции), можно связывать с лтш. *pai* 'хороший' (в детской речи) и *paijāt* 'ласкать, гладить'.

plats 'лист (дерева)' не обязательно связывать с нем. *Blatt* и считать германизмом. В основе слова может быть прилаг. **plats* (лит. *platis*, лтш. *plats*) 'широкий'. В латышском фольклоре часто упоминаются рядом *plats* и *lapa* 'лист', напр., в народной песне: 'Plata, plata kļavas lapa, Vēl tā

plata plātjās” (”Широкий, широкий кленовый лист, Еще шире он расширился”).

puro ‘болото, трясина, топь’. В латышском языке не только форма *purvs* ‘болото’, но и *purs*.

radid ‘работать’ следует связывать также с лтш. *radīt* ‘создать, производить’.

raude ‘красный’. В латышских говорах *rauds* ‘красный, красно-коричневый, рыжий’.

rekti ‘прямо’. Не обязательно считать германизмом (Зинкявичюс, с. 17): нем. *recht* ‘верно, правильно, очень’, не ‘прямо’. Может быть, следует читать [riekti] и связывать его с лит. *riėkti*, лтш. *riekt* ‘резать, (первый раз) пахать’; того же происхождения др.-инд. *rekhā* ‘черта, линия’.

saspriziz (a?) ‘нажми’. Можно связывать с лтш. *sasprindzināt* ‘напрячь’.

sens ‘старый’. В латышском языке тоже *sens* ‘очень старый, древний’.

šlaubd ‘спать’. Следует связывать с лтш. *šļaubš* ‘косой, наклонный’, *šļaubt* ‘делать косым, наклонным’. К семантике ср. лтш. *laisties slīpi, mesties slīpi* – ‘прилечь, ложиться спать’ (букв. ‘спускаться наклонно’).

spiļa ‘перышко’. Соответствует лтш. *spilva* ‘пух, пушинка’.

sterkas ‘аист’. В латышском языке не только форма *stārķis*, но и *starks*.

sufa ‘дыра’. Кажется, слово все-таки следует связывать с лит. *sulà*, лтш. *sula* ‘древесный сок’. Ведь говорят: *urbi bērzā sulas* – ‘сверлить в березе отверстие’ (для получения сока).

tarmi ‘жарко’. В латышском языке *garne* (диал.) ‘теплота, жара’.

teter ‘четыре’. Начальное *t-* можно объяснить не только ассимиляцией, но и палатализацией: палатальное *k-* легко было воспринимать как *t’*. Лтш. *četri* с *č* не только под славянским влиянием (Зинкявичюс, с. 19), но и в результате вторичной палатализации: **keturi *četurī* (ср. *četurtais* ‘четвертый’), и после выпадения *u* весь облик слова изменился – под влиянием конечного *i* сузился *e*, и перед ним изменилось произношение *c*, т.е. *c’ > č*. (В говорах существует также форма *cetri*).

tibt ‘доверить’. К семантике ср. производные от глагола лтш. *tikt* – *ticēt* ‘верить’, *uzticēt* ‘доверить’.

waf ‘было’ наверное, следует считать заимствованием из немецкого: *war* с переходом *r > l*.

waltida ‘здоровье’. Может быть, следует читать **waltiba*, производное от причастия **walts* ‘здоровый’ (‘сильный’, ср. лат. *validus* ‘сильный, здоровый’), в основе которого глагол **walt* ‘быть сильным, здоровым’ (лат. *valēre*); того же происхождения лит. *valdyti*, лтш. *valdīt* ‘господствовать, властвовать’.

wendori ‘живот’. К назализации гласного в этом слове ср. лтш. *vēders* ‘живот’: диал. *venteris* ‘толстый мальчик’ (лат. *venter* ‘живот’).

wirba ‘женщина’. Можно связывать с глаголом лит. *vėrpti*, лтш. *vėrpt* ‘прясть’. К вокализму ср. лтш. *virpata* ‘часть прялки’, *virpis* ‘простое устройство для витья веревки’. В таком случае *wirba* первоначально ‘пряха’.

wufd ‘хотеть’. Ср. лтш. *vēlēt* ‘желать, позволить’: *vilt* ‘обманывать’.

wirza ‘зверь’. Форма *wirz-* возможно через метатезу из **zwir-* (: прус. *swīrins* [zvīrins]).

wulks ‘волк’. По старым источникам (Фюркер, Манцель), в латышском языке представлена форма *vulks*.

zeld ‘желтый’. Лтш. обл. *zelts, zeltens* ‘желтый’ (*olas zeltums* ‘яичный желток’).

zil ‘трава’. Наверное, от глагола **zelt*. От лтш. *zelt* ‘зеленеть’ не только *zāle* ‘трава’ и *zaļš* ‘зеленый’, но и *zils* ‘синий’, так что альтернатива *zel* : *zil* вполне возможна и в ятвяжском.

zurdit ‘видеть’. Из балт. **žurti* ‘(мельком) смотреть’ (лит. *pražiūrti* = *praregėti* ‘начать видеть, усмотреть’) параллельно к формам на *-ėti* (лит. *žiūrėti* ‘смотреть’, лтш. *žūrēt* ‘(тайком) смотреть’) вполне возможен итератив на *-dīti*: **žurdīti > ятв. zurdīt* [zurdīt].

zuwo ‘рыбы’. В латышском языке форма *zivs* вместо старой формы *zuvš*.

К ФОНЕТИКЕ

Присоединяясь к выводам З. Зинкявичюса, следует указать на непосредственное и неточное отражение ятвяжской фонетики на письме. Например, в написании не различаются долгие и краткие гласные.

Что касается рефлексов балтийского *ei (> ie)*, возможно, что одна фонема (с вариантами, но не разные фонемы) обозначается на письме по-разному – через *e* и *i*. Для сравнения можно привести пример из латышской литературы XVII в. В своем “Образце перевода” (“Übersetzungs Probe”, 1675) Янис Рейтерс (родившийся в Риге, но носитель говора Южной Курземе) в безударном слоге вместо среднелатышского *ie* писал как *e*, так *i* даже в одном слове, напр. *bārnem* и *bārnim* (= *bērnim*). Очевидно, отклонения от ясного *ie* были также в ятвяжском говоре.

К МОРФОЛОГИИ

Большинство основ на *-o* дано с редуцированным гласным в окончании, что соответствует латышскому языку. Возможно, что сокращение окончаний связано с переносом ударения на первый слог слова. Некоторые слова, в которых зафиксировано окончание *-as* (напр., *baltas*), вероятно, литуанизмы.

Написание *jaunis* ‘молодой’ (лит. *jaunas*, лтш. *jauns*) можно читать [jaunīs], если такая форма из **jaunijs*, т.е. определенное прилагательное. Ср. лтш. диал. *mozījs, vacījs* [vacīs] вместо литературного *mazais, vecais* (J. Endzelīns. Latviešu valodas gramatika, 1951, l. 473).

К ОБЩИМ ВЫВОДАМ

Вполне обоснованной кажется версия З. Зинкявичюса, что “в словаре могут быть зафиксированы слова обоих балтийских языков – ятвяжского и литовского” (с. 29), т.е. существовало двуязычие. Но многие слова, не известные в литовском языке или отличающиеся по форме от литовских, дают возможность полагать, что язык словарика в основе является ятвяжским (ятвяжский говор), но с оговоркой: 1) велик удельный вес литуанизмом в словаре, 2) написание в словаре не совсем и не последовательное, что не дает возможности неоспоримо реставрировать ятвяжскую лексику и фонетику.

Сравнение материала словарика с данными других балтийских языков делает возможными некоторые интересные выводы. Несомненно, что ятвяжский язык в соседстве с прусским и литовским должен был иметь много общего с ними. Удивление вызывает факт, что в словарике сравнительно мало чисто прусского элемента. Очевидно прусское влияние на северо-восточный край ятвяжской территории было ограниченным.

Как уже предположил З. Зинкявичюс, некоторые формы в словарике ясно демонстрируют принадлежность говора к западным балтам, например, переход $\bar{e} > \bar{i}$; но западнобалтийский характер говора не последователен. Поражает большое сходство с латышским — в лексике, в формах. Как видно из лексического анализа, общих латышско-литовско-ятвяжских черт в словарном составе больше, чем было указано З. Зинкявичюсом. И что особенно поразительно: много общих ятвяжско-латышских лексических единиц, которым нет соответствий в литовском языке. Очевидно, в определенное историческое время — до прибытия старолитовцев в Литву — существовали тесные связи между ятвягами и тогдашними балтийскими племенами Латвии — куршами, земгалами, селами. Куршский с ятвяжским связывает, например, обозначение леса (*dzire, dziņa : gyr*), не известное в остальной Латвии (но встречающееся в западной части Литвы: *girė, giria*). С земгалами и другими племенами западнее Курсы общее, например, прилагательное 'большой' (*liels : tēls*), не известное в Литве (в куршских говорах коренное слово *dīžs*). С селами общее фонетическое явление: переход $a > u$; правда, в говорах селов только в местоимении *muns < mans* 'мой' (лит. *māno*).

О том, что связь между балтийским севером и югом была тесной, говорят и финно-угорские заимствования, которые в ятвяжский говор могли попасть только через посредство северо-западных балтов.

Прибытие старолитовцев в Литву прекратило прямую связь ятвягов с племенами Латвии, вторжение летгалов с юго-востока изменило этническую и языковую ситуацию в Латвии.

Т.М. СУДНИК

ЗАМЕЧАНИЯ К "ПОЛЬСКО-ЯТВЯЖСКОМУ СЛОВАРИКУ"

Польский материал словарика, опубликованного и прокомментированного З. Зинкявичюсом¹, представляет свои затруднения для исследования, и главное из них — сомнение в достоверности передачи польских написаний, которое обязывает к осторожному и критическому подходу. При вполне возможной и даже вероятной акрибии в передаче непонятных слов незнакомого языка, копиист (В. Зинов) в отношении польской части словарика скорее всего не ставил перед собой подобных требований. Похоже, что узнавая польские слова и понимая их значение, он мог позволить

¹ Зинкявичюс З. Польско-ятвяжский словарь? // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984. С. 3–29; Zinkevičius Z. Lenkų-jotvingių žodynis // Baltistica, 1985. XXI (1), (2).

себе и более вольную их передачу — коль скоро заменил, к примеру, *ś* на *s* именно в польских словах. И второе. Нельзя исключить допущения, что утраченный оригинал словарика в свою очередь мог быть к о п и е й, а если так, то и для этой копии реконструируется опять-таки неоднородное отношение к тексту "протографа" — первостепенное внимание к балтийской части и второстепенное к польской. Тогда получают объяснение графические различия в рукописи, который располагал В. Зинов: "Польские слова были написаны без особого старания, скорописью, а буквы слов другого языка были похожи на печатные, выведены более старательно"².

Так или иначе, польская часть словарика заслуживает специального внимания — хотя бы потому, что именно она диагностична в вопросах датировки и локализации текста, не говоря уже о зависимости балтийских написаний от польской графики и орфографии.

Ограничимся здесь лишь несколькими замечаниями к материалу.

jenom — anī (173). З. Зинкявичюс считает значение данного слова не вполне ясным, предполагая 'только, едва, лишь' — "если польск. *jenom* вместо *jeno*". Важно (может быть, и в плане хронологии — богемизм?) обратить внимание на точное соответствие польскому слову в чеш. *jenom* 'только, лишь, всего лишь'. Выпадение *d* в польск. *jedno* Брюкнер (s.v. *jeden*) относит к XV в.: "... *jedno* (z tego od 15.w. *jeno*"; в Варшавском словаре *jedno* еще приводится как архаический вариант к *jeno*. Видимо, нет необходимости, прибегая к семантической натяжке, возводить *anī* к *an* типа лит. *án, añ, anà* 'вон, вон там' и *li* (как в лит. *nū-li* 'нынче, теперь'). Проще объяснить это слово как наречие (ср. *kajti — cicho, auli — póżno*) от стоящего рядом в списке *anf — jeden* (174). Балтийские аналогии: лит. *vien* 'лишь, только, единственно', лтш. *vien* 'только'.

zwycie, żywać — wikruoti (198). Чтение *zwycie, żywać* ошибочно — его можно объяснить начертанием носовых в тетради Зинова: знак назальности легко принять за запятую, тем более, что после буквы есть небольшой пробел, см. в фотокопии (Baltistica XXI (1)) такое же начертание носовых в *język, pięć, mięso*. Правильное чтение: *zwyciężywać* 'побеждать', с его принятием устраняются семантические трудности сближения *wikruoti* с лит. *vikrus, vikruolis* 'ловкий, проворный человек', *vikrėti* 'становиться ловким'.

Итератив *zwyciężywać* засвидетельствован в Варшавском словаре как архаизм при *zwyciężać*. Подобные гипертрофированные имперфективы на *-uw-* (соответствующие формам на *-a-*) продуктивны с давнего времени в речи "кресовых" поляков, что связывается с возможным украинским и белорусским влиянием³. Ареал распространения *-uw-* в прошлом⁴ и в современных говорах⁵ показывает, что этот формант "powstał u północno-wschodnich Polaków w jakimś związku z Rusią"⁶.

² Зинкявичюс З. Указ. соч. С. 5; Op. cit. P. 63.

³ Strumiński B. Ruskie aspekty polskiego *-ywać* // Slavia orientalis. 1973. Rocznik XXII, N 3. S. 362.

⁴ Глаголы с формантом *-uw-* ранее всего — с середины XV в. — отмечены в памятниках, относящихся к Мазовше, см.: Rospond S. Studia nad językiem polskim XVI w. Wrocław, 1949. S. 206.

⁵ Mały atlas gwar polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. T. X, cz. 1. Mapa 475.

⁶ Strumiński B. Czasowniki polskie na *-ywać* (// *-awać* // *-ować*) na tle ogólnosłowiańskim // Studia językoznawcze. Streszczenia prac doktorskich. I. Wrocław, 1976. S. 109.

robić – radid (85). В связи с *radid* следует обратить внимание на *raditi, naraditi* в значении "сделать, приготовить" в белорусской рыцарской "Повести о Трыщане" (перевод "съ книгъ сѣрбскихъ", относящийся к последней четверти XVI в.): *она тое трутизны не радила* 9 об; *тот винень хто тую трутизну нарадилъ* 9 об; *она была нарадила тую трутизну на Трыштана* 10; *на кого еси тую трутизну нарадила* 11; *на мою веру собѣ еси смертъ нарадила* 11⁷.

В. МАНЬЧАК

О БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ОТНОШЕНИЯХ

Прежде всего я хочу обратить внимание на факт, что содержание настоящей статьи не имеет почти никакой связи с содержанием опубликованных недавно мною заметок на эту же тему¹. Дело в том, что в течение минувших трех лет я интенсивно занимался различными вопросами этногенеза (прародиной славян, прародиной готов, а также индоевропейской прародиной), и вследствие этого я сегодня смотрю на вопросы балто-славянской общности иными глазами, чем несколько лет назад: решение этой проблемы кажется мне теперь намного сложнее, чем раньше. Это обусловлено, по-моему, в частности фактом, что до сих пор языковедам не удалось установить объективный критерий, на основании которого можно было бы отличить язык от диалекта. Вот пример: немецкий диалект, употребляющийся в Швейцарии, настолько отличается от немецкого литературного языка, что для человека, владеющего только немецким литературным языком, этот диалект оказывается совершенно непонятным. Существует немало свидетельств тому, что немцы, впервые посетившие Швейцарию и столкнувшиеся с местным диалектом, выносили впечатление, что имеют дело с каким-то совсем не германским языком². Несмотря на это, германисты единодушно относительно того, что говор, употребляемый большинством швейцарцев, является диалектом немецкого языка. Обратный пример: чешский язык настолько похож на словацкий, что чешским детям не нужно учиться словацкому языку, чтобы понимать друг друга, и, несмотря на это, все слависты считают чешский и словацкий языки не двумя диалектами, а отдельными языками. Вследствие того, что отсутствует объективный критерий, позволяющий отличить диалект от языка, мнения лингвистов иногда расходятся. Например, одни считают кашубский диалектом польского язы-

⁷ Цит. по изданию: *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести: Материалы и исследования. Вып. 2. Славяно-романский отдел // Сб. ОРЯС АН.СПб., 1888. Т. 44, № 3. Об указанных лексических сербизмах в языке памятника см.: *Судник Т.М.* "Повесть о Трыщане" в Познанском сборнике XVI в. // Литературные памятники. Легенда о Тристане и Изольде / Подгот. А.Д. Михайлов. М., 1976. С. 702.

¹ *Mańczak W.* Zagadnienie wspólnoty bałto-słowiańskiej // *Z polskich studiów slawistycznych.* Warszawa, 1983. Ser. VI. S. 235–242.

² *Zellweger R.* Die schweizerdeutsche Mundart // *Biuletyn Polskiego towarzystwa językoznawczego.* Kraków, 1981. Т. XXXVIII. S. 47.

ка, другие – отдельным языком. Как известно, и польский и кашубский мы знаем в совершенстве: имеются и польские и кашубские тексты, грамматики и словари и, несмотря на это, языковеды не в состоянии решить вопрос о том, является ли кашубский только диалектом или же отдельным языком. Если такие затруднения существуют с кашубским, то каковы же должны быть затруднения в решении вопроса балто-славянской общности: ведь наше знание как праславянского, так и прабалтийского языков весьма далеко от совершенства, не говоря уже о том, что некоторые языковеды сомневаются, существовал ли вообще когда-либо прабалтийский язык.

Следующее затруднение, возникающее при решении проблемы балто-славянской общности, заключается в том, что именно следует учитывать в ходе решения этого вопроса. В этом случае можно было бы учитывать фонетические, флективные и лексические явления, если даже не учитывать фактов из области синтаксиса.

Занимаясь много лет вопросами этногенеза, я неоднократно задумывался над этим и окончательно пришел к выводу, что прежде всего следует отбросить фонетические критерии, так как они наиболее обманчивы и ненадежны. Фонетика каждого языка меняется быстрее, чем его флексия и лексика, а фонетическое развитие имеет, как правило, настолько случайный характер, что нельзя делать на этом основании какие-либо выводы. В качестве примера можно привести деление индоевропейских языков на языки кентум и сатем, к которому все больше языковедов относится скептически. Для того, чтобы осознать необоснованность этого деления, опирающегося на единственную, малосущественную и произвольно избранную фонетическую черту, достаточно упомянуть о том, что среди романских языков сардинский и в какой-то мере – уже исчезнувший далматинский языки характеризуются отсутствием палатализации велярных, в то время как во всех прочих романских языках палатализация велярных имела место; и хотя предлагались самые различные классификации романских языков, ни один романист никогда не допускал мысли о том, чтобы из-за присутствия или отсутствия палатализации велярных разделить романские языки на две группы: с одной стороны, сардинский и далматинский, а с другой – все остальные романские языки³.

Иным примером, свидетельствующим о случайном характере фонетического развития, может послужить факт, что хотя слависты единодушно относительно того, что польский язык ближе к украинскому, чем к русскому, все-таки имеется намного больше польско-русских фонетических совпадений, чем таких же польско-украинских: 1) в украинском *g > h*, в польском же и русском *g* сохранилось; 2) в украинском *ě > i*, в русском во всех, а в польском во многих случаях *ě* совпало с *e*; 3) в украинском *e* и *o* в закрытом слоге перешли в *i*, в польском же и русском языках эти гласные во многих случаях сохранили первоначальное качество; 4) в польском и русском языках перед гласными переднего ряда согласные подверглись палатализации, в украинском же имела место диспалатализация; 5) в украинском *i* перешло в *u*, в польском и русском оно сохранило первоначальное качество; 6) в конце слога *v* в украинском языке подверглось вокализации, в польском же и русском даже в крайнем случае дело дошло толь-

³ *Les langues centum et satem* (публикуется в сборнике к 70-летию проф. В. Баля).

ко до оглушения; 7) согласный, находящийся перед *vj*, в украинском удвоился, в польском и русском сохранился в виде одного звука; 8) смычно-целевой согласный, возникший в результате второй и третьей палатализации из **k*, сохранил в украинском языке палатальный характер, в то время как в польском и русском подвергся отвердению, ср. укр. *вулиця*, но польск. и рус. *улица*; 9) конечные согласные в украинском языке сохранили звонкость, а в польском и русском стали глухими; 10) протетические согласные появляются в украинском чаще, чем в польском и русском, ср. укр. *vin* с польск. и рус. *он*. Я не знаю, что противопоставить этим, больше всего бросающимся в глаза фонетическим польско-русским совпадениям, кроме факта, что после *ĉ* в русском языке сохраняется *i*, в то время как в польском и украинском появляется *u*.

Что же касается флексии, то она меняется медленнее, чем фонетика. Любой диалектолог знает, что дифференциация говоров в отношении флексии не так резка, как в отношении фонетики. Однако ошибочно мнение, что именно флексия представляет собой тот элемент языка, на основании которого можно решить, родственны данные языки или нет, а если да — то в какой степени. Известно, что в некоторых индоевропейских языках, например — германских, флексия подверглась значительной редукции, и несмотря на это, никто не подвергает сомнению того, что в пределах индоевропейских языков существует группа германских языков. В отличие от славянских языков, характеризующихся большим количеством флективных окончаний, современный английский язык имеет их очень мало. Но если бы в будущем в английском языке исчезли все флективные окончания, то и тут никто хотя бы в малейшей степени не усомнился бы в том, что английский это индоевропейский язык. Кстати, нельзя забывать, что на земном шаре существует довольно много языков, полностью лишенных флексии, и, несмотря на это, языковеды в состоянии объединить их в языковые семейства.

Итак, следует четко констатировать, что вопреки ошибочным мнениям многих лингвистов, наиболее медленно развивающимся элементом языка являются не фонетика, не флексия, а лексика. При этом необходимо сделать одну, чрезвычайно важную оговорку. Для того чтобы оценить, как представляются родственные отношения между данным языком и другими языками, ни в коем случае не следует изучать слов, отмеченных в словарях, а следует сопоставлять тексты, так как подсчет слов, выступающих в словарях, зачастую ведет к неверным выводам. В семидесятых годах XIX в. появился первый этимологический словарь румынского языка, составленный Чихаком. Подсчет слов, содержащихся в этом словаре, показал 2361 слово славянского происхождения и только 1165 слов — латинского. Однако было бы абсурдом судить на этом основании, что румынский — это не романский, а славянский язык. Зато достаточно провести подсчет в текстах, чтобы без малейшего сомнения убедиться в том, что румынский принадлежит к группе романских языков: в текстах количество слов латинского происхождения нередко достигает 80 и даже 90%. Так же обстоит дело с английским языком. В английских словарях слова французского происхождения значительно преобладают над германскими, в текстах же — положение обратное. В этом легко убедиться: достаточно провести соответствующий подсчет одной страницы английского словаря и одной страницы ан-

глийского текста. Многие языковеды считают, что в ходе лингвистических исследований можно обойтись без понятия частотности, но они ошибаются: частота употребления, свойственная каждому языковому элементу, играет в действительности в языке огромную роль. Если подсчет слов в словаре ведет к ошибочному выводу, будто бы английский — это не германский язык, а подсчет слов в тексте приводит к верному заключению, что английский — это германский язык, то это происходит потому, что слова в словаре лишены их природной черты — частотности, в тексте же сохраняется частота их употребления. Подобных примеров можно привести больше. Например, в венгерском языке якобы только 600 угро-финских слов. Однако же, если никто не сомневается в том, что венгерский — это угрофинский язык, то это потому, что среди этих 600 слов имеются слова наибольшей частотности.

Вот так представляются причины, из-за которых я, занимаясь прародиной славян, прародиной готов или же прародиной индоевропейцев, изучал не фонетику и флексию, а исследовал лексику в параллельных текстах. Конечно, исследуя лексическое сходство между языками, я рискую подвергнуть себя упреку, что учитываю не инновации, а архаизмы, а ведь в отношениях родства решающими являются, как кажется, не сохранившиеся архаизмы, а общие инновации. И поэтому я хочу четко констатировать, что это мнение ошибочно. О том, например, что польский и французский — это индоевропейские языки, свидетельствуют унаследованные от праязыка архаизмы, а не инновации. Это подтверждается такими парами слов как *ja* и *je*, *mnie* и *me*, *sześć* и *six*, либо *widzieć* и *voir*. О родстве же этих языков отнюдь не свидетельствуют такие инновации, как, например, то, что как в польском, так и во французском языке исчезло конечное *s* или же факт, что некоторые сочетания ротовых гласных и носовых согласных превратились в носовые гласные. В действительности исчезновение конечного *s* во французском и польском языках, а равно и возникновение носовых гласных в этих же языках, не свидетельствуют о каких-либо генетических связях между ними, это лишь дело случая. Можно привести множество примеров того, что такие же фонетические изменения могут совершенно независимо друг от друга происходить в разных языках.

Возвращаясь к вопросу балто-славянской общности, я хотел бы упомянуть о некотором произведенном мною подсчете. Никто не сомневается в том, что польский и болгарский языки возникли не прямо из праиндоевропейского, а из праславянского, так же как почти никто не сомневается, что польский язык и немецкий язык происходят непосредственно от праиндоевропейского, а не от какого-нибудь промежуточного языка. В таком случае ответ на вопрос, существовала ли балто-славянская общность, сводится к ответу на вопрос: являются ли отношения между польским и литовским более похожими на отношения между польским и немецким языками или на отношения между польским и болгарским языками? Для этого я сопоставил фрагмент Евангелия (Матф. VIII) на польском и немецком языках и подсчитал, сколько в нем содержится слов с одним и тем же значением, которые включают в себя корень с таким же каркасом согласных. Вот эти слова (если данное слово встречается в тексте более одного раза, об этом сообщает цифра): 2 *aufstehen*—*wstać*, 2 *begraben*—*grzebać*, *pogrześć*, 2 *bin-jestem*, *da*—*tedy*, 3 *der*—*ten*, 3 *du*—*ty*, *ein*—*jeden*, 25 *er*—*jego*, *erfüllen*—*wypełnić*,

4 Herde—trzoda, 2 ich—ja, 7 in—w, 2 ist—jest, sq, 2 liegen—leżeć, 4 Meer—morze, 4 mein—mój, 3 mich—mię, Nest—gniazdo, 3 nicht—nie, 2 niemand—nikt, 4 Sau—świnia, Schwiegermutter—świekra, seid—ście, 5 sich—się, sitzen—usiąść, 2 Sohn—syn, Totengrab—grób, 4 uns—nas, 2 unser—nasz, warum—czemu, 2 was—co/ż/, Wasser—woda, 2 Wind—wiatr, wohin—dokąd/któkolwiek, 4 zu—do, zuvor—pierwej, zwei—dwaj.

Затем, применяя этот же метод, я сопоставил лексическое сходство между параллельными текстами на польском и болгарском языках. Вот эти слова: 8 a—a(le), 2 аз—ja, 3 бу—być, Божи—Boży, буря—burza, 7 в—w, вера—wiara, 2 ветр—wiatr, взема—wziąć, 2 ви—wy, виждам—widzieć, власт—władza, вода—woda, всичко—wszystko, глава—głowa, гнездо—gniazdo, 32 го—jego, гора—góra, гробище—grób, дар—dar, двама—dwaj, де—gdzie, довеждам—przywieść, дозволявам—pozwolić, 4 дойда—przyjść, pójść, дома—dom, дохождам—przychodzić, дошел—przyszedł, 2 друг—drugi, дух—duch, e—jest, един—jeden, 5 ego—oto, зъб—zęb, 48 u—i, 6 уда—iść, odejść, из—z, известя—opowiedzieć, изпѣдя—wypędzić, 4 имам—mieć, какъв—któż, 2 като—gdy, кланям се—pokłon, 6 когато—gdy, 2 който—który, където—dokąd/któkolwiek, 2 ладия—łódź, 2 лежа—leżeć, лисица—lis, малонер—małowierny, 3 ме—mię, 3 ми—mój, 2 мога—móc, 4 море—morze, 2 мъртв—umarły, 2 на—na, недалеко—opodal, 2 наш—nasz, 4 не—nie, 2 небесен—niebieski, нека—niech, немощ—nie-moc, 4 ни—nas, 2 никой—nikt, нито—ani, 2 оздравя—uzdrowić, около—około, онзи—on, 2 от—od, отец—ojciec, отида—wniść, 3 очистя—oczyszczyć, паса—paść, плач—płacz, погина—ginąć, 2 погреба—grzebać, pogrześć, поверя—uwieryć, 2 под—pod, подклоня—skłonić, покажа—pokazać, покривам—okrywać, понеса—nosić, послушвам—posłuszny, преди—przed, 2 пристъпвам—przystąpić, пророк—prorok, птица—ptak, първом—pierwej, 8 река—rzeka, 2 рѣка—ręka, 3 с—z, сбудя—obudzić, свечеря се—wieczór, свидетелство—świadcetwo, 4 свиня—świnia, 9 се—się, седна—usiąść, 2 си—swój, 3 син—syn, скърцане—zgrzytanie, слуга—sługa, служба—posługiwać, спя—spać, 3 стана—/w/stać, сте—ście, 3 стотник—setnik, 2 съм—jestem, -m, 2 така—tak, там—tam, 3 ти—ty, тишина—cisza, това—to, тогыз—wtedy, 2 тогози—ten, този—ten, толкози—tak, тука—tu, тъмница—ciemność, 3 ученик—uczeń, человек—człowiek, чело-веческ—człowieczu, 3 що—czemu.

Наконец, пользуясь все тем же методом, я сравнил лексическое сходство между параллельными текстами на польском и литовском языках. Вот эти слова: aš—ja, atbėgti—zabiec, 2 ateiti—przyjść, atvesti—przywieść, bijotis—bojaźliwy, 4 būti—być, dovana—dar, du—dwaj, dvasė—duch, 6 eiti—iść, pójść, przyjść, wniść, esmi—jestem, galva—głowa, 4 į—w, imti—wziąć, 2 iš—z, išpildyti—wypełnić, 31 jis—jego, 2 kas—co, klausyti—posłuszny, kodėl—czemu, koks—któż, 2 kur—gdzie, dokąd/któkolwiek, lapė—lis, lizdas—gniazdo, 3 mane—mię, 3 mano—mój, 4 marios—morze, mudu—my, 2 namas—dom, 5 ne—nie, nei vienas—nikt, nešioti—nosić, niekas—nikt, 3 nueiti—iść, odejść, 2 numirti—umrzeć, pabudinti—obudzić, 2 pastoti—zostać, nastac, pirm—przed, pirma—pierwej, 3 po-pod, 2 ranka—ręka, 4 savimi—sobą, sėdėti—siedzieć, 6 -si—się, 3 su—z, 2 sūnus—syn, 5 štai—oto, 3 tai—to, tedy, tamsybė—ciemność, tas—ten, ten—tam, toks—tak, 3 tu—ty, vakaras—wieczór, vanduo—woda, 2 vėjas—wiatr, vienas—jeden, visas—wszystek, vislab—wszystko, visoks—wszystek.

Конечные итоги этих сопоставлений следующие: лексических совпадений в польском и немецком текстах я нашел 108, в польском и литов-

ском — 144, в польском и болгарском — 306. На основании этих статистических данных можно было бы судить, что отношения между польским и литовским скорее напоминают отношения между польским и немецким, чем между польским и болгарским языками, но это не решает вопроса балто-славянской общности, так как — о чем уже говорилось выше — нет объективного критерия, позволяющего отличить диалект от языка. Иначе говоря, окончательный вывод, вытекающий из моей статьи, имеет, к сожалению, отрицательный характер. Ответ на вопрос, возникли ли славянские и балтийские языки из прабалто-славянского или же из близких друг другу диалектов праиндоевропейского языка, станет возможным лишь тогда, когда будет найден объективный критерий, позволяющий отличить диалект от языка. Конечно, трудно предвидеть, будет ли вообще когда-либо найден такой критерий. Так или иначе, при нынешнем состоянии исследований вопрос о балто-славянской общности не поддается решению, являясь чем-то вроде проблемы квадратуры круга или вечного двигателя.

Ж.Ж. ВАРБОТ

ОБ ОДНОМ БАЛТО-СЛАВЯНСКОМ СООТВЕТСТВИИ

(словац. *toskat' i* — лит. *taškýti* — слав. **taskati*?) *

В одном словацком говоре ипельской группы зафиксирован глагол *toskat' i* в значении 'лущить семечки тыквы': *Netoskaj už to semeičko, narobiš smet' i iba*¹. Это слово не имеет явных соответствий в лексике других словацких диалектов и прочих славянских языков. Этимологическая ориентация его в славянской лексике также затруднительна. Правда, можно было бы, вероятно, предположить связь словац. *toskat' i* с гнездом слав. **tesati*: в этом гнезде есть образования с рефлексами корневой апофонии, ср. ст.-чеш. *tasiti* 'рубить'² и словац. *tasat'* 'толочь, бить'³, а следовательно, здесь вполне вероятен и глагол с корневым **o*. Можно допустить и семантическую связь *toskat' i* 'лущить семечки тыквы' с **tesati*.

Однако более ярким и этимологически надежным представляется структурное тождество, обнаруживающееся между словац. *toskat' i* и лит. *taškýti*. Это последнее слово входит в гнездо литовских глаголов со следующими значениями: *tėkšti* 'брызгать; плескать; бросать, швырять (что-либо

* Настоящая статья является воспроизведением доклада, прочитанного на чтениях, посвященных 75-летию проф. С.Б. Бернштейна, в Институте славяноведения и балканистики АН СССР 3 января 1986 г.

¹ *Matejčík J. Slovník východonovohradského nářečia. Banská Bystrica, 1972 (рота-принт). S. 493.*

² *Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Druhé, opravené a doplněné vydání. Praha, 1968. S. 636–637 (далее — Machek²).*

³ *Káral M. Slovenský slovník z literatury aj nářečí. Banská Bystrica, 1924. S. 708. — Махек в первом издании своего словаря отнес словац. *tasat'* к гнезду чеш. *řápit* 'ударить', см.: *Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957. S. 522* (далее — Machek¹), во втором издании словацкий глагол вообще не рассматривается. Представляется, что близость его к ст.-чеш. *tasiti* достаточно очевидна.*

мягкое, кашеобразное, так, чтобы брызнуло); бросать (в воду, так, что брызгает); обрызгивать; брызгаться; ударять, *teškėti* 'моросить; капать; расплескиваться; разбиваться, раскалываться на мелкие куски', *taškėti* 'моросить; капать', *takšėti* 'полоскаться; стучать; хлопать руками' и, наконец, *taškýti* 'брызгать; расплескивать; выбивать льняные семена; (переносно) разбрасывать; (переносно) колотить; (по снегу, лужам, грязи) брести, шлепать'⁴. Один из глаголов этого гнезда был заимствован в польский язык, дав диал. вильн. *tiaksznac'* 'ударить' (ср. лит. *tekšnóti* 'хлопать, ударять')⁵. Отношения словац. *toskat'i* – лит. *taškýti* в формально-структурном плане предполагают генетическое тождество корня, восходящего к балто-слав. **tosk-*. В семантическом плане возможность генетического тождества этих двух глаголов обосновывается реальностью развития на базе семантики 'брызгать; стучать, ударять; выбивать льняные семена; раскалываться на мелкие куски' (см. выше значения глаголов гнезда лит. *tėkšti*) значения 'лущить семечки тыквы' (словац. *toskat'i*), особенно при учете специфики лушения, лузгания семечек на деревенских посиделках, сопровождаемого шелканьем и разбрасыванием большого количества шелухи. Довольно близкое семантическое развитие отражено в генетических связях слав. **laska* 'шелуха, скорлупа', **luščiti*, лит. *lūkštas* 'шелуха, скорлупа' и лтш. *laukšket* 'шелкать, трещать'⁶.

Для лит. *tekš-/takš-* предполагается звукоподражательное происхождение с исходным корнем-основой на и.-е. *-sk-*⁷. Подобных структур немало и в славянских языках: ср. праслав. **pleskati*, **pl'uskati*, **porskati*, **trěskati*, **pryskati*⁸. Среди них есть балто-славянские глагольные основы на *-sk-*: ср. праслав. **pleskati* – лит. *plėškėti*, лтш. *plekšēt*⁹, праслав. **trěskati*, **trěščati* – лит. *trėškėti*¹⁰. К этой последней группе должно быть присоединено и балто-слав. **tosk-*, реконструируемое на базе словац. *toskat'i* и лит. *taškýti*.

Является ли это соответствие только словацко-литовским? Как и всегда в подобных случаях, признание эксклюзивных лексических связей зависит от этимологического истолкования некоторых лексем в других родственных языках. В данном случае и формальные характеристики, и некоторые аспекты семантического плана побуждают поставить вопрос, не связана ли с рассматриваемой словацко-литовской группой также группа славянских глаголов **taskati*, **taščiti*: русск. *taskать*, *тащить*, укр. *taskatu*, *тащити*, польск. *taskać*, *taszczyć*, и примыкающий к ним чешский глагол *tasiti*. Надежной этимологии эта глагольная группа не имеет¹¹. Рассмотрим

⁴ Niedermann M., Senn A., Brender F., Salys A. Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Heidelberg, 1960. В. IV. S. 633, 647, 615, 589, 615.

⁵ Лаучюте Ю.А. Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С. 85. – Там же приведено и вильн. *tiakszt'*, *tiakszc'* 'междометие, обозначающее звук удара, < лит. *tėkšti* 'звук разбивающегося или ударяемого предмета'.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. II. С. 535 (далее – Фасмер).

⁷ Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1955. S. 1076–1077.

⁸ Słowski F. Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego. – In: Słownik prasłowiański. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974, Т. I, S. 50.

⁹ Фасмер III. С. 279.

¹⁰ Фасмер IV. С. 100.

¹¹ См. Фасмер IV. С. 26. Ср. также гипотезу В.И. Абаева об образовании **taskati* от утраченного ***taska* 'сумка, мешок' (Абаев В.И. Из истории слов // Этимология.

ее семантику, особенно в соотношении со словацко-литовской глагольной парой. С одной стороны, употребления типа русск. *taskать* рыбу из проруби, *тащить* что-л. по земле, по грязи, *отtaskать* за волосы, чеш. *pes tasí zajíce*, *čtenici tasíjú zatčeného*, *učitel tasí žáka*¹² свидетельствуют о семантике 'извлекать с трудом, волочить, трепать, драть'. С другой стороны, лит. *taškýti* среди прочих имеет значение 'брести, шлепать (по снегу, лужам, грязи)', а значение словац. *toskat'i* 'лущить семечки тыквы' явно близко к 'трепать, драть'. Существенно также, что лексика индоевропейских языков подтверждает возможность развития значения 'тащить' на базе семантики 'драть' (или подобной): см. родство лит. *trūkti* 'лопаться' и *tráukti* 'тащить'; англ. *pull* 'дергать' и 'тащить'; родство ср.-н.-нем. *trecken* 'тащить', др.-в.-нем. *trehhan* 'толкать' с лтш. *dragāt* 'драть'¹³. Поэтому представляется возможным родство слав. **taskati*, **taščiti* со словац. *toskat'i* и далее – с лит. *taškýti*.

Чеш. *tasiti*, присоединяемое этимологически к группе русск. *taskать*, *тащить*, укр. *taskatu*, польск. *taskać*, *taszczyć*, отличается от этих глаголов исходом корня - основы *-s-*. Вариантность расширителей *-sk-/s-* – явление не частое, но все-таки известное: ср. слав. **laska* – **laszjb*¹⁴; слав. **pryskati* – лит. *praušti*, *prausiù*¹⁵.

Реконструируемое родство слав. **taskati*, **taščiti*, словац. *toskat'i* – лит. *taškýti* как частный случай славяно-балтийского лексического соответствия иллюстрирует тесную связь подобных исследований с этимологией и затруднительность категорического определения языковых границ для отдельных соответствий.

С.Л. НИКОЛАЕВ, А.Б. СТРАХОВ

К НАЗВАНИЮ БОГА-ГРОМОВЕРЖЦА В ИНДООЕРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

В лингвистической и культурологической литературе, посвященной балто-славянскому и индоевропейскому пантеону, важное место отводится обсуждению вопросов, связанных с реконструкцией имен богов-громовержцев. Бог-громовержец занимал одно из центральных мест в индоевропейской мифологии. Важной задачей лингвистов представляется реконструкция индоевропейского имени бога-громовержца, современное состояние которой, однако, не может быть признано удовлетворительным.

1966. М., 1968. С. 243–244). Это толкование представляется маловероятным вследствие необходимости реконструкции ***taska*, нигде не засвидетельствованного, и, с другой стороны, при наличии у глаголов этой группы ярко выраженного значения 'волочить, трепать', которое и может быть первичным (см. ниже в тексте).

¹² Machek S. S. 637.

¹³ Buck C.D. A Dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago; London, 1971. P. 572.

¹⁴ Berneker E. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1913, Bd. II. S. 692; Фасмер II. С. 461, 464.

¹⁵ Vaillant A. Grammaire comparée des langues slaves. Paris, 1966. Т. III. P. 340.

Возведение к единой и.-е. праформе лит. *Perkūnas*, др.-исл. *Fjörgvinn*, слав. **Perunъ* и других сходных образований (см., например, Иванов, Топоров, 1980, с. 527–533), несмотря на их семантическую и фонетическую близость, наталкивается на ряд затруднений, вызванных невозможностью на основании обычной компаративистской методики реконструировать и.-е. праформу из-за нерегулярности фонетических соответствий. Кроме того, имеется другой ряд названий богов-громовержцев в индоевропейских языках, которые сходны между собой, но также представляют определенные трудности для реконструкции и.-е. праформы.

Обратимся в первую очередь к анат. **Tarḫun-*, **Tarḫunt-*, кельт. **taranV-*, герм. **Þun(a)raz* и под.

Анат. формы **Tarḫu-*, **Tarḫuna-*, **Tarḫunt-* восстанавливаются на основании следующих соответствий: хет. имя бога грозы ^a*Tarḫu-*, ^a*Tarḫunna-* (с) (идеографически ^a*U*, ^a*ISKUR* – см. Friedrich HW, E. 2, S. 24); лик. имя бога *Trqqa-*, *Trqqnt-* (Laroche RHA, p. 63); лув. *Tarḫunt-* 'бог грозы': им.п. ^a*tar-ḫu-un-za* (*tarḫunz/* < **tarḫunt-s*), дат.п. ^a*ISKUR-ti*, ^a*U-ti*, ^a*ISKUR-u[n-t]i* (**Tarḫunt-i*) (см. Otten H. Zur grammatikalischen und lexikalischen Beistimmung des Luvischen. B., 1953. S. 101–102); лув. иер. им.п. **tarḫu(n)ts*, дат.п. **tar-ḫu(n)ti* 'бог (грозы?)' (см. Мериджу П. Учебник хеттского иероглифического языка // Древние языки Малой Азии. М., 1980, с. 239, 257); сюда же, очевидно, восходят лидийское им. собств. (в греческой передаче) *Táρχων* и этрусское им. собств. (в латинской передаче) *Tarchō* (род. п. *Tarchōnis*), *Tarchōn* (ср. известное имя героя в "Энеиде"), родовое этрусское имя (в латинском морфологическом оформлении) *Tarquinius*, ср. также этр. *Tarḫis*, *Tarḫnalθ*, *Tarḫumeraia*, *Tarḫunies* (название г. Тархиний)¹.

Эти этрусские формы заимствованы из анатолийских языков в Малой Азии либо на Балканах. Ср. также лид. (в греческой передаче) *Ταρ(ε)γυρνός* 'громовержец' (эпитет Зевса)², где -γ- – обычный субститут анат. -ḫ-.

Обычно считается, что анат. имя бога-громовержца произведено от глагола, отраженного в хет. *tarḫ(u)-* 'побеждать; мочь' (Kretschmer, 1925, S. 139; Laroche RHA, p. 95–96; Гиндин, 1967, с. 126–127) и, таким образом, лув.-лик. **Tarḫunt-* оказывается генетически тождественным др.-инд. причастию *turvant-* 'могущественный' (ср. Иванов, 1982, с. 592). Однако если формы на -nt- действительно могут осмысливаться как образования от *tarḫ(u)-* с обычным суф. -nt- (хотя более регулярным образованием с этим формантом было бы **tarḫuuant-*), то формы **tarḫu(š)* и особенно **tarḫu-n(a)-* (последняя представлена только в хетто-лидийской подгруппе, из языков которой заимствовал лексику этрусский) не следуют продуктивным анатолийским словообразовательным моделям. Хетто-лид. форма **tarḫun(a)-*, видимо, более архаична, чем лув.-лик. **tarḫunt-*, где -t-, возможно, появилось по аналогии с многочисленными образованиями на -nt- и, таким образом, формальное совпадение др.-инд. и лув.-лик. форм вторично³.

¹ См. например: Немецкий А.И. Новая этруская надпись из Рима // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 47.

² Heubeck A. Lydiaka: Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder. Erlangen, 1959. S. 62.

³ Ср. еще, видимо, заимствованное хат. *Taru* 'Бог Грозы' с отсутствием "ларинга-

Сосуществование хет. форм *Tarḫu-* (ср. еще лик. *Trqqa-*?) и *Tarḫuna-*, видимо, объясняется разложением старой атематической парадигмы **tarḫuš*, **tarḫun-*, где им. п. **tarḫu-š* является рефлексом **tarḫun-š*⁴. От этой же атематической основы образовано и лув.-лик **tarḫun-t-*.

Независимо от того, связана ли анатолийская основа **tarḫun-* и родственные формы других индоевропейских языков с глагольным корнем **tarḫ(u)-* (**torH-*), нет сомнения, что анатолийские названия бога-громовержца родственны кельт. **taranV-* (с неясной основой) 'гром, бог-громовержек': кимр. *aran*, ирл. *torann*, др.-корн. *aran*, брет. *aran*, гал. (в латинской передаче) *Taranis* – 'имя бога (видимо, громовержца)'. Возведение этого образования к и.-е. глагольному корню **tor-* (лит. *taŕti* 'говорить', слав. **tortoritii* и др.⁵) некорректно потому, что имеется хет. корень *tar-* 'говорить', в котором нет рефлекса "ларингала" (т.е. -ḫ-), присутствующего в анатолийском имени божества. Кельт. **aranV-* и анат. **tarḫun-* могут быть возведены к и.-е. **trḫon-* 'гром; бог-громовержец'; нулевая огласовка первого слога в этой форме подтверждается иранскими и германскими данными, см. ниже.

Обратимся теперь к кашубскому материалу⁶, где есть не только рефлекс обычного слав. **perunъ*, но также и не отмеченного в других славянских языках в явном виде **taronъ*, **trōnъ* ~ *trōnъ*, возможно восходящего к и.-е. **trḫon-*. В кашубском наряду с *p'orèn*, *p'orun* (*p'orèn* вылетает из черных гуч в виде горящего шнура и вбивается глубоко в землю, где, окаменевая, превращается в белемнит – *djabli p'alc*), находим также *paròn* 'злой дух' (в проклятиях *U paròna! Žebè ce jasn 'isti paròne vzałè!*), а также *taròn* 'злой дух', слово, употребляемое только в проклятиях: *Ažebè ce taròn vžql! Do taròna! Ala tarònov'e!* (ср. *Ala p'erènov'e!* – восклицание удивления) и *tròn* 'злой дух': *U tròna jasnego! N'eḫ to jasn 'istè trònè veznq!* Ср. также производное *tròn 'isti* 'дьявольский, адский, огромный' и *p'orun's ki 'id.* Эпитет *jasni* не оставляет сомнений в том, что речь идет именно о молнии (ср. белор. *Каў цябе пярун ясны растржэчыў!* – Выслоўі, с. 225; карпатоукр. *А громи би тя ясні побилу!* – Франко, 1901–1905, с. 456).

Итак, в кашубском наряду с *p'orèn*, *p'orun* (слав. **perunъ*) имеется *taròn* (слав. праформа была бы **taronъ*). Форма *paròn* является контаминацией *p'orun* и *taròn*, причем из первого заимствовано только начальное *p-*.

Интересно слов. диал. *parom*, встречающееся в стандартных формулах проклятия, аналогичных тем, в которых используются кашуб. *taròn*, *tròn*, *paròn*: *do paroma!* 'черт возьми!', *parom ho pber!* 'черт бы его побрал!', *ber sa do paroma!* 'убирайся к черту', *odkial' ho parom priniesol!* 'откуда

ла" (цит. по: Иванов Вяч. Вс. К истолкованию этрусских текстов на основе сравнительного языкознания // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 42). Возможно, в хаттский это слово попало из палайского, ср. пал. вокатив ^a*Taru-papa-mi* (см. Watkins C. 'God' // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974. P. 101–110). К. Уоткинс пытается объяснить отсутствие -ḫ- в палайском табуированием, хотя не исключено и регулярное фонетическое развитие, так как история палайской фонетики нам известна плохо.

⁴ Ср. окончание хет. вин. мн. *-ašun-š* и т.п.

⁵ Pokorny, Bd. 1, S. 1088–1089.

⁶ Кашубский материал приводится по: *Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967–1973. Т. I–VII: т. IV, S. 259, 284; т. V, s. 329, 389–390.

его нелегкая принесла' (Isač. SRPS, d. II): *Nech to (ho, ich) parom vezme (uchyti)! Bodaj to (ho, ich) parom vzal! Parom ho vie, co je to; Kohože nesu paromy! To je jeden parom; Paroma je tu dobre.* Ср. также прилаг. *paromsky, paromovský* 'чертовский' (SSJ, d. III, s. 33). Ср. также чеш. диал. *parom* в выражении *parom do něho* и в языке писателя Адольфа Гейдука: "*Zabití jsou Turci střelou Paromovou*" (PSJC, D.IV, s. 107). В *parom* обычно предполагается контаминация исходного *perun* со словом *hrom*⁷. Но если конечное *-m* и, возможно, *-o-* действительно могут объясняться влиянием *hrom*, то *-a-* первого слога ни из *Perun*, ни из *hrom* выведено быть не может. В свете кашубских данных можно предположить, что *parom* представляет собой результат двойной модификации слав. **taronъ*, а именно: **taronъ* > чеш., словц. **taron* > **paron* (под влиянием *perun*, ср.: словц. *peron* 'гром' (Афанасьев, 1983, с. 79), кашуб. *paron*) > *parom* (где *-m* из *hrom*).

Кашуб. *tarón*, чеш., словц. **taron* восходят к зап.-слав. **taronъ*, в то время как кашуб. *trón* может быть возведено к слав. **rъ/bronъ*, либо **tronъ*, если, конечно, не считать эту кашубскую форму вторичной, с синкопой экспрессивного происхождения. Наиболее достоверной из предложенных славянских праформ является праформа **taronъ*, в которой *-a-*, однако, регулярно не соответствует вокализму рефлексов данного и.-е. корня в других языках. Последнее обстоятельство, а также то, что данная лексема локализована только на западе славянского языкового ареала, дают основание видеть в слав. **taronъ* кельтское заимствование. Тем не менее нельзя исключать возможность непосредственного возведения слав. **taronъ* к и.-е. источнику. В этом случае более архаичными будут праформы **rъ/bronъ* либо **tronъ* (и.-е. **tr̥Hon-*, см. ниже).

В связи с приведенными выше данными анатолийских, кельтских и славянских языков значительный интерес представляет изолированное афг. (пушту) *танā* (ж), *тан* (м) 'гром' при варианте *танā* (ж) 'id.' (APC¹, с. 251, 254; APC², с. 149; PAC³, с. 162; PAC², с. 157; PAC¹, с. 136), *тāнā* (ж) 'гром' (APC³, с. 146) и *тāнā* 'id.' (APC³, с. 144), *танā* (Morgenstierne EV, p. 81 со ссылкой на словарь Белью, а также на свою запись от информанта из-под Пешавара), *танā* (ibid.).

Моргенстьерне полагал, что афг. *танā/танā* могло быть заимствовано из некоего новоиндийского языка, однако, насколько нам известно, ни в одном из индийских языков подобного образования нет. Если предположить иранское происхождение суффиксального образования *танā/танā*, а также не отмеченной Моргенстьерне формы *тан* (м), мы должны рассматривать *тāнā* (= *танā*) как наиболее архаичную по своей фонетике форму, варианты же с *-a-* и *-n-* должны быть признаны вторичными. Иранской праформой для *тāнā*, **тāн* является **tūrna-*. В формах типа *танā* (и, с нерегулярной потерей церебральности, *танā*) мы должны предположить ассимиляцию иншлутного "зваракая" конечным *-ā*, **-a:* ир. **tarnā-* регулярно отразилось бы как афг. **тāн* (*ā*) с иншлутной долготой перед упрощенным сочетанием согласных⁸.

⁷ Якобсон, 1970, с. 610 со ссылкой на А. Вацлавика. Ср. в одном карпатоукр. диалекте наряду с *пирун*, *-у* 'белемніт, "грим", громова стрілка', появление в проклятии формы *пером*: "*пером би к і траснуу*" (Горбач, 1965, с. 69).

⁸ Относительно происхождения афг. *-n-* из ир. **n-* см.: Рагоза А.Н. Древнеиранские

Ир. **tūrna-* 'гром', восстановленное на основании форм пушту, может быть возведено к и.-е. **tr̥Hno-*, т.е. тематизированному атематическому **tr̥Hon-* с синкопой гласного второго слога.

Видимо, к этому же и.-е. корню восходит герм. **funaraz* (косв. **funar-*, где чередование *-nar/-nr-* говорит о старой атематической парадигме, на что любезно указал В.А. Дыбо в беседе с авторами статьи) 'гром; бог-громовержец': др.-исл. *ḫunarr* и *ḫorr*, норв. *tor*, др.-англ. *ḫunor* и *ḫuner*, др.-сакс. *Thunar*, др.-в.-нем. *Donar* и *donar*, др.-фриз. *thuner* и т.д. (Vries AW, S. 618—там же относительно возможности происхождения сканд. **ḫōr-* в **ḫōrR* из косвенной основы **ḫunra-*). Германский корень может восходить к метатезированному **furan-* (**furna-*), происходящему из атематического и.-е. **tr̥Hon-* (**tr̥Hno-*, ср. афг.), причем метатеза согласных произошла, вероятно, под влиянием народноэтимологического сближения корня с герм. **ḫunjan* 'гремять (о громе)' (др.-англ. *ḫunian*, ср.-н.-нем. *donen*, ср.-в.-нем. *ḫunen*), корень которого восходит к и.-е. **(s)ten-* (Pokorny, S. 1021), ср. формы со значением 'гром, греметь (о громе)': др.-инд. *stānati* 'гремять (о громе)', *stanayitnū-* 'гром', *tanayitnū-* 'гремящий'; лат. *tonitrus* 'гром' (с неясной *u-*основой суффикса). Сюда же восходит иранское *nomen agentis* **tun-Vtar-*, могущее быть реконструировано при сравнении (з.-ир.) н.-перс. *ton-dār*, кл. перс. *tundar* 'гром'⁹ (из ир. вин.п. **tunVtara-m*) (Horn, S. 89; ПРС, с. 460) и (в.-ир.) согд.-будд. *twntṛ* 'гром' (также из ир. **tunVtaram*), ятн. *tunturak* 'id.', откуда тадж. диал. *tuntūr*, *tunturák* (Андреев—Пещерева, 1957, с. 339). На существование некоторого гласного (скорее всего, **i-*) между *-n-* и *-t-* иранской праформы указывает глухое *-t-* в согдийском и ягноском, восходящем к одному из согдийских диалектов: в согдийском ир. **t* отражается как *-t-* в интервокальном положении, но как *-d-* после *n*.¹⁰

Рассмотрим теперь и.-е. этимологические связи слав. **perunъ* и балт. **perkūnas* (**perkūnis*), **perkōnas* (**perkōnis*).

1. Балт. **perkūnas*, **perkūnis* 'бог-громовержец; гром'; лит. *perkūnas*, лтш. *pērkūns*, *pērkūnis* (Endz.-Mühl., N. XXIV, S. 209), прусск. *perkuna*, *perkune lacus*, *percunis* 'Donner' (Ness. TLP, S. 125)^{10a} и и.-е. **perkūno-*, **perkūnio-* 'дубовый, лесной, покрытый лесом'; кельт. в лат. передаче *Hercynia silva* '(дубовый) лес'; **fergunja-* 'гора, покрытая лесом', отраженное в гот. *faīrguni* (н.) (род.п. *faīrgunjis*, что говорит о герм. *ja-*основе) 'гора, горы'; др.-англ. *fīrzin-*, *fīrzen-* (в сложениях) 'горный'; ср.-швед. название местности *Færghin(s)gyl*; др.-в.-нем. в лат. передаче *Fergunna*, *Fer-*

группы согласных и их отражение в афганском языке (пушту) // Учен. зап. ЛГУ, № 294, 1961.

⁹ Из н.-перс. заимствованы многочисленные н.-в.-ир. формы со значением 'гром', такие, как афг. *tandar*, мундж. *tōndaro* (Грюнберг, 1972, с. 367), шугн. *tundūr* (Зарубин, 1960, с. 306), ишканим. *tāndār* (Пахалина, 1959, с. 241), см. также сводку в Morgenstierne IIFL, Vol. II, p. 241. Все эти формы не могут быть искоными в.-ир. ввиду фонетических нерегулярностей, в частности это касается отражения **u* первого слога. Относительно отражения ир. **i* в указанных языках см.: Соколова В.С. Генетические отношения мунджанского языка и шугнанско-язгулямской группы. Л., 1972. С. 38 (а также раздел исторической фонетики в Morgenstierne IIFL, Vol. II).

¹⁰ Лившиц В.А., Хромов А.Л. Согдийский язык // Основы иранского языкознания: Среднеиранские языки. М., 1981. С. 403—404.

^{10a} Подборку материалов из фольклорных и исторических источников см.: Manhardt W. Letto-Preussische Göttelehre. Riga, 1936.

gunnea (< **fergunjō*?) 'Рудные горы', *Virgunnia*, *Virgundia* 'Höhenzug zwischen Ellwangen und Ausbach', ср.-в.-нем. *Virgunt* (f) (название местности) — образование с дентальным суффиксом (Feist, S. 137). То же герм. **fergunja*- использовалось в др.-исл. как теоним: *Fjörgvinn* (m.) 'отец Фрейи (Фриги)' (< **fergunjaz*); *Fjörgvyn* (f.) 'мать Тора', откуда вторично *fjörgvyn* (f.) (род.п. *fjörgvynjar*, что указывает на *jō*-основу) '(поэт.) земля (Vries AW, S. 126; LPALS, S. 138).

Суффиксальная форма **perkūn(i)ō*- образована от и.-е. **perk^hu-* 'дуб': др.-инд. *parkāit-* (**perk^hnt-*) 'священная смоковница', пандж. *pargāi* 'каменный дуб', афг. *pargāv* (m.) 'желудь' (обе формы из **parka-ká-*); лат. *quercus* (u-основа) 'дуб'; герм. **ferxu-z* 'дуб': лангоб. *fercha*, др.-в.-нем. *ferch-eih*, ранне-н.-в.-нем. *Ferch*¹¹, др.-исл. *fjǫrr* 'дерево; мужчина'¹².

Нет оснований подвергать сомнению давно утвердившееся предположение о том, что балт. **perkūna-s*, **perkūni-s* также являются рефлексами и.-е. **perkūno-*, **perkūniō-* 'дубовый; дубовый бог'. Ср. в связи с этим корреляцию др.-исл. *Fjörgvyn* с Тором (*Þórr*, восходящее в конечном счете к и.-е. **tr̥hon-* 'гром; бог грозы, громовержец')¹³.

Слав. **pergvni* 'труднопроходимая местность, чаща, холм' должно считаться заимствованием из герм. языков. Ср. материал, приводимый Ф. Миклошичем (Mikl. LPGL, 721–722) на ст.-сл. *прѣгыня*, *прѣгыньнъ*: в *прѣгыньнѣхъ* и въ непроходныхъ горахъ (Супр. рукоп. 19, 20); запоустѣвьше прегинѣ и горы и врѣфы аньгельскааго гласа испльнеша ("Nomiliae variorum... Ant. de Mihanovic Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften. 10, 197); коубары зажьже, въ нихже брашно воємъ вожахоу, сам же (Iulianus) шествоваше по перегинѣ лютѣи (Хрон. Амарт. Уваров. список); горахъ прилежаще высокиихъ и мѣстѣхъ прегыньныхъ (Буслаев Ф. Истор. хрест. церковнослав. и древне-рус. яз., М., 1861, с. 431); горахъ прегыньныхъ (Востоков А.Х. Слов. церковнослав. яз., СПб., 1858–1861); томъ поустынѣ прегыньное и непроходимо проиде (Бул., 433, Вост.). Ср. у И.И. Срезневского (Срезн. МСДЯП, II, стлб. 903, 1628): Рекъ соушчимъ въ перегыни Острыя горы нишимъ (Жит. Авкс. 34. Мин. чет. февр. 167); Видя же ѿвсюдоу поустыню бе-стеязя и непроходимоу, горахъ бо прилежаще высокий и мѣстѣхъ прѣгыньныхъ, трепетъ творяша и единѣмъ възрѣнемъ... рече (Жит. Влас. 2. Мин. чет. февр. 212); Тоу поустыня прегыньное и непроходное въскорѣ проиде (там же, 213). В герм. **fergunja*-, *-jō*- 'покрытая лесом гора', безусловно восходящем к и.-е. **perkūn-iq*-, *-iā*- (см. выше), *-g-* возникло из и.-е. **k^h*- по закону Вернера, тогда как слав. *-g-* восходит к и.-е. **k^h*- не может. Вряд ли можно

¹¹ Приводится только в: *Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1906. S. 507.

¹² См.: *Дыбо В.А.* Афганское ударение и его значение для индоевропейской и балто-славянской акцентологии // Балто-славянские исследования. М., 1971. С. 95.

¹³ Относительно специфической связи бога грозы с дубом см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М., 1965. С. 12–13; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 14–15; *Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 50–51. О толковании балт. **perkūnas*-, *-is* как 'дубовый' ср. мнение М. Фасмера (Фасмер, III, с. 247 со ссылками на Вальде, Хольхаузена и Френкеля).

рассматривать всерьез предположение Крынского, принимаемое Преображенским и Фасмером, о том, что слав. **pergvni* является образованием от глагольного корня **gvb-* (См. Преоб. ЭСРЯ, II, с. 48; Фасмер, III, с. 236–237).

То же герм. **fergunja*- в функции теонима (первоначально 'дубовое' или 'лесное божество', см. выше) могло быть источником и другого слав. **pergvni*, **pergvnja*, обозначающего обрядовый персонаж женского пола. Слово это сохранилось, видимо, только в вост.-слав. Наиболее архаичный вид имеет укр. диал. *перегѣня* (< **перегѣня*, на что указывает отсутствие палатализации **-g-*, с регулярным для многих укр. диалектов переходом /y/ в /e/) 'ряженая девушка, пугающая, ради шутки, подруг: взяв в руки клубок *валу*, вытягивает их вверх; клубок играет роль лица, которое повязывают платком, на руки и плечи натягивают *рядно*.' (Лохвицкий уезд; Гринченко, III, с. 113)¹⁴. В Каневском у. Киевской губ. *перегѣней* называли обряд, сопровождающий прополку свеклы, и главный персонаж этого обряда, которым становится девушка, самая проворная в работе. Перегѣню обвивали красными поясами, снятыми со всех участников прополки, оставались видны лишь глаза и рот; обмывали поднятые над головой руки (ср. выше), в которых девушка зажимала цветок. Нередко перегѣню несли на плечах (см. Маслова 1984, с. 124). К. Копержинский связывал слово *перегѣня* с глаголом типа укр. *переганяти*, *переганати* (Копержинский, 1926, с. 55), опираясь на то обстоятельство, что в данной локальной вариации обряда *перегѣней* становилась девушка, *перегнавшая* остальных в работе. Это сравнение не проходит как по соображениям фонетическим (ожидалось бы **переженя*), так и по соображениям фольклорно-этнографическим. С.А. Китова справедливо ставила восточноукраинский обряд "Перегѣня" в один ряд с обрядом "Куст", широко распространенным в Полесье, и восточноукраинским обрядом "Тополя", связанным "с празднованием окончания весенних полевых работ" (Китова, 1983, с. 107). Старое свидетельство К. Сементовского о том, как в Полтавской губ. на Духов день водят *туполю* (ср. русские обряды с березкой на Троицу и Семик), говорит в пользу тождественности "Тополи" и "Перегѣни" и их связи с культом растительности и плодородия: "Девушки, собравшись, выбирают одну, которая должна представлять туполю. Она, подняв руки вверх, соединяет их над головою; на руки ей навешивают мониста, ленты, платки, так, что голова вовсе не видна из под этих украшений; грудь и стан также завешиваются разноцветными плахтами. Чаше прикрепляют у плеч девушки две палочки и над головою связывают под острым углом. Девушки водят туполю по селу, хозяева их угощают, обойдя село, ходят по полям" (Сементовский, 1843, с. 22–23). Германский теоним, ставший источником славянской формы, также, как мы видели выше (ср. исходное значение герм. **fergunja*-), имеет непосредственное отношение к культу растительности.

Др.-русск. формы *берегыни* (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 1, с. 142) и *верегини* (ЭССЯ, I, с. 193), видимо, являются народнопоэтическими субститу-

¹⁴ *Вал* 'грубые толстые нитки из пакли' (Гринченко, I, с. 123); *рядно* 'толстая пеньковая ткань, род плотной и толстой дерюги; род простыни или одеяла из такой ткани' (Там же, IV, с. 92).

тами слав. **pergyni*, -ja с прояснением внутренней формы (ср. *беречь*, *оберег* и, с другой стороны, *врог*, *ворожба* и под.). Исходное значение слав. **pergyni*, -ja неясно. Ср. следующие контексты, приводимые в СлРЯ XI–XVII вв. (вып. I, с. 142): "Тѣм же богом требу кладуть и творять и словенскыи языкъ кланяется виламъ и мокоши, дивѣ, перуну, хърсу, роду и рожаници, упирам и берегынямъ и переплуту" ("Слово Григория Богослова", XIV в., по изданию "Памятники древнерусской церковно-учительской литературы", вып. 3, СПб., 1897); "Начаша требы класти роду и рожаницам, преже Перуна бга ихъ, а переже того клали требу упирам и берегынямъ" ("Слово св. Григория", XIV–XV вв., по "Исторической хрестоматии церковнославянского и древнерусского языков" Ф.Ф. Буслаява. М., 1861).

Значение 'русалка', которое приписывает этому слову цитируемый словарь, не аргументировано ни контекстуально, ни каким-либо иным способом, и, видимо, взято составителями из "Толкового словаря" В. Даля, где читаем: "берегиня, берегуша – русалка" (Даль, I, с. 202)¹⁵, или у Е.В. Аничкова, который, также сославшись на В. Даля, не только охарактеризовал современное ему понимание образа берегинь ("берегини понимаются обыкновенно как далекие предки дев-русалок нашей сказочной словесности, внушивших столько поэтических образов"), но и со свойственным ему скептическим отношением к средневековым письменным источникам по славянской мифологии вскрыл истоки этого "понимания": "Славянская вставка в переводе "Беседы Григория Богослова о бедствии града" называет среди других нечестий еще и такое: "овъ рѣку богыню нарицаеть". Вставка В толкового "Слова о том како первое погани кланялися идоломъ" приписывает древним славянам веру в "берегынь", а компилятор Слова, носящего то же заглавие, но обозначенного именем Иоанна Златоуста, сопоставляет эту веру с культом у "воды": "и рѣкамъ и источникамъ и берегынямъ". (Аничков, 1914, с. 293 и с. 293, прим. 2).

Интерес представляют контексты, приводимые Н. Гальковским: "...вѣроують оупиремъ и мла(д)нци знаменають мртвы и берегенѣмъ их же нарицають ѿ сестрениць..." ("Слово св. Григория" по Чудовскому списку, XVI в.; Гальковский, II, с. 33); "...А друзии перену. хоурсу. виламъ и мокоши. оупиремъ и берегынѣмъ. ихже нарицають три Ѡ сестрениць..." ("Слово св. отца нашего Иоанна Златоуста...", рук. XIV–XV вв. Новгород. Софийск. собр.; Гальковский, II, с. 59). Их этих текстов явствует, что авторы русских вставок в "Слова" Григория Богослова и Иоанна Златоуста сближают *берегынь* с сестрами-лихорадками из апокрифов византийского происхождения (ср.: "...их же нарицають ѿ (т.е. 7 – С.Н., А.С.) сестрениць...", "...ихже нарицають три Ѡ (т.е. трижды девять – С.Н., А.С.) сестрениць..."). Неясно, является ли отождествление *берегынь* с сестрами-лихорадками продуктом мифотворчества средневековых книжников, или отражает действительное положение вещей в восточнославянских верованиях. Если *берегыни* есть обычное табуистическое комплиментарное обозначение болезни (ср. русск. диал. *кумá*, *кумóхá*, *кумóхá* 'лихорадка', см.: СРНГ, вып. 16, с. 78, 80, 85; *родимец*, *родимчик* и пр.), то тогда становится понятным, почему во всех текстах

берегыни непосредственно следуют за упоминанием упырей, чьи вредящие действия известны, и почему тем и другим "кладут требы". В этом случае восточно-слав. *берегыни* благодаря народно-этимологическому прояснению внутренней формы (сближению с глаголом *беречь*, *оберегать*) приобрели мифологическую функцию, видимо, далекую от первоначальной функции **pergyni*. В альбоме записей и рисунков, который принадлежал участнику голштинского посольства 1637–1639 гг. в Россию и Персию Гартману Грамману, имеется следующая запись на русском языке, принадлежащая перу Алексея Саввича Романчукова, представителя высшей московской бюрократии: "...Всякому прочитающему напоминаю, что пять месяцев я, Алексей, одержим был febris stranguria, сиречь студеною *дорогушею*". (Цит. по: Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973, с. 35). Ср. еще интересную форму *берегенѣмъ* (см. выше), вокализм которой дублирует укр. *перегеня*, если только *e* после *g* не результат ошибки писца. К аналогу формы *верегиня* (см. выше) и ауслату формы *берегуша* (см. выше) ср. русск. (Ельницкий у. Смоленск. губ.) *ворогуша* 'лихорадка': "А пусть тебе *ворогуша* затрясет!" (Добровольский, 1914, с. 388).

"Этимологический словарь славянских языков" (вып. I, с. 193) реконструирует слав. праформу **bergyni* и, считая слово производным с суф. -уни от **bergъ*, истолковывает его значение как 'береговая фея, русалка'. Однако "берег" как сакральный локус, вообще, почти не выделяется в корпусе славянских верований. Показательно, что это слово отсутствует в весьма представительном "Алфавитном списке заглавных слов" подготавливаемого к составлению и изданию "Этнолингвистического словаря славянских древностей" (см.: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. С. 40–61).

Образ русалки, прекрасной девы, обитающей у воды, есть явление позднее, получившее известность благодаря романтической литературе. Иначе характеризуется внешность русалок в современных полевых записях из известной своей архаикой славянской зоны Восточного Белорусского Полесья: "...*русáўки касмáты, некрасiвые. . . немýты, чóрныя, на пóяс вóласы, гóлыя, бугарiвыя, абрóслыя шэрсцýю. . .*" (д. Золотуха Калинковичского р-на Гомельск. обл.); "*русáўка касмáта, апúшчэнна, дзэцям цiцьку смаляnúю дае. . .*" (д. Дубровицы Хойницкого р-на Гомельск. обл.); "...*касмáты, грубзи бальшыё, гóлыя. . .*" (д. Луки Калинкович. р-на Гомельск. обл., записи А.Б. Страхова, 1975 г.). Культ русалок непосредственно связан с культом покойников (см. Зеленин, 1916). Их местообитание – весьма неоднозначно локализуемый славянами загробный мир. Ср. текст троицкой песни из б. Могилевской губ., рисующий русалок как хтонические существа:

Русалачкі – зямляначкі,
На дуб лезлі, кару грызлі,
Зваліся, забыліся.
Тройца.¹⁶

Места встреч с русалками – обычно поле и лес (см. Померанцева, 1975,

¹⁵ Слово *берегуша* в других источниках нами не найдено.

¹⁶ Беларуская народная творчасць: Народны тэатр. Мінск, 1983. С. 72.

с. 70–71, 73, 77, 89–90). Водоёмы и деревья, с которыми часто связываются русалки в народных рассказах, суть мосты между "тем" и этим мирами. (Это соображение авторам статьи любезно сообщила Л.Н. Виноградова, работающая в настоящий момент над статьей, обобщающей печатные и архивные материалы о русалках).

Исходя из вышеизложенного, приходится констатировать, что связь *берегинь* с *берегом* является надуманной.

Таким образом, мы предлагаем считать слав. **pergyni*, *-ja* древним заимствованием из герм., где **fergynja*, *-jō-*, первоначально прилагательное, могло обозначать как 'лесистый, покрытый дубом', так и 'связанный с дубом, лесом' (ср.: др.-исл. *Fjrgynn*, *Fjrgyn*).

2. Слав. **perunъ*¹⁷ и и.-е. **perūnV-* (*-o-*, *-i-*, основы), **perunt-* 'гора': др.-инд. *pārvata-* 'гора, скала, утес', *parvatī-||parvatī* 'скала, камень', *pārvata-* 'горный'; слав. **perunъ* 'горная местность': др.-рус. *Перынь*, болг. *Перѹн планина* и др.¹⁸ (Фасмер, III, с. 246); хет. *peruna-* 'скала'.

В семасиологическом плане отнесение местопребывания громоносного божества к горе как к своего рода небу вполне естественно для "мифологического сознания", но из этого с неизбежностью не следует этимологическая (мы не имеем в виду народно-этимологическую) связь названия горы и имени бога-громовержца.¹⁹

Прямое выведение слав. **perunъ* из и.-е. **perūn-* затруднительно из-за несоответствия вокализма, тем более, что есть слав. **perunъ*, регулярно соответствующее формам других и.-е. языков. Прототипом для слав. слова могли быть только **perōyno-s* или **perauno-s*.

В свое время Х. Гюнтерт (Güntert, 1914, S. 215–216) обратил внимание на то, что слав. **perunъ* (в реконструкции Х. Гюнтерта – **peraunos*) могло быть рифмованным словом к греч. *κέραυνος* (начиная с Гомера: 'громовой

удар, гром (преимущественно одновременный со вспышкой молнии); молния' – Дворецкий, II, с. 937). Это сравнение позднее было повторено Р. Якобсоном (Якобсон, 1970, с. 612). В связи с парой *κέραυνος*: **peraunos* Х. Гюнтерт приводил нем. табуизированное *Donnerletter* (ср. *Donnerwetter*).

Речевое табуизирование сакральных слов (особенно эпитетов и имен богов) осуществляется нередко постановкой на место данного слова другого: либо рифмующегося с ним (например, серб. *глда ми!* вместо *бога ми!* 'Бог мой!'), либо отличающегося от исходного сакрального слова своим ауслатом: серб. *бога ми!*, *брѡда ми!* с тем же значением (Зеленин, 1930, II, с. 115); *Бор те убио!* 'убей тебя бог' (Толстой, 1983, с. 189); польск. *przysięgam boru* вместо *przysięgam bogu* 'клянусь, присягаю богу', *nieborak* вместо *nieboszczyk* 'покойник' (Linde, I, S. 133), польск. диал. *diachel*, *dyasek*, *dyaszek*, чеш. *d'as* 'дьявол, черт' (ib.). Особенно часты замены именно начального согласного: серб. *тѡжју* вместо *бѡжју*; нем. *Potz Welt* вместо *Gott(e)s Welt* 'Божий мир', *Potz Blitz* вместо *Gott(e)s Blitz* 'Божья молния', *Potz Stern* вместо *Gott(e) Stern* 'Божья звезда' (Зеленин, 1930, II, с. 115); кашуб. *šar'ovnica* вместо *šarevnica* 'ведьма' (Sychna, I, S. 158); северорусск. *бусѣдко*, *бусѣдушка* 'домовой' вместо также табуистического *сусѣдко*, *сусѣдушка* 'домовой, букв.: сосед' (Фасмер, I, с. 251); русск. диал. *вѡлмия* 'молния' (см. СРНГ, 5, с. 42–43, с пометами: "Перм., Тобол., Вят., Свердлов."). Возможны более сложные случаи: польск. (силезск.) *ferucha* 'piogun' существует в тех же говорах на фоне *piorucha* 'id.', которое в свою очередь отличается от исходного *piorun* своим ауслатом (см. Pluta, 1973, S. 40, 103). На этой почве возможны новые сближения и пересмысления, ср. польск. диал. *jablko* (букв.: 'яблоко'), употребляемое вместо *diabel* 'черт' (Linde, I, S. 576, 133). Аналогично табуизируются стихии в русских загадках: Летел *порхан* по всем полкам, без рук, без ног, без пол кафтан, без пуговиц. Другой вариант – Летел *карган*... (отгадка – 'снег'. Рязанский уезд. Садовников. 1960, с. 225). Отмечен также вариант с начальным *г*: Летит *тархан* по всем торгам, без пол кафтан, без пуговиц... (Отгадка: 'ветер'. Псковская губ. Там же, с. 220).

Возвращаясь к приведенной выше гипотезе Х. Гюнтерта, нельзя не признать, что она скорее всего правильна. На основании слав. **perunъ* и греч. *κέραυνος* (субститута **пѣраунос*)²² мы можем реконструировать и.-е. **perauno-s*. В балт. это и.-е. образование прямого рефлекса не имеет. Однако есть основания полагать, что на существование балт. **perōna-s* (из и.-е. **perō(у)no-s* с полной ступенью "долгого дифтонга" при редуцированной **-u-* в слав. и греч.) и **perauna-s* (с *-au-* < *-āu-*) указывает параллельная балтийскому **perkūnas*, *-is* форма **perkōnas*, *perkōnis*: лтш. *pērkuōns*, *pērkuonis* (наряду с *pērkauns*) 'гром; бог-громовержец' (Endz. – Mühl., N. XXIV, S. 209); лит. диал. *perkuonas* (Daukantas, Darbai 35). Также на существование лит. **perkūonas* указывает форма *Перконось* в Густинской летописи (XVII в.) (см. Гальковский, 1916, II, с. 295): "Во первыхъ

¹⁷ Представляются поспешными попытки связать славянское слово с алб. *perëndi* 'бог' (Иванов, Топоров, 1974, с. 105), в котором В.Н. Топоров (Топоров, 1984, с. 18) видит композит: *Perëndi* т.е. 'Перун-бог'. Алб. *perëndi* 'бог' неотделимо от алб. *perëndim* 'запад', 'закат' и глагола *perëndoj* 'заходить' (о солнце), – форм с префиксальным *pe-* (ступень продления и.-е. **po*). Основа *rënd-* (и глагол *pe-rëndoj*) связывается с алб. *rëndoj* 'весить, быть тяжелым', *rëndë* 'тяжелый'. Другое решение объясняет основу как именное производное от алб. *rend* 'бежать' (см.: Орел В.Э. Исконная лексика албанского языка (Балканские этимологии. 6–13) // Славянское и балканское языкознание: Проблемы лексикологии. М., 1983. С. 151–152, с. 152 прим. 42).

¹⁸ Попов К. Местные имена в Разложко. София, 1979. С. 139–140 (там же литература).

¹⁹ Для народно-этимологического осмысления слова **perūn-* как 'горный' важное значение имели как фонетическая схожесть с **perunъ*; так и то, что устойчивым атрибутом Перуна было возвышенное место, см. Иванов, Топоров, 1965, с. 12–13. Там же о новгородском капище Перуна на возвышенном месте, называемом *Перынь*. Результатом подобного этому пересмысления являются и серб.-хорв. диал. оронимы: *Pērūn*, *Perūn*, назыв. также *Perunkovac* (поблизости этой горы есть место под названием *Trebišće*, что указывает, по мнению П. Скока, на культ некоего божества (см. Skok, 1972, II, с. 643–644). В связи с этим недлише вспомнить замечания, высказанные Н.Ф. Сумцовым 80 лет назад по сходному поводу, о необходимой осторожности в использовании топонимического материала в целях реконструкции мифологии: "... шатки местные названия в смысле опоры для построения дохристианской археологии. Названия "Перыно", "Перынь", может быть, ничего общего с Перуном не имеют, и произошли от какого-либо личного прозвища или заимствованы от других народов" (Сумцов, 1905, с. 98).

²² Первичным должен считаться аналатный косонантизм славянской формы, так как на выбор *к-*, используемого в функции табуистической замены *п-* в аналате греческого слова (на фоне других возможных консонантных вариантов), явно оказало влияние начальное *к-* в *κεραίω* (**κεραίω*) 'бить, сокрушать' (ср. Frisk GW, S. 828 и Chantraine I, 518–519, где *κέραυνος* ставится в прямую этимологическую связь с *κεραίω*).

Перконось, си есть Перунь...". Весьма вероятно, что *-k-* в этой форме появилось вторично по аналогии с балт. **perkūnas* – скорее всего в сочетании **perkūnas perōnas* 'дубовый громовержец'²³.

Гипотезу Х. Гюнтерта поддержал и развил Г. Надь, отмечая сходство слав. **perunъ* и балт. **perkūnas/-ō-/-au-* с хет. *tarhūn-*, считая их оформленными одинаковыми суффиксами (и, таким образом, рифмованными) образованиями²⁴. Как и многие другие исследователи, Г. Надь пытается показать идентичность корней со значением 'дуб' и 'гора (скала)', реконструируя единый и.-е. корень **per(k^h)u-*. Нам, однако, представляется более логичным реконструировать два и.-е. корня: **perk^h-* 'дуб' и **per(u)-* 'гора', чем делать одновременно два допущения: постулировать нерегулярное фонетическое соответствие и нетривиальное семантическое развитие. Высказанное в той же работе предположение о том, что греч. *κέρραυος* происходит в конечном итоге из и.-е. **kerpaunos* (т.е. метатезированной формы **perkaunos*) не может считаться основательным в виду значительных фонетических трудностей.

Именно фонетические трудности ставят под сомнение популярное подключение к кругу рассмотренных выше индоевропейских названий бога-громовержца др.-инд. *parjanya-* 'дождевая туча; имя бога дождя (в Ведах)',²⁵ так как фонетический облик этого слова решительным образом не согласуется с соответствующими формами других индоевропейских языков. Напротив, в др.-инд. теониме *Parvatī* (одно из имен жены Шивы), мифологический связанный с горами (Парвати – дочь царя гор Химавата), действительно, может быть скрыт и.-е. теоним **per^o |aunos* (*parvatī* < **peru-ṅ-t-ī*). Однако поздняя фиксация этого др.-инд. мифологического имени и очевидная связь его с *párvata-*, *parvatī-* 'гора' делает такое сближение весьма шатким. Заслуживает внимания также древнехеттское божество *Pirva-* (*Perva-*), связь которого с возвышенностью (ср. *ḫekur pirva-* 'скала Пирва'), некоторые другие атрибуты²⁶, и, главным образом, формальные фонетические основания позволяют сравнивать его со слав. **perunъ*, хотя доказательным такое сближение станет лишь после более полного выяснения образа и функций этого хеттского божества.

Что касается связи и.-е. **perō(u)nos*, **perəunos* 'гром, бог-громовержец' с **perūn(v)-* 'гора', то не исключено, что мы имеем дело со случайным звуковым сходством.

Небезынтересно отметить сев.-кавказ. корень **nār* 'молния': ПА **нири*: авх. *хири*, кар. *пире*, год. *пири*; ав. *пирі*; ПЦ **пыр*: цез. *пер* 'гром', гуыз. *пыр* 'молния'; лак. *паранну* 'молния'; дарг. диал. *па^oр* 'молния'²⁷. Обнару-

²³ Ср. в "Хронике литовской и жмойтской": "Уставил на тоє мѣсце и уфундовал Гермонт попы поганские и вворожбитов, которые бы могли офѣри богом своим отпраовати, огонь теж вѣчный з дубовых дров на тых жеглищах завше день и ночь горѣл на хвалу Перкунови богу, котрого мнимали громами, блискавицами и огнем владѣти..." (Полное собрание русских летописей. М., 1975. Т. 32. С. 31).

²⁴ Nagy G. Perkunas and Perunъ // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974. P. 113–131.

²⁵ См.: Przulski J. Deux noms Indiens du dieu du soleil // Bulletin of the School of Oriental studies. 1931. V. 6, pt. 2. P. 457–460.

²⁶ См.: Otten H. Pirva der Gott auf dem Pferde // Jahrbuch für kleinasiatische Forschung. 1951. Bd. 2; Иванов В.В. Пирва // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 313.

²⁷ Материал и реконструкция приводится по: Николаев С.Л., Старостин С.А. Этимологический словарь северокавказских языков (рукоп.).

женные в последнее время следы интенсивных сев.-кавказ.-индоевропейских языковых контактов²⁸ дают некоторые основания полагать, что сходство и.-е. **perō(u)nos* / **perəunos* и сев.-кавказ. **nār*, как фонетическая, так и семантическая, явление неслучайное²⁹. Во всяком случае, эта сходность говорит в пользу отделения и.-е. **perō(u)nos* 'гром; бог-громовержец' от **perūn(V)-* 'гора'.

Авторы выражают глубокую благодарность В.А. Дыбо за ценную помощь, которую он оказал во время подготовки статьи.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Андреев–Пещерева, 1957 – Андреев М.С., Пещерева Е.М. Ягнобские тексты (прилож.: Ягнобско-русский словарь / Сост. Андреев М.С., Лившиц В.А., Писарчик А.К. М.; Л., 1957).
- Аничков, 1914 – Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- АРС¹ – Афганско-русский словарь (пушту) / Сост. М. Асланов. М., 1966.
- АРС² – Краткий афганско-русский словарь / Сост. П.Б. Зудин. М., 1950.
- АРС³ – Афганско-русский словарь / Сост. К.А. Лебедев. М., 1962.
- Афанасьев, 1983 – Афанасьев А.Н. Дерево жизни: Избранные статьи. М., 1983.
- Выслоўі – Беларуская народная творчасць: Выслоўі. Мінск, 1979.
- Гальковский, 1916 – Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. I–II.
- Гиндин, 1967 – Гиндин Л.А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. М., 1967.
- Горбач, 1965 – Горбач О. Північно-наддністрянська говірка й діалектний словник с. Романі в Львівській області. Мюнхен, 1965.
- Гринченко, I–IV – Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка. Киев, 1958–1959. Т. I–IV.
- Грюнберг, 1972 – Грюнберг А.Л. Языки восточного Гиндукуша: Мунджанский язык. Л., 1972.
- Даль, I – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. 36-е изд. СПб., 1909. Т. I.
- Дворецкий, I–II – Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. I–II.
- Добровольский, 1914 – Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Зарубин, 1960 – Зарубин И.И. Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960.

²⁸ См., например: Николаев С.Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 60–73; Николаев С.Л., Старостин С.А. Северокавказские языки и их место среди других языковых семей Передней Азии // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тезисы и доклады конференции. М., 1984. Ч. 3. Языковая ситуация в Передней Азии в X–IX тыс. до н.э. С. 26–34. Ср. к этому: Страхов А.Б. Славяно-северокавказские этнографические параллели в области плювиальной магии (материалы) // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции. М., 1984. Ч. 1. С. 94–97.

²⁹ О заимствовании как о явлении обычном в сфере теонимии и о встающей перед лингвистом необходимости учитывать весьма вероятный факт языковой адаптации чужого теонима остро писал С.Н. Трубецкой: "... новые поклонники на первых же порах могут легко исказить их (богов. – С.Н., А.С.) имена под влиянием капризных, неуловимых ассоциаций и аналогий речи. В этом – главное объяснение варваризмов мифологических имен; в этом и камень преткновения лингвистики в мифологии. Ибо самые остроумные и корректные этимологические объяснения мифологических имен могут быть совершенно неверными. Варварское слово или даже словосочетание могло путем не поддающихся наблюдению изменений обратиться в имя, вполне аналогичное органическим образованиям языка" (Трубецкой, 1896, с. 331).

Зеленин, 1916 – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Зеленин, 1930 – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. М.; Л., 1930. Т. II.

Иванов, 1982 – *Иванов В.В.* Хеттская мифология. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 590–592.

Иванов, Топоров, 1965 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древнейший период). М., 1965.

Иванов, Топоров, 1980 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 527–533.

Китова, 1983 – *Китова С.А.* "Вожделение куста" в Волынском Полесье. Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983.

Копержинский, 1926 – *Копержинский К.* Обряды сбора врожаю у славянских народов у найдавнішу добу розвитку: Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1926. Вып. 1–2.

Маслова, 1984 – *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.

Пахалина, 1959 – *Пахалина Т.Н.* Ишкашимский язык. М., 1959.

Померанцева, 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Преоб. ЭСРЯ – *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. М., 1910–1914. Т. I–II.

ПРС – Персидско-русский словарь / Под ред. Ю.А. Рубинчика. М., 1970.

РАС¹ – Русско-афганский словарь (пушту) / Сост. К.А. Лебедев, Л.С. Яцевич, З.М. Калинина. М., 1973.

РАС² – Карманный русско-афганский словарь / Сост. К.А. Лебедев. М., 1961.

РАС³ – Русско-афганский словарь / Сост. П.Б. Зудин. М., 1963.

Садовников, 1960 – *Садовников Д.Н.* Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. М., 1960.

Сементовский, 1843 – *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк, 1843. Т. XI, кн. XXI, гл. III.

СлРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–1983.

Срезн. МСДЯПП – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. II.

Сумцов, 1905 – *Сумцов Н.* Заметки о народной словесности (по поводу "Введения в историю русской словесности" проф. П.В. Владимирова) // Русский филологический вестник. Варшава, 1905. Т. LIII, вып. I.

Толстой, 1983 – *Толстой Н.И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Язык и этнос. Л., 1983.

Топоров, 1984 – *Топоров В.Н.* Еще раз о древних западнобалканско-балтийских языковых связях в ареальном аспекте // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Трубейской, 1896 – *Трубейской С.Н.* Новая теория образования религиозных понятий: "ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΑ" // Сб. статей по филологии и лингвистике в честь Ф.Е. Корша. М., 1896.

Фасмер, I–IV – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. I–IV.

Франко, 1901–1905 – *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки. Т. 1, вып. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1901–1905. Т. XVI.

ЭССЯ, 1 – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1974. Вып. 1.

Якобсон, 1970 – *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва (3–10 августа 1964 г.). М., 1970. Т. V.

Chantraine, I – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Paris, 1968. I.

Endz.-Mühl. – *Endzelin J., Mühlentz K.* Lettisch-Deutsch Wörterbuch. Riga, 1927. H. 24.

Feist – *Feist S.* Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden, 1939.

Friedrich HW. E. 2 – *Friedrich J.* Hethitisches Wörterbuch. 2. Ergänzungsheft. Heidelberg, 1961.

Frisk GW – *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1954.

Güntert, 1914 – *Güntert H.* Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen: Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung. Heidelberg, 1914.

Horn, 1893 – *Horn P.* Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg, 1893.

Isac. SRPS – *Isačenko A.V.* Slovensko-ruský prekladový slovník. Druhý diel. Bratislava, 1957.

Kretschmer, 1925 – *Kretschmer P.* Die protindogermanische Schicht. "Glotta", 1925. Bd. 14.

Laroche RHA – *Laroche E.* Etudes de vocabulaire VII // Revue hittite et asianique. 1968. T. XVI, fasc. 62.

Linde, I – *Linde S.B.* Słownik języka polskiego. 3 wyd. 1951. T. I–V.

LPALS – Lexicon poetium antiquae septentrionalis. København, 1931.

Mikl. LPGL – *Miklosich Fr.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865.

Morgenstierne EV – *Morgenstierne G.* An etymological vocabulary of Pashto. Oslo, 1927.

Morgenstierne IIFL – *Morgenstierne G.* Indo-iranian frontier languages. Oslo, 1938. Vol. II.

Ness. TLP – *Nesselman G.H.F.* Thesaurus linguae prussicae. Berlin, 1873.

Pluta, 1973 – *Pluta F.* Słownictwo Dzierżysławia w powiecie prudnickim. Wrocław, 1973.

Pokorny – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1949–1959.

PSJC – *Průruční slovník jazyka českeho.* V Praze, 1935–1957. D. I–IX.

Skok, 1972, II – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1972. Knj. II.

SSJ – *Slovník slovenského jazyka.* Bratislava, 1963. D. III.

Vries AW – *Vries J.de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1957–1961.

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ЯЗЫКОВ

ав. – аварский	лак. – лакский
ахв. – ахвахский	ПА – праандийский
год. – годоберинский	ПЦ – працезский
гунз. – гунзибский	северокавк. – прасеверокавказский
дарг. – даргинский	cez. – цезский
кар. – каратинский	

В.Н. ТОПОРОВ

ОБ ОДНОЙ ГОТСКО-РУМЫНСКО-ЮЖНОБАЛТИЙСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ (Мотив людей и скота под землей)

Подлинных образцов готской фольклорной традиции не сохранилось, хотя не приходится сомневаться, что при вступлении готов в историю эта традиция была жива и достаточно разветвлена. Во всяком случае на рубеже V и VI вв. нашей эры Иордан знал о ней и сообщил в своей "Гетике" ряд сведений об основных эпических жанрах, бытовавших у готов в период их пребывания в южнорусских степях, в Малой Скифии и на Балканах¹.

¹ Во всяком случае готы знали исторические песни (вероятно, двух видов – генеалогические и посвященные описанию *res gestae*, как это, в частности, следует из названия труда Иордана, – о происхождении и деяниях готов) и плачи, исполняемые при похоронах. Ср. в "Гетике" (иногда со ссылкой на готского исто-

Однако соответствующие готские тексты отсутствуют; более того, обычно неизвестно и конкретное содержание этих утраченных эпических текстов, хотя кое-какие попытки реконструкции отдельных фрагментов предпринимались (напр., в связи с эпическим циклом, складывавшимся вокруг Германариха)². Тем важнее уникальные отрывки, сохраненные в латинском тексте "Гетики" и носящие несомненный отпечаток фольклорного происхождения³.

Один из этих отрывков находится в "Гетике", в том более широком контексте, где говорится о приходе готов под водительством Филимера в сказочно богатую местность, называемую *Oium*. В *Get.* 27 этот контекст выглядит следующим образом: "В поисках удобнейших областей и подходящих мест [для поселения] он пришел в земли Скифии, которые на их языке назывались Ойум (*pervenit ad Scythiae terras quae lingua eorum Oium vocabatur*). Филимер, восхитившись великим обилием тех краев (*ubi delectatus magna ubertate regionum*), перекинул туда половину войска, после чего, как рассказывают⁴, мост, переброшенный через реку, непоправимо сломался, так что никому больше не осталось возможности ни пройти, ни вернуться. Говорят, что та местность

рика Аблавия, труд которого весьма высоко оценивался Иорданом — *verissima ... historia*. *Get.* 28): "Отсюда уже, как победители, движутся они в крайнюю часть Скифии, соседящую с Понтийским морем, как это и вспоминается в древних их песнях как бы наподобие истории и для всеобщего сведения (... *in priscais eorum carminibus pene storice ritu in commune recolitur*); о том же свидетельствует и Аблавий ..." (*Get.* 28); "Перед [этим племенем] воспевали в песнях с припевами [в сопровождении] кифар деяния предков (*ante quos etiam cantu maiorum facta modulationibus citharisque canebant*) — Этерпарматы, Ханалы, Фритигерна, Видигойи и других" (*Get.* 43); "Это имя и приняли готы в большинстве своем, и до сего дня они поминают его и в своих песнопениях (*suis cantionibus reminiscunt*)" (*Get.* 72); "Первым из героев, как сами они передают в своих сказаниях (*suis in fabulis referunt*), был Гапт, который родил Хулмула..." (*Get.* 79); "...при этом они в погребальных песнопениях так поминали его подвиги... (*facta eius cantu funereo...*)" (*Get.* 257: в отрывке о похоронах вождя гуннов Атиллы). — Перевод см.: *Иордан. О происхождении и деяниях гетов. Getica / Вступ. статья, перев. и комментарии Е.И. Скржинской. М., 1960.* — Аммиан Марцелин также сообщает о готах, что перед сражением Фритигерна с правителем Фракии в 377 г. "варвары, нестройно распевая пронзительными голосами песни, прославляли в них предков (*barbari vero maiorum laudes clamoribus stridabant inconditis*)" (XXXI, 7). Судя по данным св. Исидора, старый жанровый репертуар сохранялся у вестготов Испании еще в VII в.; ср. упоминание им "песен о предках" (*carmina maiorum*), которые вызывали у слушателей "стремление к славе" (*Isidori Hispan. Instit. Discipl.*). См.: *Менендес Пидаль Р. Готы и происхождение испанского эпоса // Избранные произведения. М., 1961. С. 116* (где указывается, что *carmina prisca* — поэзия того же типа, что одноименные песни и *maiorum facta*, исполнявшиеся под кифару готами Причерноморья, или *maiorum laudes*, упоминаемые у вестготов Аммианом Марцелином, или *carmina antiqua тацитовских германцев*).

² Ср.: *Brady C. The Legends of Ermanaric. Berkeley-Los Angeles, 1943*; ср. также: *Zink G. Les légendes héroïques de Dietrich et d'Ermrich dans les littératures germaniques. Lyon, 1950* (не говоря о ряде более старых исследований).

³ Один из них был недавно рассмотрен автором этих строк. См.: *Oium* Иордана (*Getica*, 27–28) и готско-славянские связи в северо-западном Причерноморье // *Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья: Лингвистика, история, археология. М., 1984. С. 128–142*; *Он же. Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 250–257.*

⁴ Разрядка здесь и далее наша. — *В.Т.*

замкнута, окруженная зыбкими болотами и омутами, таким образом, сама природа сделала ее недосыгаемой (*inperivium*), соединив вместе то и другое. Можно поверить в свидетельству путников, что до сего дня там раздаются голоса скота и уловыми признаками человеческого [пробывания], хотя слышно это издали (*verumtamen hodieque illic et voces armentorum audiri et indicia hominum depraehendi commeantium attestationem, quamus a longe audientium, credere licet*) ...". В последней из цитируемых фраз как раз и содержится мотив слышимости (*audiri ... a longe audientium*) звуков, издаваемых скотом и, видимо, людьми, оказавшимися, как это следует из предыдущего, под землей или под водой.

Этот же мотив (правда, без объяснения предыстории, следствием которой и была описываемая ситуация) засвидетельствован в румынском народном поверье, сообщаемом А. Горовеем: "Cine poate pune urechea la pământ, când se cutremură pământul, aude o amenii de pe seela lume vorbind, vitele răgând, clopotele trăgând, etc." "Кто может приложить ухо к земле, когда земля сотрясается, слышит, (как) люди на том свете разговаривают, ревет скот, звонят колокола"⁵. Очевидно, что описываемая здесь ситуация результат некоего несчастья, имевшего место ранее и — правдоподобно — в основе своей аналогичного несчастью, случившемуся с готами. Следовательно, сходство распространяется на три звена нарративной цепи: 1) несчастье, 2) люди со всем их имуществом оказываются под землей, 3) слышимость человеческой речи и рева скота из-под земли. Другие примеры подобных совпадений с иордановской версией рассказа о готах нам неизвестны, хотя отдельные переклички, включенные в другие сюжетные схемы, несомненны. В частности, если говорить о румынской традиции, можно напомнить о некоторых вариантах мотива АТ 750, когда речь идет о наказании за негостеприимство. Такова, напр., версия, известная из ответов на вопросник Хаждеу (I, 149–150): Иисус и св. Петр наказывают деревню за негостеприимство тем, что пускают на нее воду; на месте деревни возникает Белое болото (*Balta Alba*); по праздникам из-под воды слышится пенье петухов⁶. Однако в данном случае существен мотив наказания за поступок, отсутствующий в эпизоде, рассказанном Иорданом. Тем не менее в широком смысле и рассказ из "Гетики", и приведенные румынские аналогии реализуют два достаточно распространенных мотива — люди (деревня, церковь, скот и т.п.) под землей и голоса (звуки) из-под земли (ср. разные варианты китежской легенды и многочисленные параллели к ней⁷, ср. предания о провалившихся городах (селениях) и особю о потонувших колоколах с довольно большой литературой вопроса⁸.

⁵ См.: *Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român. București, 1915. Nr. 2995 (Stânca, Iași). P. 256.*

⁶ Ср.: *Acel sat înecat ar fi Balta Alba unde la zile mari cei credincioși pot auzi cocoiși cântând prin apă (Mușlea I., Birlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu. București, 1970. С. 537.); ср. также: Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten / Zusammengestellt von Adolf Schullerus. Helsinki, 1928. S. 51 (750–751).*

⁷ См.: *Комарович В.Л. Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.*

⁸ Из недавних исследований см.: *Kerbelytė B. Lietuvių liaudies padavimai. Vilnius, 1970. P. 140 и сл., 170 и сл.*

Естественно, что в этом круге текстов обнаруживаются нередкие параллели к отмеченному здесь готско-румынскому сходению. Однако, как правило, они связаны с мотивом затонувшей церкви и слышимого из-под воды звона колоколов. Ср., напр.: *Kalī ū svētīcīnī dzēnī u čas abednī p r y k l a s c ī v u x a d a g ē t a g a p a g o r k a, m o j n a p a c u ū ģ u d z e n n e c a r k o ū n ū z v a n o ū*. № 584⁹ (ср. рум. *rune urechea, aude* или *rotauzi, la zile tari* и т.п.); ... *douga jasz pasla gētaga ū xvalax vozera, na vjalīkīx svētax, čuvačъ было звон ...* № 581; *I zvany ety ... na usyanošnuju zvonjačъ u vozery ...* № 583; *3 taĝo času tut možna čučъ плач ...* № 585 и др. На этом фоне выделяются многочисленные литовские мотивы "Голоса из-под земли" (*Garsai iš požemio*)¹⁰: в полдень (или, наоборот, рано утром) люди слышат, как в потонувших поместьях поют петухи, звонят колокола, раздаётся звук отбиваемых (отгачиваемых) кос. Пока на территории Литвы засвидетельствовано 67 записей этого мотива. При этом каждый из этих вариантов связывается с конкретным топографическим объектом – холмом, песчаным кладбищем, ложбиной, долом, озером, прудом, болотом. Характерная схема: проваливается (исчезает под землю) поместье, разрушается замок, глубоко из-под земли слышится пенье петуха, потом плач ребенка и т.д. (ср.: ... *Vėliau nežinia kokiū tai būdu tas dvaras dingęs, palikusi tik viena pilis, o paskui ir ta buvusi sugriauta. Po pilies išgriovimo giliai žemėje g i e d o d a v o g a i d y s. Jis giedodavo naktį ir dieną, dvylikta, valandą. Gaidžiui nustojus giedoti, ė m ė s v e r k t i v a i k a s. Vaikas verkdavęs tik naktimis ir dar ne kiekvieną naktį, ...*)¹¹. Любопытна и локализация этих вариантов в пределах Литвы, в частности приуроченность к Райгороду (*Raigardas*)¹², название которого иногда выступает

⁹ См.: Беларуская народная творчасць: Легенды і паданні. Мінск, 1983. С. 341–342 и др.

¹⁰ См.: *Kerbelytė B. Lietuvių liaudies padavimų katalogas*. Vilnius, 1973. P. 38–39, 102 (№ 122), ср. p. 46–47, 105 (о звоне потонувших колоколов). Ср. в более общем плане: *Balys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas // Tautosakos darbai*, II. Kaunas, 1936. P. 233 (№ 3610).

¹¹ См.: *Lietuvių tautosaka*, t. 4. Vilnius, 1967. P. 626 и др. – Иногда актуален иной вариант: жизнь в провалившемся поместье идет так же, как и до катастрофы (поют петухи, звонят колокола) (*Kerbelytė B. Lietuvių liaudies padavimai*. P. 159). Подобные фольклорные мотивы не раз становились предметом обработки в художественной литературе. Достаточно назвать историю о потонувшем в водах озера замке Шарунаса, рассказанную Креве ("Gilšė"), или варианты сходных легенд у Виенуолиса, или наконец, знаменитый цикл о Чичинском, отраженный, между прочим, в поэзии Майрониса ("Čičinskas"), ср. особенно следующие отрывки: *Štai ant tilto, be vežėjo | Stoję, baidosi žirgai! | Pats Čičinskas sudrebėjo! | Stebias, žvalgosi draugai: | Pūkūs rūmai, kur linksmai | Soko, trypė, šit ūmai | Į kiaurąsias grimzda, skęsta ... || ... Iš po žemių, atidžiai | Klaušiant, gir d ž i a s: g i e d g a i d ž i a i! | Kur Čičinsko švietė rūmai, | Tviski sklidina b a l a ... || O ant tilto guli kūnas; | Tai Čičinskas, Koks bausis! | Žiemą n u t r e n k ė p e r k ū n a s, | Rūbus nudrėškė yisus! ... || ... Užsiliko vien b a l a: | Kyšo vidury sala, | Jos atkrančiais auga krūmai. | Iš p o ž e m i ū k a i k a d a | Lyg gir d ė t ū s i s k u n d a, | Kur Čičinsko grimzdo rūmai. О реальных тектонических условиях подобного явления см.: *Seibutis A. Kaip prasmego Čičinsko dvaras // Mokslas ir gyvenimas*, 1965, N 5. P. 12–13.*

¹² В первой части этого названия Буга правдоподобно видел ятв. *roĝas* как обозначение болота, стоячих вод в низине, родственное лтш. *rāja, rājas* (Pl.), *rāji* (ME III, 495), кашуб. *rāja* 'болото'. А. Сейбутис соотносит эти языковые характеристики с теми тектоническими "провалами", которые имели здесь место в прошлом.

в соответствующих текстах. Менее ясна ситуация, связанная с наличием этого мотива в латышском фольклоре. Разумеется, тема погружения (исчезновения) под землю или под воду города, замка, дома, людей и т.п. представлена достаточно полно¹³, но интересующий нас в данном случае "микромотив" голосов из-под земли (и слушания их) оказывается не отраженным в основном каталоге мотивных индексов.

Обращает на себя внимание густота сходных мотивов в полосе, тянувшейся от южного побережья Балтийского моря на юг через восточную Польшу, Литву, Белоруссию, Полесье, территории с обилием болот, топей, озер, где тектонические условия соответствуют ситуации, приводящей к опусканию или провалам поселений и легкой в основу разбираемого фольклорного мотива. Готский и румынский примеры, взятые в географическом аспекте, фиксируют распространение этого мотива к югу от намеченной меридиональной полосы и могли бы пониматься как указание на соответствующую тектонически неустойчивую местность (напр., плавни, болота, каковыми особенно богата дельта Дуная). Единство места (хотя и относительное) приурочения этого мотива, насколько можно судить об этом по сообщению Иордана, у готов и у румын ставит вопрос о в о з м о ж н о й н е с л у ч а й н о с т и этого совпадения. Действительно, вестготы находились на территории современной Румынии с 200 по 375 г., там же были и гепиды, вандалы (до 566 г.) и, видимо, некоторые другие германские племена. Румыния образует существенную часть ареала черняховской культуры, многими квалифицируемой как гото-гепидская¹⁴. На территории Румынии найден целый ряд готских надписей (Пьетр/о/асса, Лецканы и др.)¹⁵ и предметов материальной культуры готов. Следы пребывания готов в этих местах обнаруживаются со все большей полнотой¹⁶, и поэтому вопрос о возможном готском вкладе в куль-

¹³ См.: *Motiv-index of Latvian folktales and legends*. By *Lena Neuland*. Helsinki, 1981 (FFC N 229). P. 224–225 (F 940) и др.

¹⁴ См. уже упоминавшуюся статью автора "Древние германцы в Причерноморье", с. 234–235 (литература вопроса об этнической характеристике черняховской культуры).

¹⁵ Известна обширная литература по руническим надписям этого ареала, приведенная в основном в "Балто-славянских исследованиях 1982" (М., 1983, с. 235). Интересно, что готская надпись из Лецкан найдена практически в том месте (недалеко от Ясс), откуда происходит текст румынского поверья, сопоставляемого с рассказом Иордана.

¹⁶ См.: *Diculescu C. Die Wandalen und die Goten in Ungarn und im Rumänien*. Leipzig, 1933; *Diaconu G., Angheliescu N. Despre necropola din sec. IV e. n. de la Radu Negru // Studii și cercetări de istorie veche*, 1963. T. 14; *Diaconu G. Tirgoșor*. București, 1965; *Bloșiu C. O inscripție runică descoperită în necropola din secolul al IV-lea de la Lețcani-Jași // Memoria antiquitatis*, I. Piatra Neamț, 1969; *Ionița I. Probleme der Sintana de Mures // Černjachovkultur auf dem Gebiete Rumäniens // Studia Gotica*. Stockholm, 1971; *Mitrea B. Die Goten an der unteren Donau – einige Probleme in III–IV Jhd. // Studia Gotica*. Stockholm, 1972 и др. – В несколько ином плане ср.: *Thompson E.A. The Visigoths in the Time of Wulfila*. Oxford, 1964; *Klein K.K. Krithigen Athanarich und die Spaltung des Westgotenvolks am Vorabend des Hunneneinbruchs (375 n. Chr.) // Südostforschungen*, 1960. Bd. 19; *Idem. Germanen in Südosteuropa // Völker und Kulturen Südosteuropas*. München, 1965; *Wolfram H. Geschichte der Goten*. München, 1979; *Корпусский А.Р. Вестготы и Римская империя в конце IV – начале V в. // Вестник МГУ*, 1965, № 3. С. 85–97; *Буданова В.П. Готы в системе представлений римских и византийских авторов о варварских народах // ВВ 1980, т. 41; Она же. Передвижение го-*

туру местного населения возникает совершенно естественно. К сказанному можно прибавить неоднократные указания Иордана на у с т н ы й ("рассказывают", "говорят") источник мотива голосов людей и скота из-под земли, во-первых, и, во-вторых, на биографическую связь готского историка с "румынским" ареалом: как и его дед Пария, служивший здесь, видимо, нотарием при аланском вожде Кандаке, Иордан провел свою молодость, вероятно, именно в Малой Скифии и Нижней Мезии и, значит, был свидетелем жизни готов в этих местах в конце V – начале VI в. Более того, в семье, подобной той, к которой принадлежал Иордан, не могли не помнить многого из прошлого готов, по крайней мере, на 100–120 лет назад, вплоть до гибели королевства Германариха от гуннов. В этом плане данные Иордана, отраженные в рассказе о беде, в которую попали готы, должны быть признаны надежными в том смысле, что за ними стоит устойчивая традиция мифопоэтического мемората. От выявления других параллелей этого типа зависит постановка общей темы готского влияния на фольклорную традицию народов, населявших современную Румынию (ср. аналогичную тему готского влияния на раннеиспанскую эпическую традицию, поднятую Р. Менендесом Пидалем, или тему германского влияния на французский эпос, отстаивавшуюся Пио Райном). Не исключено, что со временем эти косвенные следы могут быть использованы при дальнейших исследованиях и реконструкциях готской и шире – древнегерманской эпической традиции¹⁷.

Г.Л. КЛЕПИКОВА

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО И ОРГАНИЗАЦИЯ СЕМАНТИЧЕСКИХ СТРУКТУР (на материале языков карпато-балканской зоны)

Представляется перспективным при решении проблем, связанных с интерпретацией синхронно зафиксированных в определенном ареале диалектных фактов анализировать последние с учетом исследований пространства (=П) как текста¹, что, в свою очередь, вызывает необходи-

тов в Северном Причерноморье и на Балканах в III в. (по данным письменных источников) // ВДИ 1982, № 2. С. 155–174; *Она же*. К вопросу о формировании вестготов и остготов // Взаимосвязь социальных отношений и идеологии в Средневековой Европе. М., 1983, 4–28 и др.

¹⁷ Ср. о ней: *Heinzel B.* Über die ostgotische Heldensage // Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl., 1889. Bd. 119; *Heusler A.* Lied und Epos in germanischer Sagendichtung. Dortmund, 1905; *Idem.* Mythisches und Geschichtliches in der germanischen Heldensage // Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jg. 1912; *Much R.* Der germanische Osten in der Heldensagen // ZdA, 1920. Bd. 57; *Neckel G.* Germanische Sagen von Göttern und Helden. Frankfurt am Main, 1926; *Schneider H.* Die germanische Heldensage. Bd. 1–III. Berlin; Leipzig, 1929–1934; *Kroes H.W.T.* Gotische Dichtung // Neophilologus. 1958. Bd. 42 и др.; *Svennung J.* Jordanes und die gotischen Stammsage. – In: *Studia Gotica.* Stockholm, 1972, 20–57 и др.

¹ *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227 и сл.

мость рассмотрения базисного понятия лингвистического (=языкового) пространства (ЛП, ЯП), при этом – применительно именно к ситуации диалектологических разысканий².

Существенно, на наш взгляд, допущение возможности трактовать ЛП (подобно "пространству созерцания", "мифопоэтическому пространству" и под.) в качестве концептуального П., т.е. в качестве непространственного аналога "реального" П. (физического, физико-географического и т.д.), как эквивалент поддающейся измерению эмпирической протяженности. Важным свойством ЛП, как и любого П., является его принципиальная неотделимость от времени; ЛП существует как единый пространственно-временной континуум³. В таком случае ЛП, конституируемое некоторой совокупностью единичных диалектных систем ("частных диалектных систем"⁴) и коррелирующее (но не тождественное) с реальной территориальной протяженностью, может рассматриваться как текст (сообщение), со своей парадигматикой и синтагматикой, который обладает смыслом, определяемым содержащейся в ЛП информацией – не только о современном состоянии, но и о предшествующих стадиях развития того или иного фрагмента (в том числе и лексико-семантического) системы, образованной определенной совокупностью лингвистических идиомов (ЧДС). Следовательно, указанное выше понимание ЛП фиксирует, во-первых, нетождественность ЛП и т е р р и т о р и и (в данном случае – территории распространения отдельных диалектных явлений, диалектов и др.) – вопреки

² В о б щ е м виде ЛП (=ЯП) определялось, например, в качестве круга "возможных в данном языке реализаций наличных лингвистических единиц в соответствии с правилами их сочетаний" (*Бурлакова М.И., Николаева Т.М., Сегал Д.М., Топоров В.Н.* Структурная типология и славянское языкознание // Структурно-типологические исследования. М., 1962. С. 10); на фонологическом уровне ЛП (ряда языков) определяется как многопризнаковое П., в качестве параметров которого выступают характеристики различительных признаков, ТМС соответствующих моделей всех изученных языков (т.е. максимальное ЛП) и ТМП указанных моделей (т.е. минимальное ЛП) (см.: *Лекомцева М.И., Сегал Д.М., Судник Т.М., Шур С.М.* Опыт построения фонологической типологии близкородственных языков // Славянское языкознание: V Межд. съезд славистов. М., 1963. С. 430). Близкий подход к определению ЛП как признакового, как области "между пересечением ... выбранных координат", вводимого с целью охватить те явления, которые образуют в языке известное структурное целое, см.: *Кубрякова Е.С.* К вопросу о пространственном моделировании лингвистических систем // ВЯ, 1967, № 2. С. 98 и сл.

³ Ср. представления современной математики и физики о существовании абстрактных многомерных П., образующихся путем прибавления к трехмерным пространственным координатам также времени и других параметров; концептуальные П., вводимые как способ описания систем не тождественны реальному П. (См.: *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 542); см. также понятие пространственно-временного единства ("хронотопа") в литературоведении, мифологии и т.д. (*Топоров В.Н.* Указ. соч. С. 231). Ср. и понимание специфики (концептуальных) пространства и времени различных наук: "...измерения в пространстве и времени не смешиваются с измерениями, используемыми другими науками. Они заключаются в социальном пространстве и социальном времени, это значит, что они обладают лишь свойствами заполняющих их социальных явлений" (*Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1984. С. 257).

⁴ О понятии "частная диалектная система" (ЧДС), также "система диалектного языка" (СДЯ) см.: *Вопросы теории лингвистической географии.* М., 1962. С. 8–12, 14 и сл.; *Аванесов Р.И.* Описательная диалектология и история языка // Славянское языкознание ... С. 296; *Калынин Л.Э.* Диалектологический аспект проблемы "язык"–"диалект" // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз., 1976, № 1. С. 43 и сл.

мнению некоторых исследователей⁵, и, во-вторых, некорректность понимания соотношения ЛП и территории как одно-однозначного. Именно поэтому, хотя явления языка и соотносятся с реальной территорией и реальным временем, при решении некоторых задач может не учитываться тот или другой параметр или оба вместе⁶. Однако в лингвистическом П. каждое явление существует, проецированное на обе оси, т.е. как хронотопическое. Наглядной иллюстрацией этого положения служит известный пример Р.И. Аванесова, представляющий различия рус. диал. [водá]: : [vadá] или [yuc'] : [yuc']⁷ – соответственные явления, синхронно существующие на разных территориях, одновременно суть явления, следовавшие друг за другом хронологически на одной территории, т.е. демонстрируется самый механизм "развертывания" диахронии в синхронии⁸, диахронии, "опрокинутой" в синхронии⁹, и тем самым – основания выведения хроно-изоглосс ретроспективно, в результате критического изучения современных топо-изоглосс¹⁰, переосмысления некоторых пространственных соотношений как временных¹¹ и т.д.

ЛП, имплицитно данное в системе диалектного языка (СДЯ) и эксплицитно – в диалектной речи (единственно доступной непосредственному наблюдению и лингвистическому эксперименту), в качестве текста, содержащего определенную информацию, структурно организуется всей суммой хроно-топо-изоглосс, характеризующих данную СДЯ (или ее фрагмент). При этом часть информации эксплоратор (далее – интерпретатор) получает в явном виде – могут быть получены в принципе исчерпывающие полные сведения о наборе дискретных единиц – лексем (используемых для выражения той или иной семемы) или семем (выражаемых одной лексемой)¹², в том числе – и в отношении к территории их фиксации. Другую часть информации – о временной стратификации лингвисти-

ческих (диалектных) феноменов, исследователь получает как "свернутую", "закодированную", в виде общей констатации факта "специализации" (экстериоризации, "овнешнения") времени¹³. При "декодировании" ее значительную трудность представляют, по крайней мере, два момента. С одной стороны, исследователь, располагающий лишь синхронно зафиксированными фактами, строит, в сущности, чисто логическую модель диахронных отношений лексико-семантических единиц, что вовсе не означает адекватного (и полного) отражения ею реально совершавшихся семантических процессов¹⁴. С другой стороны, пока не удастся точно сформулировать необходимые и достаточные принципы и конкретную процедуру "дешифровки" информации, содержащейся в ЛП, манифестированном в двумерном П. (плоскости) лингвистической карты – с целью восстановления стадий и направлений семантической эволюции лексемы, в нашем случае – вплоть, например, до (поздней) праславянской эпохи. Повышение надежности извлечения диахронической информации, заключенной в ЛП диалектного языка (или его фрагментов) могло бы способствовать не только решению собственно лексикологических задач, но и расширению семасиологической базы этимологических штудий. До сих пор же в работах историко-этимологического характера исходят, как правило, из принятия определенной версии, включающей и восстановление некоторого круга "первичных" значений, при этом данные лингвогеографии (прежде всего их ареалогический аспект) не рассматриваются как существенный аргумент – даже в случае, если существуют альтернативные этимологические решения.

Ниже предпринимается попытка применения некоторых общих положений, связанных с пониманием ЛП как текста для рассмотрения соотношения двух этимологических версий слав. **kotia* и ареалогической интерпретации семантики ее репрезентантов – как она отражается в новейших трудах по лингвогеографии карпато-балканской макрзоны, и прежде всего в "Общекарпатском диалектологическом атласе" (ОКДА)¹⁵ – разумеется, с возможно полным учетом известных ныне данных всех славянских языков и некоторых неславянских языков указанной области.

Большинство исследователей принимает этимологию, возводящую слав.

⁵ См.: Взаимодействие лингвистических ареалов. Л., 1980. С. 7–8.

⁶ При "выключенном" времени в совокупности ЧДС исследуется круг явлений, связанных отношением вариативности и расположенных на топологической оси; при "выключенном" пространстве изучаются соответственные явления на хронологической оси; наконец, в последнем случае исследуются явления, образующие структуру единичной языковой системы (ЧДС, система литературного языка), т.е. системы, характеризующей точку в П. и времени (Аванесов Р.И. Указ. соч. С. 299 и сл.).

⁷ Вопросы теории ... с. 11; Аванесов Р.И. Указ. соч. С. 297–298.

⁸ Толстой Н.И. Некоторые проблемы сравнительной славянской лексикологии // Славянское языковедение: VI Межд. съезд славистов. М., 1968. С. 342.

⁹ Бородин М.А. Проблемы лингвистической географии. М.; Л., 1966. С. 6.

¹⁰ Аванесов Р.И. Указ. соч. С. 314.

¹¹ Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. М., 1966. С. 16. Ср. сходные идеи в этнологии: "... когда отсутствует историческое измерение, то это часто можно восполнить, прибегнув к сравнительно многочисленным современным формам, благодаря которым ... пространственное измерение вполне заменяет отсутствие временного" (Леви-Строс К. Указ. соч. С. 55, 13); см. также мысль Ф. Боаса: "... доказательства изменений могут быть получены только посредством косвенных методов, ... путем анализа явлений в статике и изучения их дистрибуции" (цит. по: Леви-Строс К. Указ. соч. С. 15).

¹² Принимаются определения понятий "лексема", "семема", данные в: Толстой Н.И. Из опытов типологического исследования славянского словарного состава // ВЯ, 1963, № 1. С. 30.

¹³ О "специализации" времени (и "темпорализации" П.) см.: Топоров В.Н. Указ. соч. С. 232.

¹⁴ Указанные процессы не редуцируются к "линейной" эволюции; они должны, по-видимому, включать в себя вероятность скачкообразных "сдвигов", часто не имеющих логических мотиваций. Во всяком случае, критерий верифицируемости (фальсифицируемости) таких моделей диахронического характера не самоочевидны и не дедуцируются непосредственно из ЛП как такового. Ср. в этой связи замечание Вяч.Вс. Иванова и Ю.К. Лекомцева: "... синхронное описание языка дает возможность реконструировать несколько у словных (разр. наша – Г.К.) схем описания, одна из которых совпадает с исходной для диахронического развития" (Лингвистическая типология восточных языков. М., 1965. С. 23). О гипотетическом характере диахронной модели, построенной на основе синхронных данных диалектного континуума см. и: Клетикова Г.П. К проблеме использования данных лингвистической географии в историко-этимологических исследованиях. – Этимология. 1984. М., 1986. С. 79 и сл.

¹⁵ О целях и задачах его см.: Общекарпатский диалектологический атлас. Вопросы. М., 1981. С. 6 и сл.

kotja* (> ст.-слав. КЖШТА *окпнѣ* [Супр.], с.-хорв. *kūća*, болг. *кѹща*, макед. *куќа*, укр., блр. *куча*, чеш. слвц. *kuća*, польск. *kucza* и др. — см. ниже) к **kotati* 'убирать, укрывать, прятать' и под., также 'окружать покровом, давать покров', далее — 'беречь, заботиться' и т.д. (Verbeke I, 603, там же трактовка зап.-слав. форм как заимствования¹⁶; Преображенский I, 425; Machek¹ 244; Skok II, 222 против: Gołab Zb. // Essays R. Jakobson, 1967; Фасмер II, 439); в последнее время эта версия поддержана и развита В.Н. Топоровым путем привлечения внимания к прусско-славянской инновации: прус. *kūnti* (kūnst*) < **kuntiō* (m) > слав. **kotati*, а также указанием на наличие значительного числа соответствий с тем же и.е. корнем *(s) *keu-t-* (**kunt-*) — гр. *κύτος*, *οκύτος*, лат. *cutis*, др.-ирл. *húð* 'кожа', др.-сакс. *hūd*, др.-в.-нем. *hut*, нем. *Haut*, но и др.-в.-нем. *hodo*, др.-фриз. *hotha* 'Hode', др.-в.-нем. *hutta* 'хижина', нем. *Hütte* (< **kutiā* или **kudhiā*) и т.д.¹⁷. Первичная семантика указанного "праславянского деривата" (Skok) определяется следующим образом: 'укрытие, то, что покрывает; убежище', затем — '(примитивная) постройка (возможно — землянка) из одного помещения, с очагом (хижина, шалаш и под.), где находились люди, скот (во время непогоды)'. С другой стороны, О.Н. Трубачев (как ранее, например, Б. Ляпунов, С. Младенов, также составители БЕР т. III, 241, и с колебаниями — Bezlaj II, 52) на основании южнославянских примеров и иных форм типа рус. диал. *кутя*, *кутья* 'часть избы перед русской печью, кухня' и др. предлагает объяснение **kotja* из **kotъ* '(внутренний) угол', но и 'место у очага, часть дома, где раскладывается огонь' и т.д. + суф. *-ja*, с первичным значением 'жилое помещение с очагом или печью в углу' (ЭССЯ 12, С. 70, 72, там же — указание на инновационный в праславянском характер слова и явления культуры)¹⁸.

По-видимому, один из возможных путей решения проблемы — обращение именно к фактам лингвистической географии. Они позволяют в деталях описать несколько инвариантных значений и их пространственное распределение.

1. ИНВАРИАНТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ 'УКРЫТИЕ; ПОСТРОЙКА, ГДЕ ЖИВУТ ЛЮДИ, ЖИЛИЩЕ'

А. 'бедный (старый) дом; домик, хижина (крестьянина); лачуга' (часто пейоративно): польск. диал. *'kuća, kućisko, kuča, kusa, kucka* (Польское Подкарпатье — ОКДА), ср.: *kucza* 'шалаш, домик, будка' (р-н Гдов, Бохня — Karłowicz II, 510), 'шалаш, примитивная постройка из веток' (Малая Польша), также *kucz* 'то же' (Великая Польша) (Siatkowski,

¹⁶ Ср. мнение о сев.-польск. (и ст.-польск., с XIV в.) *kucza* как гиперкорректном по отношению к *kusa* (считается формой с мазурением) (Siatkowski 57).

¹⁷ Топоров В.Н. Прусский язык. М., 1984. С. 286—289.

¹⁸ Ср. также мнение, что укр. *куча*, слвц. *kusa*, польск. *kucz*[k]a 'домик, помещение для домашних животных' и др. восходят не к **kotja*, а, как и в.-слав. *куча*, зап.-слав. *kuća, kuće, kuczka* 'куча чего-либо и под.', к слав. **kuk-* < и.е. **keuk-*, **kouk-* (> лит. *kaukas, kaukarā*, гот. *hauhs* и др.) (Brückner 279; Sławski III, 310, там же указание, что **q* должно было дать *q*: *ę*); о наличии корня **kuk-*, **keuk-*, **kouk-*, лишь в в.-слав. *куча*, также зап.-слав. формах в значении 'куча чего-либо' и рассмотрение их в кругу большого числа соответствий в и.е. языках, см.: Топоров В.Н. Указ. соч. С. 297.

57), *checza, kuczka* 'бедная хижина' (сев. Влодава, р-н Тешин, ЧССР), 'шалаш' (р-н Живец) (MAGR II, с. 7); ср. также: *'kuća* 'укрытие в виде навеса' (зап. Подкарпатье — ОКДА).

В моравских говорах: *'kuč'a* и *'kut'a* 'жилое помещение, сени с очагом, кладовой, глиняным полом' (ОКДА), *kuća, kut'a* 'лачуга' (Bartoš 168, 225), *kuča* 'домик, лачуга' (Malina 49), также в ляшских: *kuća* 'бедный домик, хижина' (Kellner II, 205, ср. там же: *kuc* 'груда'). В словарях: *kuća* '(из серб.; пренебр.) 'небольшая примитивная постройка, старый развалившийся дом, хижина; дом [вообще]' — 'как южнославянизм' — SSJC I, 1027). Слвц. диал. *'guča* (Зап. Словакия), *'kuća* (часто — устар.) 'бедный старый дом' (широко в диалектах — ОКДА), иногда — со значением 'постройка на хуторе, где живут жнецы', 'цыганская постройка' (Средняя Словакия), 'примитивный дом' (обл. Липтов — Stanislav, 227, с пометой, что принесено солдатами из Боснии [!]); в словарях: *kučka* 'домик' (Kálal 281), *kuča* (из с.-хорв.) 'дом, лачуга, хижина, лачуга' (SSJ I, 787), сюда же — *kuča* [диал.] 'дом' (Isačenko I, 322); считается заимствованием из польского, а в последнем — из украинского (Machek). Широко — в карпатоукраинских говорах: *'kuća, 'kuče, 'kuč'u* и т.д. 'бедный, старый дом' (Бойковщина, Прикарпатье, Закарпатье, Гуцульщина — ОКДА); детально география и семантика представлена в: КДА № 123, с. 185 (см. там же и буков. 'землянка'), о распространении данного значения в Закарпатье см.: Lizanec № 52. В зоне Карпат укажем и на существование венг. *kútya* (с XV—XVI вв.) 'elendes Häuschen' (MNYTESz II, 687, ср.: Knieszsa 298); слово рассматривается как заимствование из сербского; может быть, в некоторых диалектах стоит иметь в виду украинское влияние), также — рум. диал. *cușcă* 'бедный старый дом', 'постройка для сторожа на огороде' (DLR I, р. II, р. 1040). Помимо карпатской зоны, лексема в указанном (и близких) значении отмечена в полесской зоне: блр. диал. *куча* 'старый маленький дом' (Зап. Полесье), *кучка* 'неприбранный, грязный тесный дом' (обычно — во фразеологизме — *хата бы куча*) (зап. и центр Полесья) (Лекс. Пал., 161, карта; ср. и: ЛП, 12—18), гродн. *кучка* 'домик' (Лекс. Пал., 161), 'небольшой бедный домик' (Тураўскі 2, 256), 'небольшой домик' (сев.-зап. БССР — Слоўнік 2, 594); далее — в севернорусских говорах: *кущица* 'землянка, временно жилая пещера или прикрытая яма' (Даль), ряз. *куча* 'шалаш из столбов в рост человека, сверху обложен дерном, землей' (цит. по: ЭССЯ, 70), ср.: *куща, кущица* 'шатер, палатка, шалаш, навес, хижина' и т.д. (Даль) и *куща* 'хижина, шатер, кров' (ССРЛЯ 5, 196); др.-русск. *кѹща*, коуща, кхшта 'tentorium, окпнѣ, καλύβη, кѹца 'калѹβη, 'хижина, шалаш', кѹча 'то же' (Срезневский II, 1383—85), *куча* 'хижина, шалаш, жилая постройка' (СлРЯ XI—XVII вв.).

В южнославянских языках: *ku:cer* 'временное укрытие для пастуха около загона' (Ю.-зап. Сербии — ОКДА), *kuća:rica, kućica* 'маленький домик (для пастуха)' (Босния и Герцеговина), *ku:čara* 'временная постройка для пастуха (около загона)' (Черногория), *kućetina* 'старый дом' (Герцеговина) (ОКДА), *kuha* 'пастушья хижина' (Високо, Босния — СЕЗб LXI, 598); значения 'шалаш, хижина' (также 'лавка') определяются как старые — *kuća* (RJA V, 724). Словен. *krčca* 'крестьянская хижина; бедный жилой дом', dem. *krčica, krčka* 'то же' (Pleteršnik I, 418); ср. и:

кѣса 'небольшой дом в горах, хижина', 'временная постройка (для лесорубов, пастухов, рыбаков)', '(устар.) бедный дом, лауга' (SSKJ II, 356), также 'деревянный крестьянский дом' (Bezljaj II, 52). Следы значения 'бедный (старый) дом, бедное жилище' можно, по-видимому, усматривать в болг. *кѣща* 'землянка' (Геров 2, 447), ср. и диал. *зѣмна кѣща* 'дом с одним этажом, у земли' (переселенцы из М. Азии — БЕР III, 239).

Б. 'дом, постройка, где живут люди (общее назначение)'. Значение отмечается в словарях чешского языка: *kiša* 'дом' (как заимствование из сербского — SSJC), ср. и чеш. диал. (ганац.) *ku'a* 'то же' (как заимствование из хорватского — с сомнением: Machek). Напротив, данное значение широко представлено на южнославянской территории. Ср.: с.-хорв. диал. *kiša* (и дериваты *kiša:r*, *kišica*, *kiša:rak*) 'дом' (ОКДА), *куша* 'то же' (Черногория, Срем — СЕЗБ VIII, 249; LIV, 43), *kiša* 'то же' (о. Вргада — Jurišić 100, там же: о. Сусак, Хвар; Лика, р-н Сараево, Титова, Кореница), в словарях: *куша* 'постройка, строение для жилья' и под. (РСХКНЈ XI, 105, ср.: RJA; РСХКЈ 3, 141); слово в данном значении квалифицируется как принадлежащее литературному и разговорному языку и известное на значительной территории (кроме хорватско-кайкавской и хорватской зон) (Skok). В македонском: *кука* 'постройка, где живут люди, дом' (PMJ I, 375; указывается на заимствование данного значения из с.-хорв. — Bezljaj), есть фиксации из диалектов: гого^a *ке бидет куката* (р-н Гостивар — Поповски, 103), значение не регистрируется в материалах ОКДА. Общеизвестно данное значение в болгарском, что находит отражение в словарях: *кѣща* 'дом, изба' (Геров), *кѣща* 'здание, постройка, где живут люди' (РСБКЕ I, 681; БТР 338, также: 'жилище, квартира'), ср. *кѣщи* (наречие — только в сочетании с предлогами) 'дом, в котором живет человек' (РСБКЕ; в БЕР — указание на генезис формы — старый дат. и местн. пад.); упомянем и форму *в кѣщи* 'в своем жилище, дома' (БТР и др.). Вместе с тем данное значение фиксируется в диалектах нерегулярно, см.: *кѣшта* 'дом (р-н Хасково — ИИБЕ IV, 231, там же — форма *кѣшти* [мн.]), *кѣша* (Родопы — БД II, 197), *кѣштъ* (переселенцы из р-на Комотини — БД VI, 52), *кѣшта*, *кошта*, *кашта* 'дом' (переселенцы в СССР — СМБД 2, 91; 5, 27, 94), *кѣшта* 'дом, жилище, вид постройки' (переселенцы в СССР — БД X, 14, 62), *кѣшта* (Банат — Стойков, 124), *кашта* (Ихтиман — БД III, 86), *кѣщъ* (Елена — БД VII, 52), *кѣща* 'жилой дом' (Малко Тырново — переселенцы из г. Адрианополь — БЕР III, 239); также диал. *кѣшти*, из *кѣщи* 'внутри дома, в жилище' (Банат — Стойков, 125; БЕР), *у кѣщи* 'внутри (в доме)' (р-н София), *укашчи* 'внутри, в доме' (Самоков) (БЕР).

II. ИНВАРИАНТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ 'ЧАСТЬ (ЖИЛОГО) ДОМА, ПОСТРОЙКИ, ГДЕ ЖИВУТ ЛЮДИ'

А. 'комната, жилая часть дома'. На севернославянской территории представлено редко, ср.: блр. диал. *куча* 'маленькая комната' (Зап. Полесье — Лекс. Пал., 161); также слвц. диал. *kiša* 'старая грязная комната' (только во фразеологизме — ОКДА), сев. польск. *kiša* 'маленькая комната' (ю. Оструда — Siatkowski, 57, карта № 41). Известно в южнославянских языках; редко — в сербохорватских диалектах: *куша* 'комната' (р-н Бело-

вар — РСХКНЈ); значительно чаще фиксируется в болгарском: *кѣшта* 'комната' (р-н Хасково — ИИБЕ IV, 231), *кѣштъ* 'то же' (переселенцы из р-на Комотини — БД VI, 52), *кѣшта*, *кошта*, *кашта* (переселенцы в СССР — СМБД 2, 91; 5, 27, 94; ср. и: БД X, 14), *кѣща* (р-н Разград, Силистра, Банат — БЕР); часто значение уточняется: *кѣшта* 'комната, где спят' (Сев.-Вост. Болгария — Силистра, Котел), *фкѣшти* 'то же' (Шумен, Котел) (БДА II, № 209), *кѣща* (Тутракан, Провадия, Поморие, Карнобат, Бела, Свиштов, Никопол — БЕР), *кѣшти* (мн.) 'комната в старом доме, в котором живут' (т.е. не парадная) (р-н Троян — БД IV, 211), *нова*~, *малка* ~ 'то же' (Преслав), *голяма* ~ 'то же' (Преслав, Попово, Нови Пазар, Котел), *ванкашна* ~ 'помещение, в котором живет вся семья' (переселенцы в СССР, Приазовье), *вътрешна* ~ 'часть дома' (переселенцы из М. Азии) (все — БЕР), *долна* ~ 'большая неотопливаемая комната с окнами на улицу, в ней устраивают свадьбы, другие праздники', *гула* ~ 'комната в старом доме' (переселенцы в МССР — БД X, 14); в юго-западной зоне: *кѣшта* (часто с определениями) 'комната, где спят' (р-н Асеновград, Ардино, Разлог, Гоце Делчев, Девин, Петрич), наречия *фкѣшти*, *у кѣшти* 'то же' (зап. Ардино, ю. София) (БДА III, № 229; эта изоглосса продолжается к югу — р-н Серес, Драма: Иванов № 143).

Б. 'помещение с очагом (где готовят еду), кухня'. Зафиксировано исключительно в южнославянской зоне; так, с.-хорв. *куша* (РСХКНЈ; РСХКЈ), представлено в материалах ОКДА: *kiša* 'помещение с очагом' (Вост. Черногория, ю.-зап. Сербия), *kišica* 'кухня' (Герцеговина), *kiša*, *куша* 'то же' (р-н Мостар, цит. по: Jurišić; Черногория — СЕЗБ VIII, 249), *куша* 'помещение с очагом' (обл. Попово, Герцеговина; Босния, Ресав, Неготин — СЕЗБ XLVI 601, 254; XXXII 138; LX 36; Михайлович, 187), о данном значении, как распространенном в Сербии, Черногории, на о. Прес, см.: Skok. Вероятно, из серб. и венг. *kišuoka* 'комната с очагом' (с XIX в. — MNyTESz). По данным ОКДА, макед. *кука* 'помещение с очагом' хорошо известно в говорах (ср.: *кука* 'то же', с пометой 'в сельском доме' — PMJ). В болгарском: *кѣща* 'комната в доме, где очаг' (Геров); далее это значение хорошо отражается в диалектных материалах: *кѣшта* (р-н Поморие — ИИБЕ IV, 360; ср.: Варна, Провадия — БЕР), *кѣща* 'то же' (Малко Тырново, переселенцы из г. Адрианополь — там же), *кѣшта* 'помещение, где готовят пищу и живут; кухня' (Родопы — БД II, 192), *каща* 'одна из частей старого дома, где очаг, квашня и др.; кухня' (Кюстендил, Ботевград, переселенцы в СССР — БЕР), также *кѣшти* (мн.) 'помещение в старом доме, где находится очаг' (р-н София — БД I, 253, ср. и: 'помещение, в которое входят с улицы и в котором находится очаг' — там же, БД II, 85), *кѣшти* 'помещение с очагом' (р-н Плевен — БД VI, 189), *кашти* 'то же' (Ихтиман — БД III, 87; р-н Враца — БД IX, 273, ср. и уточнение: '...где находятся ведра с водой, кладовая — кухня' — р-н Пирдоп, БД IV, 110), *кѣща* 'комната, помещение с очагом (в жилище пастуха)' (р-н Карлово, Калофер — Viehwirt. 376), часто с определением: *голяма* ~; *зѣнна* ~ и др. 'помещение с очагом' (Варна, Айтос, Разград), наречие *ф кѣшти* и под. 'то же' (р-н Севлиево, Горна Оряховица, Елена) (БДА II, № 208).

III. ИНВАРИАНТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ 'ХОЗЯЙСТВЕННОЕ ПОМЕЩЕНИЕ, ПОСТРОЙКА'

А. 'хозяйственное помещение в доме (кладовая)' отмечено в некоторых польских говорах: *kuśca* (на территории УССР — ОКДА), также в севернопольских: *kucza* 'хоз. помещение, темная кладовая' (зап. Оструда — Siatkowski, 57); вост.-слвц. *kuśca* (ОКДА); редко это значение отмечается в южнославянских диалектах: с.-хорв. *kuśca* (Герцеговина — ОКДА), болг. *кѹшта* (часто с определением: *до̀лна* ~, *ма̀лка* ~ и др.: Разград, Горна Оряховица, Попово, Кубрат — БДА II, № 210; БЕР).

Б. 'хозяйственное помещение (отдельно от дома, пристроенное к дому)'. По данным ОКДА: ю.-польск. *kuśca*, *kuśka*, *kuśka* 'пристройка к дому (часто на пастбище)' (р-н Закопане, Н. Тарг), 'то же (для сена, соломы)', *kuśca* 'помещение для дров' (там же), *kucza* 'хозяйственное помещение вдоль стены дома' (р-н Краков — Kusała 134); укр. прикарп. *kuś'e* 'хоз. помещение в хлеву' (р-н Калуш), *kuś'a* 'пристройка к дому' (ОКДА), бойк. *ку́ча* 'сарай для дров', 'помещение для хранения картофеля' (редко — КДА, с. 185), здесь же упомянем и венг. *kútya* 'Kammer (für Spreu)' (с XIX в. — MNyTESz).

IV. ИНВАРИАНТНОЕ ЗНАЧЕНИЕ 'ПОМЕЩЕНИЕ ДЛЯ ДОМАШНЕГО СКОТА, ПТИЦЫ И ДР.'

Представлено на севернославянской территории (и в диалектах неславянских языков зоны Карпат).

А. 'помещение для свиней, свинарник (отдельно от дома, в виде пристройки)': польск. диал. *kuśca* (как будто лишь на территории УССР — ОКДА; оценивается как украинизм — Mashek), в.-слвц. *kuśca* 'то же' (ОКДА), практически повсеместно в карпатоукраинских говорах: лемк. *kuśca* (ПНР), *kuś'a*, *kuś'a* (Вост. Словакия), бойк., гуцул., буков., закарп. *kuśca*, *kuś'a*, *kuś'u*, *kuś'e* (ОКДА), детализируется с помощью данных КДА (№ 123), МСБГ (4, 117); ср. и фиксацию в бойковских говорах, в р-не Тернополя, Ровно, Львова (Karaś 36); закарп. *ку́ча*, *ку́ша*, *ку́ч'я* 'то же' (ЛАЗГ № 29), ср. и: Гринченко II, 871 (цит. по: Шухевич). Далее: *ку́ча* 'свинарник' (р-н Теребовля — НЗУТГГ XIX—XX, 1969, с. 167); значение 'свинарник' отмечено и в междуречье р. Днестр и Ю. Буг, sporadически — сев. Винницы (АУМ I, № 174), одес. *ку́ча* 'то же' (Москаленко, 47); ср.: СУМ IV, 422. На севернославянской территории значение известно в говорах Полесья: блр. диал. *ку́ча*, *ку́чка* 'загороженное место в хлеве (для свиней)', 'отдельно построенный свинарник' (Лекс. Пал. 161; ЛП, 44).

Б. 'помещение, где держат телят, овец' (обычно — как часть хлева)': польск. диал. *kucza* 'часть хлева, где находятся телята', может быть, сюда же 'узкий загон' (Karłowicz; ср. и: р-н Влодава — MAGP II, с. 7); укр. лемк. *kuśka* (ПНР), в.-бойк. *kuśca* 'место в хлеву, где держат овец (или отдельно построенное помещение для овец)' (ОКДА), ср. и в Закарпатье *ку́ча* 'то же' (КДА № 123), бойк. *ку́ча*, *в'у́ча* *ку́ча* 'то же' (КДО, 403), также *ку́чка* 'небольшое отгороженное место в хлеву для телят, овец' (Львовская обл. — Karaś, 38). Далее то же значение отмечено в белорусских говорах: *ку́ча*, *ку́чка* 'загороженное место в хлеве для те-

лят, коровы' (Полесье — Лекс. Пал., 161), но и 'постройка для овец' (отдельные пункты в Брестской и Гомельской обл. — ДАБМ № 231). О наглядных значениях 'помещение для скота' у словосочетания *голяма кѹща* см. в: БЕР. Упомянем и специфическое значение рум. *cușcă* 'помещение для кроликов' (DLR; DLRLC).

В. 'помещение (постройка) для домашней птицы': укр. диал. *kuśca*, *kuś'e* (Прикарпатье, север МССР — ОКДА), дополнительный материал для в.-бойк., центральнозакарп. *ку́ча* и др. см. в: КДА, 185; ср. также бойк. *ку́ча*, *ку́чка* 'то же' (КДО, 403). Далее — в полесских говорах: *ку́чка* 'клетка для откорма гусей на мясо' (Лисенко, с. 111), полтав. *ку́ча* 'клетка для птицы, кур, гусей' (цит. по: Лекс. Пал., 161), 'плетеный или дощатый ящик (для домашней птицы)' (Ващенко. Словник I, 53; Ващенко. ЛГ, 39); см. и: *ку́ча* 'помещение для птицы' (Гринченко). В белорусских говорах: *ку́чка* 'маленькое помещение в хлеве, около хлева для домашней птицы', 'место под печью, где зимовали куры' (Полесье — Лекс. Пал. 161), 'отгороженное место для кур, уток' (Тураўскі 2, 256). Отметим и сев.-польск. *kuśca* 'помещение для кур' (обл. Вармия — Мазуры — Siatkowski 57). В карпатской зоне отметим рум. диал. *cușcă* (< укр. *ку́чка*) 'помещение для голубей, голубятня' (*cușcă* — Ю. Буковина, Сев. Трансильвания, *cușca* — Вост. Мунтения — ALR II, № 265), 'курятник' (Сев. Трансильвания — ALR II, № 264; DLR); также молд. *ку́чка* 'помещение для домашней птицы' (Скурт, 220; ДМР), ср. и диал. *cușcă* 'голубятня' (ю. Кишинев — ALR II, № 265).

Г. 'постройка, будка для собаки': укр. прикарп., гуцул. *kuś'i*, *kuś'e*, *kuśka* (ОКДА), детальнее о значении в буковинских, закарпатских говорах см.: КДА № 123, о фиксации его в Закарпатье — также: Lizapec № 59; сев.-укр. *ку́чка* 'то же' (р-н Ставищаны, Киевск. — ДБ V, 40). Далее — блр. диал. *ку́чка* 'собачья будка' (редко — Лекс. Пал., 161). Как украинское заимствование — рум. диал. *cușcă* 'помещение для собаки' (DLR; DLRLC), засвидетельствовано и "обратное" заимствование в украинские говоры: *ку́шка* 'то же' (дельта р. Дунай, р-н Килии — ZfBalk VIII, Hf. 1—2, 1971—1972. S. 47).

В качестве примеров сепаратных схождения в масштабах всей Славии (или отдельных ее частей) приведем следующие.

1. Это, с одной стороны, рус. диал. *кучонка* 'ямка, в которую закладывают дрова для пережигания в уголь' (Красноярск., 103), ср. *кучата* ж.р. 'место, где выжигают древесный уголь' (Свердл.), *кученёк* (*кученок*) 'яма, в которой выжигают древесный уголь' (Арх.), но и: *кучонка* 'дерновая печь для получения древесного угля' (Перм., Свердлов.), *ку́ча* 'то же' (Вят., Урал.) (СРНГ 16, 186—188); ср. и с.-хорв. диал. *kuśica* 'лунка, в которую кладут картофель при посадке', *ku:čara* 'ямка в земле (для детской игры)' (Ю. Черногории — ОКДА; см. и близкое в: РСХКНЖ). С дружкой — специализированное в ином отношении, и польск. диал. *kucza* 'углубление под печью, загороженное место, угол, где держат домашнюю птицу, поросят' (ср. и междометия: *a do kucy! a do kuczy!* — Karłowicz, 57), укр. 'место для кур под печью' (обл. Вармия и Мазуры — Siatkowski, 57), укр. полес. *ку́ча* 'подпечье' (Лисенко, 111), блр. полесск. *ку́чка* 'ямка около печи' (р-н Каменец — Шаталава, 92; ср. далее — *ку́ча*, *ку́чка* 'место около печи' и под. — Лекс. Пал., 161; *ку́чка* 'боковая часть печи' — сев.-зап.

БССР — Слоўнік 2, 595), 'место под печью' (р-н Гомель — Мат. для дыял., 272)¹⁹; далее слвц. диал. *ку́ска* 'место под колосниками, куда падает уголь, пепел' (Гемер — цит. по: ЭССЯ 12, 70); из южнославянских соответствий см. с.-хорв. диал. *ку́ћа* 'загороженное место под плитой, где держат дрова' (РСХКНЈ).

2. Результатом семантической эволюции является значение '(большая) семья' (← ... 'дом, жилище'), существующее в южнославянских языках: с.-хорв. *ку́ћа* 'те, кто живет в одном доме, семья, родственники и под.' (РСХКНЈ; РЈА); далее, по-видимому, 'родовое имущество, хозяйство' (РСХКНЈ), макед. *куќа* 'то же' (РМЈ), болг. *кѹща* '(нар.) члены семьи, которые образуют одно хозяйство' (РСБКЕ), диал. *кѹща* 'то же' (Пазарджик, Родопы), *голяма* ~ 'члены большой семьи, которая живет вместе' (Тырново) (БЕР), *кѹшитъ* 'члены семьи' (переселенцы из Комотины — БД VI, 52) и т.д. С перечисленными выше может быть как будто сопоставлено и блр. диал. *ку́ча* 'большая семья' (сев.-зап. БССР), поскольку в той же зоне представлено и *ку́чка* 'небольшой домик' (см. выше); однако в данном случае следует иметь в виду возможность иного семантического ряда: 'куча (чего-либо)'... → 'большое количество чего-либо' → 'группа, множество' → 'большая семья'; сходное значение находим в рус. диал. *ку́ча* 'большая семья' (Калуж. — СРНГ 16, 186—187).

3. Исключительно в южнославянских языках репрезентанты **kq̃tja* отмечены со значением 'могила', ср. с.-хорв. *куќа* (РЈА), макед. *вечна куќа* 'то же' (РМЈ), болг. диал. *кѹща* 'то же' (Речник на редки... 228; БЕР), ср. и: *змејова* ~ 'историческая гробница, долмен' (БЕР). Так же лишь южнославянским языкам свойственно использовать указанные лексемы как термины, обозначающие некоторые социально-политические, культурные и под. явления; ср. с.-хорв. *кућа* 'культурное, просветительное и т.п. учреждение', 'здание, где оно размещается' (РСХКНЈ, РСХКЈ), 'предприятие, фирма, магазин' (РСХКЈ), *куќа* 'то же' (РМЈ), *кѹща*, *търговска* ~ 'то же' (РСБКЕ) и т.д.²⁰

В славянских языках отмечается и большое число локальных значений, часть из которых может быть достаточно древними, ср., например, с.-хорв. *кућа* 'чашечка сустава', 'кожура, шелуха вокруг семени' (РСХКНЈ), болг.

кѹща 'место, где закрепляется "полоз" сохи' (БЕР), *кѹшта* 'раковина улитки' (Банат — Стойков, 125), *кѹшничка*, *кѹшитичка* 'приспособление, в котором находятся колесики ткацкого станка' (Родопы — БД II, 197), *кѹшитичка* 'корзина, в которой ребенок учится ходить' (Странджа — БД I, 104), также — блр. диал. *ку́ча* 'ловушка из хвойных веток для тетеревов' (Лекс. Пал., 161). В качестве единичных фиксации значений, где как будто ослаблены семантические связи с рассмотренными выше значениями, можно упомянуть: польск. диал. *куќа* 'что-то маленькое, незаметное' (р-н Кракова — ОКДА), с.-хорв. *кућа* 'вид рождественского калача' (РСХКНЈ) словен. *кѹџа* 'свинья', dem. *кѹџка* (Pleteršnik); ср. и рум. *сиуца* 'клетка для диких зверей', 'вид решетки, на которой лущат кукурузу', 'суфлерская будка' (DLR; DLRLC) и некоторые другие²¹.

Приведенные выше данные позволяют высказать соображения относительно хронологической стратификации перечисленных значений репрезентантов слав. **kq̃tja*. Если, согласно положению ареальной лингвистики, т и п ы ареалов (языковые, диалектные ландшафты) в известном смысле не случайны²², т.е. если допустить, что некоторые параметры ареалов (их величина, конфигурация, динамика, а также число представленных в них языков [resp. диалектов] и др.) коррелируют с дистрибуцией указанных явлений во времени, то тогда, например, определяемый как обширный, компактный, непрерывный, полилингвальный, обнаруживающий устойчивость и под., характеризует достаточно старое явление²³; напротив, существование микроареалов ("островных") может рассматриваться в качестве доказательства и инновационного, и архаизирующего характера явления (в зависимости, в частности, от взаимного расположения этих ареалов) и т.д.²⁴ С учетом сказанного делается вывод, что первичными значениями являются 'укрытие, (по) кров; бедный (старый) домик, хижина, лачуга' и др.; большинство остальных значений должно рассматриваться как более поздние, фиксирующие различные этапы и направления семантической эволюции: 1. утрата пейоративности ('бедный домик'... → 'дом [общее название]'); 2. сужение значения (['бедный домик']... → 'дом [общее название]' → 'часть дома' — 'помещение с очагом; кухня', 'помещение, где спят, комната' и др.); 3. транссемантизация — смещение в сферу обозначения различных хозяйственных построек ('бедный старый до-

¹⁹ Ср. с.-хорв. диал. *кућа* 'открытое отделение, загороженное место под плитой, где держат дрова' (р-н Сребреница — РСА).

²⁰ Если исходить из версии **kq̃tja* < **kq̃tati* (: в.-слав. *куча*, зап.-слав. *kuča*, *kuczka* и др.), то можно привести еще один пример семантического параллелизма: польск. *kuczka*, *kućki* 'еврейский праздник' (бывш. Кн. Литовское — Karłowicz), *kućki* 'то же' (с XVI в., с XV в. — *kuczka* — Sławski), *kućka* 'помещение, пристроенное к дому (у евреев), крыша которого поднимается во время праздника' (Польское Подкарпатье — ОКДА), ср. блр. полес. *ку́чки* 'еврейский праздник' (Лекс. Пал., 161; Носович; из белорусского — лит. *kućkos* 'то же'), укр. диал. *ку́чки* 'еврейский осенний праздник (с шатрами)' (Львовск. обл. — НЗ УГТТ VII, 1965, с. 57), рус. диал. (южн., зап.) *ку́чки* 'еврейский весенний праздник в память странствий с Моисеем; все выбираются в шалаши, кущи' (Даль, но и: *кущи* — там же), *ку́чки* 'то же' (Смол., Лит. ССР — СРНГ 16, 192), ср. брянск. *ку́чки* (устар., книжн.) 'кущи' (Расторгуев, 146); украинские и русские формы определяются как заимствования из польского или белорусского (Sławski); ср. рум. *сиуца* 'праздник у евреев' (< слав. *ку́чка* — DLR). Напротив, версия А. Брюкнера и др. (см. сн. 18) исключает эту параллель из рассмотрения в кругу репрезентантов **kq̃tja*.

²¹ В общеславянском масштабе было бы важно в дальнейшем детально исследовать потенции репрезентантов **kq̃tja* в сфере словообразования и фразеологии, поскольку известно, что южнославянские языки отличаются от севернославянских развитой системой дериватов, а также большим числом фразеологизмов, включающих рефлекс слав. **kq̃tja* (см.: РСХКНЈ, РСХКЈ, РМЈ, РСБКЕ и др.).

²² Dauzat A. La géographie linguistique. Paris, 1922. P. 27. Ср. также: "... существует способ изучения социальных и психических явлений на основании их объективных проявлений во внешней ... выкристаллизовавшейся форме ... Нефиксированные, но повторяющиеся конфигурации могут быть проанализированы и истолкованы точно таким же образом" (Леву-Строс К. Указ. соч. С. 20, сноски).

²³ Взаимодействие... С. 30, 32; ранее: Бородина М.А. Понятие маргинального ареала в лингвистическом континууме // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. М., 1977. С. 111 и сл.

²⁴ Однако помимо изучения конфигураций изоглосс, подчеркивается важность сопоставления самих диалектных вариантов языковых явлений (наряду с учетом факторов памятников письменности и внеязыковых факторов) (Ср.: Аванесов Р.И. Указ. соч. С. 315).

мик'... → 'свинарник', 'помещение для домашней птицы' и под.) или терминов родства (... → 'дом'... → 'люди, живущие в одном доме, семья; род' и под.) и т.д.

Таким образом, карпато-балканское ЛП, трактованное через соотношение структурно-семантического и ареалогического аспектов, дает информацию, которая, по-видимому, может оцениваться как дополнительный аргумент в пользу этимологической версии слав. **kqŕtia* из **kqŕtati*²⁵ и соответственно в пользу идеи, что центром возникновения данной лексемы и ее интенсивного семантического развития, вероятно, являлась та часть позднеславянского ЛП, которая с течением времени конституировалась в собственно южнославянское ЛП, реально соотносимое ныне прежде всего с территорией распространения современных южнославянских языков, но с территорией зоны Карпат (включая некоторые области современного распространения и неславянских языков, контактировавших со славянскими), а также с рядом сопредельных и дистантно расположенных (микро) зон Северной Славии.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АУМ – Атлас української мови. І. Київ, 1984; БДА – Български диалектен атлас. I–IV. София, 1964–1978; Ващенко. ЛГ – Ващенко В.С. Лінгвістична географія Наддніпрянщини. Київ, 1968; Ващенко. Словник – Ващенко В.С. Словник полтавських говорів. Київ, 1960; ДАБМ = Атл. блр. м.; ДБ – Діалектологічний бюлетень. Київ; ДМР – Дікціонер молдовенеск-русеск. Кишинэу, 1961; Иванов – Иванов И. Български диалектен атлас. I. София, 1972; ИИБЕ – Известия на Ин-та за български език. София; Красноярск. – Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1968; Лекс. Пал. – Лексика Палесся ў прасторы і часе. Мінск, 1974; ЛП = Лексика Полесья; Михайлович – В кн.: Этимология. 1968. М., 1971; МСБГ – Матеріали до словника буковинських говірок. I. Чернівці, 1969; Поповски – Поповски А. Македонскиот говор во Гостиварскиот крај. Гостивар, 1970; Речник на редки = Речник РОДД; РМЖ = Конески; РСБКЕ = РБЕ; РСХКJ – Речник српског или хрватског језика. 1–4. Нови Сад, 1970–1976; РСХКJ = РСА; СЕЗБ – Српски етнографски зборник. Београд; Слоўнік – Слоўнік паўн. заход. Беларусі; СМБД – Статьи и материалы по болгарской диалектологии. М.; СРНГ = Филлин; СУМ – Словник української мови. 1–11. Київ, 1970–1980; Тураўскі = Тураўскі слоўнік; Jurišić – Jurišić B. Rječnik govora o. Vrgade. II. Zagreb, 1973; Karaš – Karaš M. Studia nad dialektologią ukraińską i polską. Kraków, 1975; Lizanec – Lizanec P. Magyar-ukrán nyelvj kapcsolatok. Uzshorod, 1970; MAGP – Mały atlas gwar polskich. I–XIII. Warszawa; Kraków, 1959–1970; RHSJ = RJA; Siatkowski – Siatkowski J. Słownictwo Warmii i Mazur. Warszawa, 1958; SJP₁ = Варшавский словарь; SSJC – Slovník spisovného jazyka českého. 1960–1966; Stanislav – Stanislav J. Liptovské nárečia. Turč. sv. Martin, 1932; Viehwirt. – Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Budapest, 1969; ZfBalk. – Zeitschrift für Balkanologie. Wiesbaden.

Остальные сокращения см. в издании Ин-та русского языка АН СССР "Этимология", в том числе "Этимология. 1984" (М., 1986. С. 84).

²⁵ Вместе с тем можно допускать взаимопересечение, интерференцию семантических объемов лексем, восходящих к **kqŕtia* (< **kqŕtati*) и к **kqŕtŕ*. В качестве примера приведем русские диалектные слова, в семантике которых есть элементы, тяготеющие к инвариантному значению '(внутренний) угол' и к значению 'часть дома, комната, помещение' (может быть, из 'дом [общее название]'): *кутá* 'угол за печью'; 'кухня (или небольшой чулан с печью)'; 'спальня в небольшом доме'; 'сени в избе'; *кутѣ* 'угол, место за печью'; 'первая комната при входе в дом'; 'спальня'; 'кухня, часть избы (место) перед русской печью'; 'летняя кухня'; 'огороженное место в хлеве'; 'лавка у задней стены, перед печью'; *кутѣя* 'место в избе у входной двери'; 'кухня: место против устья русской печи' и т.д. (СРНГ 16, 165, 177–179).

ПРАСЛАВЯНСКОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ АКЦЕНТНЫХ ТИПОВ В ПРЕЗЕНСЕ ТЕМАТИЧЕСКИХ ГЛАГОЛОВ С КОРНЯМИ НА НЕШУМНЫЕ (материалы к реконструкции)

V. Новые данные по глагольной акцентуации среднеболгарских текстов тырновской группы¹.

Значение Сборника № 103 II г 6 библиотеки Зографского монастыря на Афоне для славянской сравнительно-исторической акцентологии стало ясно сразу же после изучения с акцентологической точки зрения ряда отрывков из этого среднеболгарского памятника, опубликованных Й. Ивановым в его известной работе "Български старини из Македония" (София, 1931: с. 334–337, 370–383, 421, 432–433).

Акцентная система языка этих отрывков показала ряд важнейших архаизмов, в числе которых сохранение энклиномического характера 1-го л. ед. ч. презенса тематических и *i*-глаголов и 2–3-го л. ед. ч. аориста *i*-глаголов и строго парадигматическая привязка форм-энклиноменов к акцентной парадигме *s*.

Обследование среднеболгарских текстов XIV–XV вв. с поставленным акцентом обнаружило значительное разнообразие акцентных систем, отраженных в них, причем большинство этих текстов содержало системы, в той или иной мере продвинутые на пути разрушения тех архаических черт, которыми характеризуется Сборник № 103 II г 6 (наряду с сохранением и ряда старых деталей, потерянных диалектом, отраженным в данном Сборнике).

В ходе поиска памятников с акцентной системой, тождественной системе Сборника № 103 II г 6, был найден ряд таких текстов, достаточно единых по орфографической системе (они относятся к тому варианту среднеболгарской орфографии, который известен под названием "тырновская правописная школа"), кроме того, несколько таких текстов по своему составу имели отношение к деятельности Евфимия Тырновского, так как содержали его произведения. Все эти тексты я назвал, в известной степени условно, "тырновской группой", а акцентную систему, отраженную в них – "тырновской акцентной системой".

Изучение этой акцентной системы осложняется, однако, тем обстоятельством, что большинство текстов данной группы содержит крайне редкую (спорадическую) акцентовку. При этом в каждом тексте оказывается отраженным такой фрагмент системы, что зачастую остается сомнение в отнесенности всех этих фрагментов к единой акцентной системе. Как было показано во II части настоящей работы, такое сомнение оправдалось в отношении "Норовской псалтыри", акцентная система которой оказалась хотя и близкой к "тырновской системе", однако существенно отличающейся.

¹ I часть работы см. в сб.: Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 205–261; II и III части опубликованы в сб.: Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 3–67; IV часть – в сб.: Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986. С. 112–134.

ся от нее акцентной 1-го л. ед. ч. презенса тематических и *i*-глаголов акцентной парадигмы с.

В этих условиях изучение полного текста Сборника № 103 II г 6 (сокр. Зогр. сб. № 103) осталось актуальным, так как можно было надеяться, что большой объем этого памятника, разнообразие его содержания и достаточно частая акцентовка являются гарантией того, что в нем отразился значительный фрагмент тырновской акцентной системы, достаточный для верификации всего комплекса характеристик этой акцентной системы, соответственно, для верификации отнесения к ней указанных выше ее фрагментов, а также для существенного расширения наших знаний об этой системе. Однако попытки получить микрофильм Сборника № 103 II г 6 в течение ряда лет были безуспешны, по-видимому, из-за того, что не учитывалась возможность смены принципа каталогизации рукописей в библиотеке Зографского монастыря. Лишь в последние годы благодаря инициативе моих друзей Н.М. Кречетова и В.В. Асмуса и в результате поиска, непосредственно проведенного иеромонахом Ставроникитского и Симонопетровского монастырей на Афоне доктором богословия Василием Грулимундом (ныне настоятель монастыря св. Антония Великого возле Гренобля, Фонд де Лаваль, Франция), удалось установить, что указанная рукопись числится сейчас в библиотеке Зографского монастыря под номером 171 (по Ильинскому), и, соответственно, рукопись, отмеченная Й. Ивановым как № 3, под номером 152 (по Ильинскому). Господин В. Грулимунд был столь любезен, что не ограничился установлением рукописей, но принял меры для присылки мне их микрофильмов, которые я и получил в конце 1984 г. в качестве рождественского подарка. Пользуюсь случаем, чтобы выразить всем лицам, принимавшим участие в поиске указанных рукописей и в доставке мне их микрофильмов, (и особенно о. Василию Грулимунду) свою самую глубокую благодарность.

В дальнейшем рукопись библиотеки Зографского монастыря № 103 II г 6 приводится как Зогр. сб. № 171 (103), а рукопись № 3 как Зогр. № 152 (3).

Зогр. сб. № 171 (103) представляет собой рукопись объемом 434 л., из которых большая часть (лл. 2а–104б; 128а–171б; 172а–184а; 243а–269б, 290б–301б, 308б–325б; 339б–367б; 382а–382б; 389б–432б) писана полууставом, переходящим в скоропись византийского типа (так называемое "попгерасимово письмо"), с довольно частой (хотя и разной по частоте в зависимости, по-видимому, от почерка) акцентовкой текста. Все эти части отражают явно единую акцентную систему, а именно ту, которая была нами условно названа "тырновской". На листах 1, 185а–228б, 302а–308а текст писан обычным полууставом (в примечаниях: "полуустав") с акцентовкой, не обнаруживающей сколь-либо значительных отклонений от "тырновской", но некоторые частные особенности (ср. речѣтсА 209⁵б, но нарѣчѣтсА 209⁴б; избегание постановки ударения на формах-энклиноменах, неритмические двойные ударения и под.) заставляют относить акцентную систему идиолекта данного писца к иным диалектным системам. Части текста, писанные мелким полууставом, переходящим в скоропись ("угловатый почерк", лл. 383а–389б и, по-видимому, 229а–247б), при очень редкой акцентовке, обнаруживают отклонения от "тырновской" системы в сторону систем, которые я склонен относить к "центральному" (балканскому) типу, ср. выпѣть 384⁷б, ѡ|рѣжѣ 389²²⁻²³а, сѣдѣи 383⁸б

(к этому же типу, возможно, относится и идиолект, отраженный в указанных выше частях, писанных простым крупным полууставом). В тексте, писанном мелким полууставом с большой тенденцией к скорописи ("острый почерк", лл. 105а–127б, л. 339а), за в целом восточноболгарской акцентовкой, обнаруживаются отклонения в сторону западно-болгарских акцентных систем: творѣти 108¹⁸а, сътворѣти 105¹¹а, 107²а, сътвориль (с двойным ударением) 107⁸б; съдѣати 107⁸а; касѣА сѣ 108⁶а, сълоучѣщагосА 108²¹а, спѡблѣми 105¹⁵а; сътварѣтисА 105⁴а (ср. также генерализацию энклиномичности 3 л. ед. ч. аориста *i*-глаголов: прѣстѣпи 108⁴а), отметим, что к этому же почерку относятся следы, а. п. с у глагола дати/дати: 1 л. ед. ч. презенса поѣаѣ 121⁹а и прич. вѣдавь 108¹⁹б. Почти не содержат знаков ударения куски текста, писанные мелким полууставом с квадратной конфигурацией букв ("квадратный" почерк: лл. 270–290а; 326а–338б; 368а–381б). В целом писцы, собственная акцентная система которых отличалась от "тырновской", по-видимому, старались следовать акцентологическому узусу, господствовавшему в скриптории ("тырновскому"), и воздерживались от постановки ударения в том случае, когда не были уверены в его "правильности". Поэтому определить характер акцентных систем в указанных частях текста крайне трудно.

Зогр. сб. № 171 (103) дает богатый материал для характеристики "тырновской" системы ударения и заслуживает всестороннего изучения. Настоящей публикацией мы даем лишь предварительные (не полные) материалы, имеющие непосредственное отношение к праславянской реконструкции системы акцентных парадигм глагола, а именно тематические глаголы (в непрезентных категориях лишь от корней I класса), *i*-глаголы (в презенсе и в действ. прич. наст. времени также *e*/*i*-глаголы), *no*-глаголы (в непрезентных категориях лишь сохраняющие формант *no*-). Приводимый ниже материал расположен по категориям и праславянским акцентным парадигмам, внутри каждого подразделения примеры расположены по алфавитному порядку их корневой части. Материал из Зогр. сб. № 171 (103) приводится без указаний памятника, при примерах из других текстов тырновской группы соответствующий текст указан.

ПРЕЗЕНС

1 л. ед. числа

Без энклитик:

Парадигма а: а) тематические глаголы — 1. Ѹбѣиѣ 359¹³а; 2. бѣваѣ 382²⁴б; 3. бѣдѣ 404¹³б, 37¹²а, 252⁵б, 292²³а; ѡзь не забѣдѣ тебе 167²⁴а; 4. ѡзвѡлѣѣ 291²³а; 6. Ѹдарѣѣ 291²⁴а; 7. прѣдѣѣ 432¹⁴а; 8. ѡ въздвѣгнѣ 252²б; 9. подвѣжѣ 291²⁴а, 267³а; 10. не знѣѣ 292²¹а; 11. ѡ вѣнѣмаѣ 9²⁶а; 12. что съкрѣваѣ 64⁸б; 13. что не ѡкрѣѣ 64¹¹б; съкрѣѣ 6²⁷б; 14. что ѡлѣгаѣ 64⁶б, възлѣгаѣ 52¹⁹б, прѣдлѣгаѣ 266¹б, ѡлѣгаѣ 382²⁰б; 15. ѡ припѣдаѣ 266³б; 16. възспѣлѣѣ 291²⁵а; 17. на что плѣчаѣ 32¹⁴а, како тѣ възплѣчаѣ 32¹⁹а; 18. прѣстѣнѣ 362²³б; 19. не постѣгнѣ 66¹⁸б, постѣгнѣ 396¹а; б) *i*-глаголы — 1. ѡце не вѣжѣ 8¹б, вѣжѣ 11²¹б, вѣжѣ 292⁵а, 259²²б,

290³б, 290²²б; 2. *Умно́жх* 55⁵а; 3. *Упоко́х* вас 403⁶б; 4. сла́вла 70¹⁶а, просла́вла 53²⁷а, 65²б, про|сла́вла 45¹¹⁻¹²а; 5. прѣста́вла 432¹⁰а, и въста́вла 33²⁶а, да прѣста́вла 363²⁴а.

Парадигма *b*: а) тематические глаголы — 1. недо́вѣда 251⁴б; 2. прие́мла 382¹⁵б, прие́мла 255²¹а, 255⁵б; 3. и съси́жх 33²⁶а, съси́жх 52²⁵б; 3. при́дх 417¹³б, не оти́дх 420²⁵а, пои́дх 136²⁸б, нх при́дх 13¹¹б, при́идх 76¹³а; 4. не и́мх 8¹б, *ѡи́мх* 362²¹б, при́имх 362²⁴б не при́имх 389²⁰б, въспри́имх 432⁹а, въспри́имх 392¹⁶⁻¹⁷б; 5. и́цх 8¹³а, 318¹⁴а; 6. ска́жх 403²³б, пока́жх 206²⁴а; 7. и ло́бжх 70²⁰а; 8. не мо́гх 410²⁰б, 251²⁵б, 399¹⁶а, 12²¹а, 71²⁷а, 130²а, вьмо́гх 404⁶б, вьсѣ́ мо́гх 65¹а; 9. напи́шх 71²б, 64²⁴б, что не напи́шх 64¹²б, Напи́шх 64¹⁸б, 64²²б, напи́шх 64²¹б; 10. постра́ждх 167²²б; 11. зачѣ́нх 6¹⁹а, нача́нх 251²³б; 12. хѡ́щх 51²⁰б, 54⁸а, 51¹²б, 51¹б, 51²²а, 291²³а, 292²¹а. б) *i*-глаголы: 1. провла́ча 51³¹б; 2. прѣвбра́цих 258²¹б, ѡбра́цих 292³а; 3. облі́ча 382¹²б; 4. и прило́жх 64¹⁸б; 5. и лю́бла 266¹б, вьлю́бла 412²¹⁻²²а; 6. мо́ла 52²⁸б, 266³б, 390²²б, и мо́ла 267⁷а; 7. но́шх 291²⁶а; 267¹¹а, ишо́шх 382¹⁷б; 8. прѣста́пла 362²²б; 9. сътво́ра 168²⁷б, 359¹³а, 266²б, сътво́ра 255²⁷а, тво́ра 74²⁷б, сътво́ра 30²⁷⁻²⁸а, сътво́ра 30²³б, 168²⁷б; 10. хва́ла 181³⁰б, похва́ла 323¹б; 11. прихѡ́ждх 382¹б, похѡ́ждх 362²²б, ѡхѡ́ждх 401²б, прѣхѡ́ждх 251¹⁵б, и прихѡ́жх 291²⁹а.

Парадигма *c*: а) тематические глаголы: 1. по́гребх 405²⁷а; 2. по́дах 121⁹а (?); 3. при́зовх 419²⁵б; 4. при́несх 33²⁹б, при́несх 81⁹а; 5. вьспомѣ́нх 400¹²⁻¹³а, вьспомѣ́нх 400²⁴а; 6. по́х 71²⁹а, 71¹б, 71³б, по́х 181³⁰б, по́а 25¹⁰а, вьспо́х 432³⁰б; 7. ре́кх 292⁷б, 292¹б, 293¹⁷б, 359³а, 386⁹а, 292⁴а, 291¹⁹а, 64²⁸б, 54¹а; б) *i*-глаголы — 1. бла́жх 70¹²а, *ѡблажх* 319²⁷а; 2. ѡживла 382²³а; 3. по́лѡча 80³⁰а; 4. *ѡмльча* 400¹²а; 5. не́мна 88²⁸б; 6. на́пох |ва́ 7²⁻³б; 7. свѡбо́ждх 382²¹а; 8. нх да не ѡскрѣ́бла тебѣ 400²³б; 9. не слы́шх 96²⁴а; 10. (?) не трѣпа 382¹⁴а.

С энклитиками:

Парадигма *a*: а) тематические глаголы — 1. ка́сахсА 396³а; 2. ѡка́а ли 30²⁹а; 3. вьни́мах ли 30³⁰а; 4. и покрѣ́х та 169¹а. б) *i*-глаголы: 1. да ви́ждх та 168²⁵б; 2. Сла́ва же 9²⁸б.

Парадигма *b*: а) тематические глаголы — 1. дрѣзнх ли 30²⁸а; 2. напи́шх 71¹б; 3. хо́цх бо 391⁸а; б) *i*-глаголы — блѣ́одара та 423²³б; 2. да не вьвзра́цихсА 425⁵б; 3. прило́жх же 391⁷⁻⁸а; 4. лю́бла та 264²⁴б; 5. мо́ла сА 292¹а, помѡ́ласА 3³⁰б, по|мо́ла сА 6¹²⁻¹³б; 6. вьсе́ла 417²⁵б; 7. за́цицх бѡ 169²¹а.

Парадигма *c*: а) тематические глаголы — 1. оу́вазх сА 126²⁸а; 2. Заклѣ́нх ли сА 3²⁶б; 3. вьзнесх сА 45²⁶а, принесх ти 178³⁰б; 4. по́х та 182²³а; 5. рекх ли 347²²б, рекх бѡ 382¹²б; б) *i*-глаголы — 1. бла́жх |же 81⁴⁻⁵б; 2. бо́хсА 432²⁸а, не ѡбо́хсА 136²⁸б, нх бо́хсА 165¹⁶а; 3. и вьвысАсА 423⁹б; 4. (?) глѣ́а же 249¹²а; 5. поклѡна́сА 341²⁴а; 6. и ѡкрѣ́пла та 131³⁰а; 7. мна́ же 10¹⁸а, 74¹⁶б; 8. спѡласА 29⁵а; 9. тьцѣ́хсА 407¹⁴б, тьцѣ́хсА 399¹⁴⁻¹⁵а. 10. ѡвла́а ти сА 417²⁸б, и ѡвласА 76¹³а, и ѡвласА 77²⁰а.

а) *тематические глаголы*. Парадигма *a*: — 1. *ѡби́хх* 136²⁵б; 2. бѣ́деть 36⁵б, бѣ́демь 53¹²а, бѣ́дѣ 4²⁹б, *bis*, 5²⁰а, 5²¹а, 34¹⁸б, 432¹⁶б, 293⁷б, 293¹⁵б, и бѣ́дх 5¹⁶а, 4¹б, и бѣ́дѣ 4²⁴а, бѣ́дх 173¹⁸а, не прѣбѣ́дѣ 34²⁸б, како бѣ́дѣ ми сѣ 292²⁰а; 3. не погы́бнѣ 50¹б; 4. да́еть 14⁴а, да́хтх 48¹⁸б, прѣ́да́еть 167¹⁶б, пода́еть 247¹⁷б, пода́етсА 382²²б, да́етсА 391⁷б, пода́етми 292²⁰б; 5. двѣ́жемсА 254⁶б, вьзdvѣ́жетсА 50²⁵б, вьзѣ́ветсА 49³а, 49⁷а, вьзѣ́ветсА 49⁴а, 49⁶а, 49⁸а, 45²⁷а, не вьзѣ́ветсА 45³⁰⁻³¹а, нх вьзѣ́ветсА 45³¹а, подвѣ́жѣ 250²⁶б; 6. да и́скаплѣ́а 18¹а; 7. крѣ́етсА 17¹⁰а, 17¹¹а, 29¹¹б; 8. да́злѣ́аеши 324²⁸б; 9. и сьмрѣ́кнѣсА 58²⁸а; 10. пони́чатх 43²⁴а; 11. и припа́днх 267⁴а; 12. па́дх 419²⁶б, выпа́демь 427²²а; 13. и на́пахтх 398³⁰б, на́пахтх 294²¹а; 14. пла́ча́ же сА 58¹⁷б, и вьспла́чх |сА 43²⁸⁻²⁹а, пла́ча́ же 58¹⁴б; 15. вьри́нетх 53⁶а, 58⁶а, ѡри́нхтсА 264¹⁰а, и ѡри́нѣ 21²¹б; 16. и ѡбра́циеши 7¹⁶а, ѡбра́циеши 89⁹а, 89¹⁵а, ѡбра́циеши 89¹⁰⁻¹¹а, ѡбра́цие 167¹⁴б, ѡбра́циете 133³⁻⁴б, ѡбра́циемсА 259³⁰б; 17. смѣ́ете 134³⁰а; 18. да ста́нетх 41¹⁵б, вьста́нѣ 34²⁶⁻²⁷б, недо́станѣ 63¹⁴б; 19. вьста́хтх 427²²б; 20. пости́гнетх 128⁴а; 21. истрѣ́гнхтх 51²³б.

Парадигма *b*: 1. вла́деть 49³⁰а; 2. не до́влетх 74¹¹б, до́влетх бѡ 61¹⁵б, нх до́влѣ́ 250⁸а; 3. дѡ́хнѣ 19¹⁶а; 4. и не прие́млетх 36²²б, прие́млетх 18²⁶а, вьспри́емлѣ́ 293¹⁰б, прие́мла́ 27⁵а, прие́млѣ́ 292²²б; 5. си́жетсА 294¹⁰а; 6. и оти́дхтх 36²⁰б, при́идетх 36²²⁻²³б, при́идетх 392¹⁴б, 392¹⁵б, (?) на́идетх 6²¹а, при́идѣ 31¹⁰б, 259²⁶б, 392¹⁶б, и прои́деши 12¹⁰б, прои́детх 11²⁴б, на́идѣ 292²²а (?), и́зыдѣ 294⁸а; 7. при́имете 36²³б, и ѡи́мѣ 12²⁸а, вьспри́имемь 250⁹б, при́иметх 4²⁹а, 12⁴б, 12³⁰а, при́имх 390¹⁷⁻¹⁸а; 8. и́цх 9¹⁷а, и́цх 173²⁶а, и́це 318¹⁵а, да и́цхсА 291²⁷б; 9. пока́жѣ 37¹⁴а, пока́жѣсА 34²⁶б, ска́жѣ 77⁴а, да пока́жѣ 58¹а, 40¹⁹а, нака́жетх 259²⁹а; 10. ко́немсА 13³⁰а, да не ко́снетсА 135¹¹а, ко́снетѣ 249⁴а; 11. ло́бжѣ 318¹⁸а; 12. вьме́тнемь 51⁹б; 13. вьме́цетсА 427²⁵⁻²⁶а; 14. да ѡмль́кнѣ 28⁵а; 15. вьзмо́жѣ (Sic!) 37⁷а, мо́гхтх 46⁵а; 16. и ѡпа́сѣлѡ мо́х 294⁸а; 17. сьпи́ше 71¹⁵а; 18. да вьсплѣ́цетх же 16¹а; 19. да сьри́цѣсА 22²⁰б; 20. стра́жѣмь 427¹⁰а; 21. и прѣ́гичѣ́а 70²⁹б, да сьти́чатсА 18⁸а; 21. сьпрѡта́жхтх 59⁹а, и |ста́жеша 264¹⁴⁻¹⁵а, и ста́жет ма 390²²б; 22. ха́плѣ́а 167²¹б; 23. хо́цѣ 7¹⁵б, 62²³б, хо́цемь 266¹⁰б, хо́цеша 394²⁵а, 395¹⁰б, хо́цетх 292¹²б, хо́цеша 246²⁹б, 167¹⁰б, хо́цѣ 290¹²б, хо́цѣ 292¹²⁻¹³б; 24. За́чынеша 33¹⁴⁻¹⁵а, нача́нем же 68²³б.

Парадигма *c*: 1. сьберѣ́ть 49²⁰б, и сьберѣ́ 49¹⁹б, сьберѣ́ши 363¹⁴а; 2. блюде́ 49²⁹а, 49⁴б, 49⁶б, блюде́ же 49²⁷а, сьблюде́мь 129¹⁸а; 3. при́ведѣ́сА 35¹⁸⁻¹⁹а, приве́деши 89⁶а; 4. да |врѣ́жетсА 206¹³⁻¹⁴б (полуведѣ́сА); 5. и вьпѣ́ть 167⁵б; 6. да погребѣ́ши ма 401³б; 7. гра́детх 382¹⁰а; 8. прие́млѣ́мь 135¹⁷а, прие́млѣ́тсА 134¹⁴б; 9. поживѣ́ 252¹⁴а; 10. вьзо́ветсА 252¹⁰а; 11. пролѣ́етсА 300²²б; оумре́те 249³а, ѡмре́ть 247⁹а, 432¹⁶б, ѡмре́те 246²¹а; 13. и да принесх 5⁸б, принесемь 89³б, вьзнѣ́тсА 128⁴а; 14. ѡпа́сѣтх 33⁶б; 15. и́сперѣ́тх 'вымоет' 31¹²б; 16. попере́ши 'раздавишь' 420²⁵б; 17. пи́а (3 мн.) 293¹а; 18. да |по́етх (?) 383⁵⁻⁶а,

поётъ 317²б, похътъ 290⁵б; 19. въпрагѣ 51²²б, да съпра|жёмъ 427²⁰⁻²¹а; 20. прадѣ 6⁶а; 21. растхътъ 74¹⁵а; 22. речѣ 89¹а, речёмъ 89²³б, речеть 74²²б, речётса 209⁵б (полуустав!), наречёмъ 89¹⁶б, наре|чёмъ 89²²⁻²³б, наречёмъ 90³⁰б, изречеть 77³а, наречётса 209⁴б (полуустав!); 23. ктѡ не посмѣтса 294²¹а; 24. прострѣши 30²⁵б; 25. текхътъ 266¹¹б, 398²⁹б; 26. и|тра|сѣ ми са 255¹⁹⁻²⁰а; 27. цвѣтхътъ 43²¹а; 28. и почръпѣ 84¹²б, почръпѣмъ 391⁶б; 29. не чѣтѣм[ъ] 2¹¹а, прочѣтѣтса 36¹⁵б.

б) *i-глаголы*: Парадигма а: 1. избави|са 181²²⁻²³а, избавить 427²⁸б; 2. обогатимса 250⁷б; 3. ѡвѣрить 294⁶а; 4. видимъ 62²⁵а, да видимъ 266⁵б, видите 392⁸а; 5. вѣсѣ 58¹⁷а; 6. готовѣса 17¹⁹а, го|товѣтса 18²⁴⁻²⁵а; 7. и не подвижѣса 13⁸а, 35¹⁴б, не подвижи|тѣса 66²⁰⁻²¹а; 8. не и|скѡсиши 382¹³б; 9. множи бѡ са 28¹⁰б; помыслиши 51¹⁷б, помысли 66⁸б; 11. да смѣрить 40¹⁷а; 12. мѣчимса 427¹⁰а, мѣчи 324¹б; 13. нхъ дить 104²⁷б; 14. прѣббидимъ 56²⁵б; 15. да и|сплнѣи 17²⁰б, да и|сплнѣтса 398²⁰а; 16. да и|справимъ 420¹³б, и|справить 420²⁷а; 17. и съпротивѣтса 244¹б; 18. ранитъ 167¹⁶б; 19. слава|тъ 50²⁷б, нхъ да прославитса 40¹⁵а, не да прославитса 41⁶б, прославить и 45⁸а, и прослава 48²⁵б, прославить 182²⁶б; 20. слышитса 21³⁰а, слышиши 51¹⁶б, слышиши 54⁴⁻⁵а, слышѣ 60⁵а, слышимъ 60¹⁶а, 60²⁹а, не слышиши 72¹⁶б, слышите 250³⁰б; 21. да ѡставитъ 57²³б, не ѡ|ставитъ 62¹⁵⁻¹⁶а, ѡ|ставѣса 325¹¹а, и ѡ|ставитъ 319²б, ѡ|ставѣи 293¹¹б; 22. насытитъ тѣ 53¹⁵а, насытимса 182¹б, 403¹⁴а; 23. расхѣти 40¹⁸а, и расхѣтимъ 50⁶б; 24. ѡчиститъ 30²²б; 25. чюдѣтса 49⁹б, не|почюдѣса 182²⁵⁻²⁶б, нхъ чюдѣса 292²³б.

Парадигма б: 1. бгѡсловѣи 66⁸б; 2. и ѡблачѣтса 54³а, ѡблачѣи ма 30²⁵а, ѡблачѣи ма 321³а, привлачѣи ма 28¹²б, привлачѣи ма 30²⁵а, съвлачѣи ма 206⁶б; 3. вѡдѣ 74¹⁷а, привѡдѣса 34²³б, привѡдѣи 18⁵б, и|звѡди бѡ 250¹⁰б, ѡбвѡди 250¹¹б; 4. ѡгѡниши 31²³б, ѡгѡни 81²⁷а, и ѡгѡнитъ 74¹⁹а, гѡнимъ 57¹⁷а; 5. съвдѡворимса 82²⁹б; 6. недѡбѡитъ 250²⁷б; 7. под|рѣз|и| тѣса (?) 258²⁹⁻³⁰а; 8. накрѣ|мит ма 420²⁷⁻²⁸а; 9. кѡпимъ 50⁹б, и|скѡпитъ 292¹⁹б; 10. ѡблѣчѣ са 36¹⁸б; 11. не прилѡжѣса 66¹⁷а, не ѡлѡ|житъ 420¹⁵⁻¹⁶б; 12. и да прѣлѣститъ 37¹⁵а, лѣстѣтса 392¹⁰б; 13. любѣи бѡ 173¹⁶а, възлюбѣиши 254¹³б; 14. не ѡлѣ|чиши са 360¹⁴⁻¹⁵б; 15. моли 30¹⁸а, и моли 62²а, и молиши 267¹³а, молиса 324⁴б, и помѡлѣса 72²⁴б; 16. приносѣи 4⁹а, да съприносѣи 18¹⁹а, вѣносѣи 81¹⁴б, приносѣи са 34¹¹⁻¹²а, приносѣи са 35⁵б, приносѣи 81²⁷б, сѣ вѣносѣи са 29¹⁵⁻¹⁶а, и сѣносѣи са 29¹⁶а, приносѣи 256³⁰а; 17. не разѡритса 34²⁹б, 128³б, разѡритса 34²⁷б, разѡри 325⁵а, 324¹⁸б, не разѡриши са 325⁶а, разѡритса 325⁷а; 18. не ѡпалитъ 35⁷б, вѣспалиши 269⁶а, и попалитъ 269⁶а; 19. плѡдитъ 49¹⁷а; 20. празнитъ 427²³а; 21. прѣтитъ 258²¹б, прѣтитъ (?) 324⁴б; 22. рѣтса 75²²а, рѣтитса 321²а; 23. да раздрѣши 269¹²а; 24. просвѣтитъ 260¹⁹б; 25. и вѣсѣлимса 47²⁸а; 26. не слѣжимъ 2¹⁷а, слѣжи 324²б; 27. поспѣшитъ 'поторопитъ' 420²⁹а; 28. и дане посрами|шимса 8⁷⁻⁸б; 29. и ѡстѣпитъ 5¹⁷а, и ѡбстѣпатъ тѣбе 258²⁰б; 30. ѡсѣни тѣ 291²²а; 31. не да на|сѣдитъ 53¹¹а, сѣди|ши 31¹⁻²б; 32. гѡритъ 51²⁷а, 324³б, bis, гѡра

292¹⁴а, гѡриши 255¹⁵б, гѡримъ 43⁶б, гѡримъ 43⁵б, 43⁸б, 267⁶а, съгѡритъ 53¹⁹а, 53²⁰а, 53²⁴а, 76⁵а, съгѡ|ритъ 53²⁰⁻²¹а, ѡвѣнх ми съгѡри 4⁹б, и съгѡриши 13¹⁰а, да съгѡри 7¹⁴б, хлѣбѡ гѡри 18³⁰а, съгѡри 6²⁶б, съгѡра 58⁶б, прѣгѡри 291²а; 33. не растѡплиши са 31¹⁸б; 34. гѡчитъ 81²⁷а; 35. хвалѣса 81¹⁹б, хвалѣ 290⁶б, хвалѣса 294⁹б, и похва|литъ 75¹⁵а, възхвалѣ 392¹⁶б; 36. не похѡдиши 4²⁰б; ѡхѡди 18²⁸а, про|исхѡди 18²¹б, про|исхѡдитъ 23⁴б, съпрѣхѡдимъ 43⁹б, прѣхѡди 266¹а, ѡхѡдиши 62³б, ѡхѡди 62⁴а, прихѡди 392¹³а, 392²⁰а, прихѡдитъ 49⁹а, 382²¹б, прихѡдѣ 256²⁹а, и вѣсхѡдитъ 396²⁰а, сѣхѡдитъ 266⁹б, сѣхѡдитъ 393⁶б; 37. храни 293¹³б, хрѣ|ни са 58²⁴⁻²⁵а, да съхранѣтса 34²⁹а, 38. ѡцѣдѣи 53²²а; 39. ѡстроитъ 167¹⁷б.

Парадигма с: блажи ма 6⁵б; 2. болиши 430¹¹а; 3. да не ѡбѡиши са 325²⁶а; 4. бѡди 44¹⁸б; 5. велиши 255²⁸б; 6. весѣлѣ 28¹а, да възвѣ|селѣса 35⁵⁻⁶а, и възвѣлимса 82⁴б; 7. съвзвѣси 45²б; 8. не сѣгрѣшитъ 266⁶а; 9. не погрѣзѣ ва 3¹⁸а; 10. доитъ 5⁷а, и дои|тса 17¹⁷⁻¹⁸а; 11. ѡбдрѣжи 14²⁰б, ѡдрѣжи ма 321¹а; 12. да не прѣзриши 37²³а, ѡзри|мъ 266¹⁵⁻¹⁶б, и ѡзритъ 219²б, ѡзритъ 129¹¹а, ѡзри 43²⁷а, не зриши ли 62¹⁹б, зриши ли 61²⁵б, 58³⁰а, 45²¹а, зри 258³а, зритъ 391¹³б, зрѣса 247³а, ѡзримъ (?) 393¹а; 13. да поклонѣтса 25²²б, поклонѣтса 136²⁵а, поклонѣмса 47²⁸а; 14. ѡкрасѣи 77¹³а, ѡкрасѣи тѣ 417⁷б; 75. и да крѣпитса 420⁹а, ѡкрѣпитъ тѣ 417⁷б; 16. кы|питъ 75³⁻⁴а; 17. сѣ лежить сѣ 39²⁴б, лежитъ 266¹⁷б, надлежитъ 398²⁹б; 18. лишѣи 138¹⁹б; 19. полѣчи 75¹⁷а, и слѣчитса 258⁷а, прилѣчи|тса 403¹⁻²а; 20. и лѣститъ 137²⁷а; 21. лѣниши са 359²⁶б, лѣни|ши са 382²³⁻²⁴а; 22. вѣмѣнитса 136¹¹а; 23. ѡ|бновѣтса 17¹³⁻¹⁴б; 24. спѣимса 58³⁰б; 25. напоитъ 53¹⁶а; 26. простѣ 66²⁸б, простѣмъ 266²²б, прѡститъ 129¹¹б, и прѡ|ститъ намъ 258³⁻⁴а; 27. ѡпѣстѣмъ 266²³б; 28. и не родиши 359²⁷б; 29. и родиши 4²¹а, 13²³а, родитъ же 7²а; 30. поса|дитъ 53¹⁷а; 31. свобѡди 53¹⁸а, свобѡдитъ на 403³а; 32. ѡстѣи 292²⁰б; 33. свѣтлѣтса 310²⁰б; 34. ѡсквѣрни 5¹б, сквѣрниши 324¹²б; 35. насладѣтса 77¹⁶а, насладѣмса 82²⁹б, насладѣши са 267²а; 36. и ѡслѣпитъ 405²⁶а; 37. спиши 79²¹б, спѣи 258²⁰б; 38. стоиши 11²⁷б, 62²б, стоитъ 17¹⁰б, и стоитъ 23⁶а, не стоит бѡ 2¹⁹а, недостѡитъ тебѣ 3⁸б, на|стоитъ бѡ 12²⁴⁻²⁵а, достѡитъ 72²⁷б, 393³⁰б, достѡитъ 262²⁴а, достѡи 166 (верх-нее поле), не достѡи 62²⁶б, на|стоитъ 401¹⁵⁻¹⁶б, нас[т]ѡитъ 258²⁸а; 39. да не ѡбѡ|постѣдимса 57³⁻⁴б; 40. и присѣдѣ 293⁴а; 41. и тайши тѣи 293¹⁰а; 42. да растлѣтса 129¹⁰а; 43. ѡтѡли 33¹⁶а; 44. и томѣи 104²⁶б; 45. не потопѣи ва 3¹⁷а; 46. трѣпиши 266¹³б, трѣпѣмъ 259²⁵б; 47. ѡце|тъшитса 62²⁰а; 48. стажимъ 43¹⁰б; 49. причѣстѣса 262¹³а; 50. ѡтъце|титъ 268⁹а; 51. и ѡвѣи[тъ] 2²⁰а, да ѡвѣитса 382²⁵б, про|вѣитъ 41⁹б, ѡвѣитса 291²⁶б, ѡвѣитса 430¹⁸а, 392⁹б, ѡвѣи 390¹¹а

Им. п. ед. числа муж. р. и им. — вин. п. ед. числа ср. рода

Без энклитик:

Парадигма *a*: а) тематические глаголы: 1. побарѣхъ 323²⁸б; 2. бѣхъ 430¹⁹а; 3. бгословѣхъ 323²⁹б; 4. прѣбывахъ 64²а; 5. дарѣхъ 394¹б; 6. дахъ 422²¹б; 7. имѣхъ 65²а; 8. ѡбличахъ 324⁵а; 9. помагашъ 323²⁷б; 10. понашахъ (?) 324⁵а; 11. ѡпасашъ 294¹³а, спсашъ 294¹³а; 12. попирашъ 6²⁸б; 13. плача 260²⁸б; 14. испѣвахъ 324⁶а; 15. възражахъ 324⁶а; 16. сѣяхъ 9²³а; 17. по-срамлѣхъ 324⁵а; 18. прости рахъ 323²⁸⁻²⁹б; 19. застѣпахъ 323²⁸б; 20. притварѣхъ 59¹¹б; 21. ѡдарѣхъ 59¹³б; б) *i*-глаголы: 1. видѣ 211¹⁵б, 211¹⁸б, 430²⁴а, провидѣ 259⁹а, 49¹⁸а, 254⁵б, завидѣ 409³⁰а; 2. и множахъ 55⁵а; 3. правѣ 294¹²а; 4. и славлѣ 7⁹б; 5. славословѣ 81²б.

Парадигма *b*: а) тематические глаголы — 1. прѣемлѣ 260²³б; 2. прѣидѣ 55²⁷б; 3. ищѣ 32⁶а; 4. и свищѣ (?) 49²⁵⁻²⁶б; 5. стѣнѣ 99²⁸а(377); 6. страждѣ (ср.р.) 247¹⁵б; 7. доуасажѣ 417¹⁷б; 8. вѣстичѣ 18²⁷а; 9. и трепещѣ 65⁴а; 10. хотѣ 430²⁸а; б) *i*-глаголы — 1. блгводѣ ба 400⁹а; 2. възводѣ 411²³б, ѡводѣ 366¹⁵⁻¹⁶а, навѣдѣ 53⁹а; 3. гонѣ 66²⁰б, гонѣ 322¹⁹б, ѡгонѣ 323²⁶б, прогонѣ 323²⁶б; 4. молѣ 51¹б, 71²⁴а, 210³б, 390²²б, 430¹а; 5. нѣсѣ 291²⁹а, принѣсѣ 393⁸б, 21⁹а, възносѣ 414²⁸б, приносѣ 18²⁸⁻²⁹а, принѣсѣ 258²⁹а; 6. прѣсѣ 211³б; 7. слѣжѣ 323²⁷б; 8. стрѣжѣ 429¹³б; 9. и не сѣдѣ 430²⁴а; 10. створѣ 401¹⁵б, творѣ 208²б, 428¹⁴б; 11. точѣ 423¹а; 12. хвалѣ 324¹а; 13. ходѣ 20³⁰б, хѣдѣ 32¹²б, приходѣ 211¹⁸а, 27²²а, сѣхѣдѣ 51²⁵б, 422¹б, приходѣ 432¹⁸а, исходѣ 318⁴а; 14. хранѣ 9²³а.

Парадигма *c*: а) тематические глаголы 1. блѣды 47⁹а; 2. вѣпѣхъ 95⁴⁻⁵а, нѣ выпѣхъ 166⁷а; 3. живѣхъ 354²²а; 4. плѣтѣхъ 323²⁷а; 5. (?) сѣвѣтѣ (ср. р.) 389¹⁰а; 6. текѣхъ 23¹⁸б; б) *i*-глаголы — 1. и бѣжѣхъ 428²¹б; 2. гѣрѣ 63³б; 3. кропѣ 390⁵а; 4. лѣжѣхъ 79⁵б, 99⁷а, прилѣжѣхъ 69²⁸а; 5. и слышѣхъ 299²⁶б; 6. стѣжѣхъ 260²а, и стѣжѣхъ 300²⁵а; 7. ѡстрѣмѣ 154⁸а; 8. дѣ 65³⁰б, сѣдѣ 294¹¹б; 9. нѣтѣ 324⁴а; 10. трѣпѣ 71¹⁸а, нѣ трѣпѣ 409³⁰а, 169⁵б; 11. ѡучѣ 132¹⁹а; 12. щѣдѣ 254¹⁴а, 432¹⁹а.

С энклитиками:

Парадигма *a*: а) тематические глаголы — 1. ѡдалѣхъ 324⁸⁻⁹а; 2. прѣдѣхъ 382²²а; 3. надѣхъ 98²³а(376); 4. покланѣхъ 324²а; 5. ѡкрашахъ (?) 324³а; 6. крѣхъ 406³⁰а, и крѣхъ 405²⁹б; б) *i*-глаголы — 1. склѣблѣ 405¹⁹а, и склѣблѣ 71¹⁸а; 2. чюдѣ 266²⁵, чюдѣхъ 259²¹б, 323³⁰б.

Парадигма *b*: а) тематические глаголы — 1. емлѣ 211¹б; б) *i*-глаголы — 1. борѣ 423¹⁶б, брѣ 325 б; 2. (?) сѣвлѣ ти 206²⁰б; 3. льстѣ мѣ Сб. № 758, 209а; 4. молѣ 4²⁴а, 37¹⁹а, 398¹⁶а; 5. пѣстѣ 2¹⁷б; 6. хвалѣ 323²⁹б.

Парадигма *c*: а) тематические глаголы — 1. (?) сѣвѣтѣ сѣ 170¹⁰б; б) *i*-глаголы: 1. бѣхъ 99⁴а, 401¹а, 410 а; 2. вѣлѣ сѣ 412²⁵б. 3. дрѣжѣ сѣ

97²⁰а; 4. дивѣ жѣ сѣ 417¹⁷б; 5. любѣ прѣхъ 52¹⁵⁻¹⁶а, любѣ прѣхъ 85¹⁶б; 6. тѣхъ 166⁷а, тѣхъ 85¹⁹⁻²⁰б; 7. ѡчѣ сѣ 359²⁹б.

К формам-энклитонам относится и форма вин. п. мужского рода: грѣдѣхъ 402⁹а, цѣфтѣхъ 14⁶а, плѣвѣхъ Сб. № 758, 245а, гѣрѣ Сб. № 758, 264б.

Чл е н н ы е ф о р м ы :

Парадигма *a*: а) тематические глаголы — 1. въздѣхъ 429²⁶а. б) *i*-глаголы — 1. видѣ (?) 44¹⁶а, ненавидѣ мѣ 31²³а; 2. вѣсѣ 47¹⁰а.

Парадигма *b*: а) тематические глаголы — 1. прѣемлѣ (?) 137²⁰а; ѡблѣмлѣ 252²⁷⁻²⁸а; 2. млѣкѣ сѣхъ 294⁵⁻⁶б; 3. хѣтѣ 255⁶а. б) *i*-глаголы — 1. злословѣ 262²⁰а; 2. любѣ 427¹³б; 3. нѣсѣ 83⁶⁻⁷б, принѣсѣ СофСлуж. 23⁶б, 39¹³а; 4. прѣсѣ 429²¹а; 5. стрѣлѣ Соф. Служ. 60⁷⁻⁸а; 6. сѣдѣ 41²⁹а; 7. творѣ 60¹⁹б, bis, 252⁶а, СофСлуж. 70⁵а, и творѣ 48²⁶б, СофСлуж. 62⁶а, не творѣ 427²⁴а; 8. стрѣлѣ 83¹⁰б; 9. хѣдѣ 382⁷а, и приходѣ 16¹⁴а; 10. хѣплѣ 47⁷а, 49²⁵б; 11. хѣлѣ 324³⁰б.

Парадигма *c*: а) тематические глаголы — 1. живѣхъ СофСлуж. 19¹⁴б, живѣхъ СофСлуж. 36²а; 2. и пѣхъ СофСлуж. 70¹²б; 3. поѣхъ 91⁹а; 4. (?) сѣвѣтѣ сѣ 170²¹б; б) *i*-глаголы: 1. блѣвѣ СофСлуж. 57⁷а; 2. ѡдрѣжѣ СофСлуж. 59¹⁰а; 3. зрѣхъ 32¹⁵б, зрѣхъ 292¹¹а; 4. настояхъ 210¹б; 5. сѣдѣхъ 52²⁵а, СофСлуж. 42¹⁰б, 54¹⁵б, 72⁴б, присѣдѣ 175⁶⁻⁷б.

Им. ед. число ж. рода, мн. ч. и косв. падежи;
чл. формы от косв. пад.

Парадигма *a*: а) тематические глаголы — 1. бѣщѣ 406²⁷б, бѣщѣ 428¹²б, бѣщѣ 428²²а; 2. бѣдѣхъ 60¹⁹б; 3. въздѣжѣхъ мѣ (instr. sg. n.) 52¹⁴а; 4. кѣхъ сѣ (acc./gen. sg. m.) 248¹⁰б; 5. крѣхъ 49¹⁶а; 6. крѣхъ сѣ 294¹⁶а; 7. плачѣхъ 3²⁹б, плачѣхъ (nom. pl. m.) 58¹⁶б, и плачѣхъ (acc. pl. f.) 7²³б; 8. сѣхъ сѣ (acc./gen. sg. m.) 65²⁵а, сѣхъ (acc. sg. m.) 394¹⁴б; 9. тѣщѣ (dat. pl.) 35²⁵а; б) *i*-глаголы — 1. нѣ видѣхъ (nom. sg. f.) 75¹¹а, видѣхъ (nom. pl. m., в. f.) 65²⁷а; 2. дѣмѣ сѣ (nom. sg. f. (voc.)) 11¹а; 3. правѣхъ (dat. sg. m.) 128²⁷а; 4. и славлѣхъ 52⁶а, нѣ славлѣхъ мѣ (acc. pl. m.) 65¹б; 5. слышѣхъ (nom. pl. m.) 62²⁴б, сл [ы] шѣхъ (gen. pl.) 52⁵а; 6. чѣстѣхъ (dat. sg. m.) 68²⁸а; 7. вѣдѣхъ щѣ (dat. pl.) 250²⁸б.

Парадигма *b*: а) тематические глаголы — 1. ѡчѣхъ 294²⁰а; 2. гла гѣлѣхъ 256¹⁹⁻²⁰а; 4. и не ѡчѣхъ (acc. pl.) 250¹¹⁻¹²б; 5. ищѣхъ (acc. pl.?) 250¹⁶б; 6. мѣхъ сѣ (gen. sg. m.) 77⁵⁻⁶а; 7. пишѣхъ (nom. pl. m.) 36¹⁹а; 8. и плѣжѣхъ 260²⁵а; 9. рѣхъ сѣ (acc./gen.?) 432³⁰б; 10. скрежѣхъ (nom. pl. m.) 423²⁵а; 11. страждѣхъ 427¹¹а; 12. хѣтѣхъ тѣ (dat. sg. f.) 34⁷а, 34⁷б, не хѣтѣхъ (acc./gen. pl. m.), 62⁶а, хотѣхъ сѣ (gen. sg. m.) 61¹⁴б, хѣтѣхъ 261¹⁶а, 294¹⁹а, и не хѣтѣхъ 294¹⁸а; б) *i*-глаголы — 1. бѣрѣхъ (nom. pl. m; ш.) 43²³а; 2. ѡвѣдѣхъ (nom. sg. f.) 77²⁶а, 1. ѡвѣдѣхъ 134а; 3. гонѣхъ (dat. sg. m.) 48¹⁹б; 4. льстѣхъ 36¹⁸б; 5. лю-

блѣцимь (dat. pl. f.) 74¹⁸б; 6. слѣжѣщїи (gen. pl.) 34²а, слѣжѣще 290³⁰б; 7. нѣсѣщи (nom. sg. f.) 17¹²а, нѣсѣщи (nom. sg. f.) 77¹¹а, нѣсѣще 292²б, нѣсѣща (nom. sg. f.; чл.), 11³а, 25²⁹б, принѣсѣще (nom. pl. m.) 68¹⁷б, ѡ плодонѣсѣщи (nom. sg. f.) 68²⁸⁻²⁹б; 8. пѣлащѣ 252⁷а; 9. пѣстѣщїи (dat. pl.; чл.) 44²⁰⁻²¹б; 10. прѣсѣще 136⁸б; 11. рѣтѣщѣ 394⁶а; 12. ѡ тѣорѣщи (nom. sg. f.) 77²³б, тѣорѣщи (nom. sg. f.) 77²³⁻²⁴б, тѣорѣщи (nom. sg. f.?) 47¹⁸б, тѣорѣщагѡ 291⁴а, тѣорѣщѡмъ 293¹⁰б; 13. тѣчѣщїи (чл., nom. sg. m.) 27⁸а, тѣчѣщи (nom. sg. f.) 77²⁴б; 14. трѣбѣще 181¹б; 16. хѡдѣщи (dat. sg. f.) 34¹³б, хѡдѣщи (nom. sg. f.) 35¹⁰а, прихѡдѣща (acc. m.) 4⁶б, прихѡдѣщїихъ (acc./gen. pl. m.) 75¹⁴а, хѡдѣщїи ихъ (gen. pl. m.) 75⁴⁻⁵б, съхѡдѣщѣ (acc. sg. m.) 133⁹а, нѣ прихѡдѣще (pl.) 399¹¹б, ѡ прихѡдѣще 399⁶б, прихѡдѣщїи (gen. pl.) 399¹⁸б, въсхѡдѣщѣ бѡ (dat. sg.) 395²а, съхѡдѣщѣ (acc. sg. m.) 390²⁰а, съхѡдѣщѣ (acc. sg. m.) 392⁹а.

Парадигма с: а) тематические глаголы – 1. не брѣжѣще (pl.) 427¹⁵а; 2. вѣпѣща (acc./gen. sg. m.) 253²²а; 3. грѣдѣща (gen. sg.) 402¹³а; 4. живѣщїихъ (gen. pl.) 398¹²б, живѣщїей (nom. pl. m.) 398²⁹а; 5. неспѣще 407²⁶а; 6. плетѣще 407⁵б; 7. пощѣ (acc. pl. m.) 290¹⁰б; 8. ѡ растѣщїи (dat. sg. f.) 138²⁷б; 9. смѣщѣща (acc. sg. f.) 71⁹б; 10. текѣщїи (acc. sg. f.) 47³⁰б; 11. цвѣтѣща (nom. pl. n.) 423¹⁹б, цвѣтѣща (acc. pl., чл.) 409⁶б; б) *i*-глаголы: 1. блѣдѣщїей (pl.) 251²⁰⁻²¹а; 2. бѣжѣща (acc./gen. sg. m.) 47²⁴б; 3. глѣще 169¹¹а, ѡ глѣщѣ СофСлуж. 43¹⁹б; 4. горѣщїи (instr. sg. m.; чл.) 72²¹а, ѡ гѡрѣщѣ (instr. f.) 267²⁸а; 5. дивѣщѣща (pl.) 138⁸б; 6. дрѣжѣщїей же 422²⁶б; 7. зрѣще 261²³а, 406²⁷б, 65¹⁹а, ѡ зрѣщѣ (dat. sg. m.) 52¹²а; 8. лежѣща (acc./gen. sg. m.) 266⁶б, 266¹²б, 266¹⁶б, лежѣщїи (nom. sg. f.) 138¹⁶а, лежѣщїомъ 426¹⁴б, прилежѣще 409²⁸а, лежѣще 398²б; 9. мнѣщїи же (dat. pl.; чл.) 54¹⁸б; 10. спѣщѣ (dat. sg. m.) 423¹⁶а, спѣщѣ (dat. sg. m.) 39⁶а; 11. стоѣщїи (acc. pl. m.) 79¹²а, състоѣщїи (dat. f. sg.) 248¹⁰б, стоѣща (acc./gen. m. sg.) 325¹⁹а, стоѣщїихъ (acc./gen.) 391¹⁹а; 12. сѣдѣща (acc./gen. sg. m.) 52¹⁷б, 325²⁰а, при сѣдѣще (?nom. pl.) 59²³⁻²⁴а, сѣдѣщїи (acc. sg. f.) 79¹¹а; 13. не трѣпѣще 173¹⁴а; 14. щѣдѣщїи 172¹б.

ИНФИНИТИВ *i*-ГЛАГОЛОВ

Парадигма а: 1. ѡбѣвити 431³⁰а; 2. ѡбѡгѣтити 264²¹а, ѡсѡбѡгѣтити сѣ 246⁶; 3. гѡтѡвити 332¹б; 4. дѣмитисѣ 182¹⁹б; 5. сѣкрѣтити 430⁷б, сѣкрѣтити 392¹¹б; 6. помѣслити 291¹²б; 7. ѡспѣнити 33⁹а, ѡспѣнитисѣ 77⁵б, ѡспѣнитѣ ти 101¹¹⁻¹²а; 8. правити 131¹³а; 9. прѡтивитисѣ 247¹б, 324²¹а; 10. раздрѣшити 41¹⁶б; 11. свѣнитисѣ 131¹⁸б (а. п. а или б?) 'отстраняться'; 12. склѣбитисѣ 430⁵б; 13. разслѣбитисѣ 258⁷а; 14. прѡславити 79²⁰а; 15. ?славѡсловити 72¹⁰а; 16. ѡстѣвити 13⁸⁻⁹б, ѡсгѣвити 77¹⁴б, ѡстѣвити 269¹⁸а, 254¹⁰а, прѣстѣвитѣ ти 256⁹⁻¹⁰а; 17. насытити 29⁶а; 18. ѡтѣшитисѣ 428²⁴б; 19. въсхѣтити 104⁸а; 20. ѡчи|стити 62⁵⁻⁶б; 21. чѡдитисѣ 35²¹б, почѡдитисѣ 255¹³б, ѡ чѡди|титисѣ 258³⁻⁴б.

Парадигма б: 1. бѡсловити 63²б, ѡ бѡсловити 64¹³⁻¹⁴а, дльгѡсловити 253³⁰б, блѣдѡсловити 252⁴а; 2. прѣвѣритѣ ти 23⁸⁻⁹а; 3. привѡдити 39²⁹а, прѡводити 82¹⁴а; 4. възвратитѣ 9¹¹а, ѡбратити 131²²а; 5. ѡзлѡбити 81²³б; 6. крѣтитисѣ 138³⁰б, крѣтитѣ тисѣ (Sic!) 382⁴⁻⁵а; 7. ѡ скѣпити 310²⁻³а; 8. полѡжити 37⁹а, полѡжити 75²⁸а, 128¹⁰б, 400²⁶а, прѣлѡжитѣ ти 51²⁰⁻²¹б, ѡлѡжити 211¹¹а; 9. прѣлѣстити 129⁹а; 10. лѡбити 74¹⁹б, 71²⁹а, 173²⁸б, 420¹³б; 11. ѡлѣчитисѣ 401²⁰а; 12. мѡлитисѣ 30¹⁹а, 73¹⁸а, мѡлитѣ 83¹²а; 13. ѡмѡгчити 46⁴а; 14. нѡсити 20²⁶а, 130²а, принѡсити 73²²а, принѡсити 33²³б, понѡсити 31²⁹а, изнѡсити 49²⁷а, ѡбнѡсити 130³⁰а; 14. разѡрити 32¹⁸б, 175²⁴б, разѡритѣ ти 268¹⁶⁻¹⁷а; 16. ѡплѡдити 84¹⁶а, ѡплѡдити 292¹б, приплѡдити 100²²б; 17. покѡитисѣ 422²⁰а; 18. ѡрѣшитисѣ 422²⁶б, ѡрѣшитѣ 422²⁸б; 19. посѣлитисѣ 216⁹б; 20. слоужити 214¹⁷а; послѡжити 173⁷а; 21. ѡстрѡити 259²²а; 22. постѣпити 4¹⁹б, ѡстѣпити 13⁹б, 68⁹б; 23. сѣдити 50¹³б; 24. сѣтворити 12²⁴а, 32¹⁸б, 81²³б, тѣворити 128⁶б, 258¹⁸б, сѣтворити 255²¹а, сѣтѡв|рити 255²⁹⁻³⁰а, богѡтворити 72²²а, бѡтворити 72¹⁵а; 25. затѡворити 214¹⁹а; 26. тѡчити 54²³а; 27. трѣдитисѣ 62²⁶а; 28. хвѣлитѣ 134⁵б, похвѣ|лити 82¹⁴⁻¹⁵а, похвѣлити 262²б; 29. похѡдити 4³а, ѡхѡдити 63⁵б, прѡхѡдити 75³⁰а, въхѡдити 81¹⁷б, не въхѡдити 252¹²б; 30. сѣхранѣти 26²²б, хрѣнѣти 428²⁵б; 31. хѣлити 134³⁰а.

Парадигма с: 1. ѡблажити 82¹⁵а; 2. бѡсловити 66²²а, бѡсл[о]|вити 66¹⁻²б; 3. ѡгласити 75²⁹а; 4. погрѣзитисѣ 324¹⁸а; 5. поклонитисѣ 8²²б, поклонитисѣ 290²⁹б, пѡклонити 86¹⁰б; 6. покорѣтитисѣ 262²⁰а; 7. красѣтитисѣ 130³⁰а, ѡкра|сити 131¹⁴⁻¹⁵а; 8. въскрѣсити 255³б, 255¹²б; 9. лишѣтити 80²⁹а; 10. лѡвити 291¹⁶а, ѡлѡвити 37⁷а; 10. полѣчити 80³б, 129²²б, 429²¹а; 11. прѣлѣстити 431²⁰а; 12. примѣрити 269³⁰а; 13. ѡморѣтити 405⁷а; 14. прѣмѣнити 254¹¹а; 15. ѡбновѣтити 38¹⁵а; 16. спѡ|битисѣ 100²⁵⁻²⁶а, спѡдобѣтитисѣ 86²²а; 17. ѡпокоѣтити 430²⁸а; 18. ѡзрастити 97²⁴а; 19. родѣтитисѣ 23⁸а, 25¹б, 64²³а, рѡдити 267²⁹б, родѣтити 317²¹б, рѡдитисѣ 428⁵а; 20. посадѣтити 21²⁰а; 21. свѣтлити 268²⁴б; 22. ѡсквернити 255²⁸б; 23. на|слѣдитисѣ 100²⁰⁻²¹б, наслѣдитисѣ 266¹⁴б, ѡ наслѣдитисѣ 408¹⁹а; 24. ѡстрѣмити 52¹⁷а, ѡстрѣмитисѣ 137¹⁵а; 25. прѡсѣдити 101³а; 26. ѡтайтитисѣ 40²³а, ѡтайтитѣ 422¹⁴б, ѡтайтитисѣ 422¹¹а; 27. тѡ|мити 103⁵⁻⁶а; 28. ѡчитисѣ 75¹³б, ѡчитѣти 130¹⁹а, наѡчитѣти 52¹⁰а, ѡчитисѣ 217⁴а; 29. ѡсѣплѣтити 19²³а, ѡсѣплѣтити 430¹⁹б, 399¹б; 30. причѣститисѣ 49²⁷б, причѣститисѣ 268⁵б; 31. ѡвѣтитѣ сѣ 41³⁻⁴а, ѡвѣтити 88⁸а, ѡвѣтитисѣ 182²а, 258¹⁰а, ѡвѣтити 250⁸а.

АОРИСТ

3 л. аор. *i*-глаголов

Без энклитик:

Парадигма а: 1. ѡзбѣви 58²⁰а, ѡ збѣви 56²³а; 2. приближи 71⁸б; 3. възвелѣчи 62⁷а; 4. възжили 20¹⁰б; 5. ѡзари 80¹⁸а; 6. сѣкрѣвши 422³⁰б; 7. не ѡмѣли 63¹¹б; 8. ѡмѣсли 80¹⁹а, ѡмѣсли 94³б, ни помѣсли 256⁴а; 9. ѡпеча-

ли 29¹¹а; 10. исплъни 64¹⁵а, и исплъни 59²⁰а; 11. исправи 57¹⁵б, исправи 66²⁰а; 12. раздръши 32¹⁰б, 310²³а; 13. и прослави 7⁴а; 14. остави (2 ед.) 401²¹а, ма остави 138¹⁸а, и поста|ви 6¹⁴⁻¹⁵а, и поста|ви 7¹⁸а, състави 35²⁷б, поста|ви 47⁴а, 72²⁶б, прѣстави 57⁴а, и прѣдстави ѓмѣ 254²⁰б, оста|ви 392¹⁹б; 15. насыти 182²³б; 16. ѓдари ѓгѣ 406⁷б; 17. расхъти 23²⁰б; 18. ѓчисти 57²⁹а; 19. ѓзави 129²¹а. 20. ѓясни 3⁶а.

Парадигма b: 1. заблѣди 26²³б; 2. възбрани 425⁴а, възбрани 267¹⁸а; 3. побѣди 47²⁸б; 4. ѓзвѣли 12¹⁰а, блговѣли 45²⁹б, блгѣвѣли 258²а; 5. ѓбрати 130²¹б, прѣѡбрати 58²⁰б, себе ѓбрати 78²⁴а, възврати 103¹⁹а, разврати 129²⁸а; 6. ѓскѣпи 310¹³а; 7. ѓбличи 31³б, 45¹³б, ѡбличи 47⁷а, 248¹⁸б, не ѡбличи ѓхъ 430¹⁸а; 8. прѣлѡжи 425²⁶а, полѡжи 57¹⁵б, 77²⁵а, 103²⁰а, възлѡжи 129²⁶б, прѣлѡжи 57⁸б, 56³⁰а, 47¹⁵б, полѡжи 132²⁶а, 318⁴а, и възлѡжи 5²³а, не ѡлѡжи (2 ед.) 13⁷б, и възлѡжи 57³⁰б, прѣлѡжи 56¹б, ѡлѡжи 40¹⁰б, възлѡжи 256⁶а, 246³⁰а, ѡлѡжи 261⁴а, възлѡжи 214²⁷а; 9. ѡбълѣсти 267⁷б, прѣлѣсти 267⁶б, 54²⁹б; 10. възлѡби 77¹²а, възлѡби 50³⁰а; 11. помрачи 57²⁰б, и помрачи 57²⁷б; 12. ѓмрѣтви 76²²б. 13. не замѣди 13²⁶б; 14. ѓмѣдри 46¹а; 15. смѣти 420²б; 16. вѣмѣни 425³⁰а; 17. понѡси 182¹¹б, понѡси 182²²б; 18. ѓцѣти 48¹⁰б, ѓцѣти 83⁵а; 19. не ѡпали 308²⁰б, попали 91¹¹а, 128¹⁶б, 419⁹б, 428⁴б; 20. вѣпери 267¹б; 21. ѓпразни 57¹⁶б; 22. вѣпрѡси ѓгѣ 400²⁰б, вѣпрѡси 431¹⁸а, испрѡси 128¹⁵а, испрѡси 214²⁶а; 23. раздрѣши 103⁶а; 24. просвѣти 428¹⁵а. 25. вѣсѣли ѓгѣ 247¹⁴б; 26. скѡчи 28⁹б, вѣскѡчи 79²⁸б (432); 27. послѡжи (2 ед.) 2¹³б; 28. и сѣмѡтри 64¹б, расмѡтри 131²⁴а; 29. ѓстраши 249⁴а; 30. ѓстрои 13¹⁹б, 103⁶а, ѓстроѡи 80¹²б; 3. и не ѡстѣпи (2 ед.) 13¹⁰б, ѓстѣпи (3 ед.) 69¹⁸б, пристѣпи 267²⁸а, ѓстѣпи 324²⁶а; 32. расѣди 96¹б, ѡсѣди 325¹⁴а; 33. сѣтвори 7²⁸а (2 ед.), 7¹⁹а, 57⁹б, 57²⁶б, 103¹³а, 130²⁶б, 131¹¹б, 252¹⁶б, 250¹³б, 250¹а, 247²⁴б, 259²⁴а, 391²⁵б, 409⁶б, 417²⁴а, 422⁹б, и сѣтвори 5³а, 6⁵б, и сѣ|твори 4²⁴⁻²⁵б, сѣ|твори 5²²⁻²³б, не сѣтвѡри 266²⁰а, и сѣтвѡри 254²⁰б, не сѣтвори 256¹¹а, сѣтвѡ|ри 399⁴⁻⁵б; 34. за|твори 48²⁸⁻²⁹а, затвори 211²⁶а; 35. растѡчи 354²³а, ѓстѡчи 46²⁵б, 313¹⁶а; 36. прохлѣди 35⁸б; 37. сѣхрани 28²⁶а; 38. ѡчрѣни 18⁶б.

Парадигма c: 1. вѣзѣпи 10²²а; 2. прѡвѣзѣсти 136¹⁰а, повѣсти 432²¹а, вѣзѣсти (?) 393⁵а; 3. (?) вѣзгласи 5¹¹б; 4. ѓглѣби 142¹¹а; 5. загради 57²⁹б; 6. не погрѣши 416⁸а, 425¹³а; 7. ѓдиви (2 ед.) 319¹¹б, ѓдиви 65⁴б, ѓди|ви 317²³⁻²⁴а; 8. вѣдрѣзи 363¹¹б, вѣдрѣзи 47¹а; 9. раздѣли 135²б; 10. покори 36²⁷б, и покори 80⁹а (432), покрѡри 103²а, 247²⁹а; 11. ѓкраси 77⁴б, 170¹²а, ѓкраси 324¹⁴б; 12. вѣскрѣси 425²⁶б; 13. полѡчи 298¹⁸а, 149¹¹а; 14. прѣмѣни 267²⁵а; 15. ѓбнови 103³⁰а; 16. напои 7⁴б; 17. ѓспѣсти 432¹⁵а, ѡспѣсти 98²⁶б (376), не поспѣсти 98²⁴б (376); 18. вѣзрасти 14⁵а; 19. не рѡди 293²⁴б, рѡди 133⁵б, 317¹⁸б, 291²⁰б, 291¹⁴б, bis, 293²³б, рѡди 317¹⁶б, 390¹⁶б, кто ма рѡди 4⁹а, порѡди 33¹⁶б, 291¹⁶б, 291¹⁷б, 292²⁶б, порѡди 182¹⁰б, 354¹³б; 20. вѣрѣчи 431²⁵б, 130⁹б, вѣрѣчи 104¹²а, 264²⁹а, ѡбрѣчи 92¹б; 21. досади 403²⁷б, не досади 31¹¹а, сѣпосади 136²³а, насади 91⁵а, сѣпосади 135²³б; 22. свѡбѡди 299⁸б, 37³⁰а, свѡбѡди

428⁹а; 23. ѡстѣи 16³а; 24. свѣ|зда ли та ѡскрѣби 342²⁶⁻²⁷а; 25. прѡслѣзи 137²⁷б, пр [ѡ]слѣзи 267³б; 26. ѓстрѣми 317³⁰б; 27. ѓтврѣди 146¹б; 28. потемни 355²⁸б; 29. ѓтоли 354¹⁸а; 30. и ѓтоми 317¹¹а; 31. наѡчи 132²²б; 32. сѣчини 309²⁷а, ѓчини и 259²⁸а; 33. ѓчрѣди 325¹⁷б; 34. ѓви 168²³б, не бѡ ѡбѣ|ѓви себе 78⁵⁻⁶б.

С энклитиками:

Парадигма a: 1. ѓзбави (2 ед.) 82¹³а; 2. и ѓмилиса 259²⁰а; 3. ѓмножиса 182²⁷а; 4. смѣриса 403²⁹а; 5. исплъниса 403¹³а, и исплъниса 36⁵б, исплъниса 29¹⁴а, 58¹⁵а; 6. раздрѣшиса 294²⁶а; 7. расслабиса 256¹¹а; 8. прослависа 45⁷а, bis; 9. прѣстависа 421²а, поста|ви тѣ 4¹⁸б; 10. (?) ѡтѡждиса 394²¹а; 11. и вѣсхѣтѣхъ 4²⁰б, и вѣсхѣтѣхъ 5²а; 12. ѓцѣсти ма 4¹²б; 13. ѓчисти же 146¹⁸а, ѡчистиѣ 391¹⁵б (?).

Парадигма b: 1. ѓзвѡлиса 401²⁰а; 2. и възвратиса 400⁸а, вѣ|звратиса 401⁵⁻⁶а, вѣ|звратиса 421⁸⁻⁹а, възврати 77²¹б, и ѡбратиса 262⁹б, не ѡвратиса 254²⁷б, развратиса 249²⁹а; 3. прилѡжиса 129⁵б, прѣлѡжиса 247³⁰а, прѣлѡжи 324²⁷а, и полѡжи тѣ 5⁷а, прилѡжи 261¹³а, полѡжиса 246¹а, сѣлѡ|жиса 292¹⁷⁻¹⁸а; 4. прѣлѣсти та 37³⁰б, и прѣлѣстѣхъ 6¹⁷б; 5. ѡлѣчиса 173²⁷б; 6. и помѡлиса 5⁶б, и помѡли 5¹⁴б, и помѡлиса 4⁴а, помѡлиса 53²⁴а; 7. помрачиса 261²⁵а, и ѓмрачиса 251²¹а, помрачи 58²³а; 8. смѣтиса 8²³б; 9. сѣхраниса 151¹¹б; 10. и не разѡриса 151¹⁰б; 11. распалиса 94¹³б; 12. и ѡплѡдиса 292²⁸б; 13. постиса 141¹³а, и пости са 3¹⁴б; 14. ѓпразниса 134²⁰б; 15. ра|здрѣшиса 294²⁴⁻²⁵а; 16. свѣриса (2-3? ед.) 31¹⁷а; 17. вѣсѣлиса 418³а, 418¹⁴а, вѣсѣли 418¹⁹а, 424²⁷а; 18. посрамиса 294²⁵а; 19. не ѓстрашиса 254²⁶б; 20. ѓстроиса 43²²б, 394²⁸а; 21. разѣстѣ|писа 9²¹⁻²²а; 22. сѣтвориса 2¹²а; 23. Затвори же са 247³а, раствѡриса 291²³б.

Парадигма c: 1. и възвеселиса 33²⁷б, 37⁶б; 2. прѣдѡгласиса 69⁹а, ср.: ѓзгласиса Синодик, 82б; 3. погрѣши же 128²⁷б; 4. сѣединиса 133¹⁹б; 5. възвѣриса 341³⁰а; 6. поклониса (2 ед.) 2¹¹б, поклониса 47⁴б; 7. покориса 23¹³а, покрѡри же 80⁸а (432); 8. ѓкрасиса 364²⁷б; ѓкраси та 81¹⁸а; 9. слѣчиса 78¹⁶б, 412⁶а, сѣлѣчиса 128¹⁷б, прилѣчиса 268²⁵а; 10. не прѣмѣниса 259¹⁶б, ѓзмѣниса 322¹а, прѣмѣниса 169¹⁰б, вѣмѣниса 244⁵а; 11. и ѡбнажиса 247¹⁷а; 12. нанѣзиса 129¹⁵а; 13. възѡбразиса 133¹²а; 14. вѣплѣтиса 25¹⁹б; 15. спѡ|би ма 396²⁰⁻²¹б, не спѡбиса 173²⁹б, 398⁹а; спѡ|би са 57¹а; 16. рѡдиса 253²⁹а, 253³⁰а, 291⁴б, 291⁸б, 291⁹б, 291²⁰б, 391³⁰б, рѡдиса 34²²б, рѡ|ди ли 293²²⁻²³б; 17. насадиса 313¹⁰а; 18. свѡбѡдиса 58²²а; 19. ѡскрѣбиса 141¹⁰б; 20. ѓстрѣ|миса 406¹¹⁻¹²б, ѓстрѣ|миниса (Sic!) 69¹³б, ѓстрѣ|миса 78¹⁸а; 21. ѓтаиса 418¹⁰а; 22. растли же 57²⁵б; 23. поѡчи же 131¹²б; 24. прѣчАстиса 139⁴а, 297¹³а; 25. ѓвиса 8²⁵а, 59¹⁹б, 136¹⁵а, 173¹²а, 253¹⁴а, 266²⁷а, 298¹⁹а, 322¹⁴а, 416²⁹б, 421²⁶б, 428³а, ѓ|виса 322¹¹⁻¹²а, не ѓвиса (2 ед.) 7⁶а, ѡбѣ|ѓвиса 17¹⁷б, ѡбѣ|ѓвиса 57²⁸а, и ѓ|виса 24⁷б, ѓ|виса 4¹⁹⁻²⁰а, ѓвиса 130⁵а, 260²⁰б, 261¹⁵б.

Парадигма *a*: 1. избáвихом̄ 46³¹а; 2. не ѓгѡтовихса 81⁵⁻⁶а; 3. ѓмѣ-
лѣса 30¹⁶б, ѓмѣлишх̄ 136⁷б; 4. ѓмножи|шхса 66¹¹⁻¹²б, ѓмножишхса
398⁴б; 5. смѣриша желса 259¹³⁻¹⁴а; 6. ѣ прослáвихъ 53²⁷а, ѣ прослá-
вихъ 45¹¹а; 7. ѓстáвихъ 382²⁸а; 8. ѓсѣтишхса 251¹⁰а; 9. въсхýтихъ
267¹²б; 10. ѣ почюдишхмсА 407¹⁸б.

Парадигмы *b*: 1. заблѣдишх̄ 26²⁴б; 2. извѡлихъ 133¹⁴а, извѡлихъ
328²⁸б, извѡлѣ 32¹⁸а, извѡлишх̄ 102⁶а, произвѡлисте 215¹⁴б, блѣгойзвѡлихъ
390²¹⁻²²а, блѣгойзвѡлѣ 392²²б; 3. възвратишхса 78¹²а, възвратишхса 259²а,
възвратишхса 100¹⁸а, ѣ звратишх̄ 252¹²б; 4. въдвѡришхса 94²⁹б; 5. възлѡ-
жӣ 78³а, възлѡжишх̄ 20²¹б, вълѡжишх̄ 90²⁷б, ѣ прѣлѡжишх̄ 39²²а, 249⁶б,
не прѣлѡжишх̄ 39²²а, полѡжишх̄ 80²⁹б (433), низлѡжишх̄ 128¹б; 6. прѣлѣ-
стишхса 256³б, прѣлѣстишхмсА 58²²б; 7. възлюбихъ 398²³а, възлюбихъ
81²²а, ѣ възлюбишх̄ тх̄ 5²⁴⁻²⁵; 8. ѡлхчи|хса 400²⁰⁻²¹а; 9. смѣсишхса
294³⁰а; 10. прѡсишх̄ 129¹⁴б, ѣ въпрѡсишх̄ 36²⁷а, въпрѡсишх̄ 404¹³а;
11. ѓсвѣтишх̄ бѡ 89²⁷б; 12. въскѡчишх̄ 404¹³а; 13. ѣ послѣжишх̄ 249⁸б;
14. ѓстрашишхса 260¹⁷а; 15. ѡстхпихомь 56¹⁸б, неѡстхпишх̄ 20²⁹а,
пристхпишх̄ 136¹⁰б; 16. не сѣтворих 3¹⁰б, не сѣтворихомь 32⁷а, ѣ сѣтво-
ришх̄ 5¹⁸а, сѣтворишх̄ 36²³⁻²⁴а, сѣ|творишх̄ 254³⁰б–255¹а, сѣтворишх̄
261⁹⁻¹⁰а, сѣтворишх̄ себѣ 247²¹б. 17. ѣсточишх̄ 76¹⁵б; 18. набѣстишх̄
136²³б; 19. въ|схвалѣшх̄ 81²⁰⁻²¹а.

Парадигма *c*: 1. ѓблажишх̄ 260⁴⁻⁵б; 2. възпѣихъ 382¹⁰а; 3. възвѣстишх̄
9⁴б; 4. ѓгасишх̄ 41³¹б; 5. възбѡглавишх̄ 129²⁰б; 6. ѓгласишх̄ 103²⁴б, сѣгла-
сѣстеса 87¹⁹б; 7. ѓградишх̄ 249²³а; 8. погѡбихомь 167¹⁶а, погѡбишх̄
250¹⁶б; 9. ѓдалишхса 94²⁸б; 10. ѣ ѓдивишхса 7⁵б, ѓдивишх̄ бѡ сА 317²⁴а;
11. раздражишхомь 167¹⁸а; 12. сѣдробѣшх̄ 404²¹а; 13. ѓживишхса 428²⁰а;
14. ѓклѡнишхса 268²²а, поклонишхса 266²⁰⁻²¹б, поклонишх̄ 133³⁰а–
133¹б, поклонишх̄ 254⁹а; 15. не пѡкоришх̄ 36¹⁶б. 16. ѓкрасѣтѣ сА
(3 дв. ж.) 82⁵б; 17. лишѣх̄ 101¹а; 18. сѣлѡчишхса 129¹⁸б, прилѡчишхса
407¹⁷⁻¹⁸б; 19. не ѓблѣнишх̄ сА (3 дв. ж.) 81⁴б; 20. прѣмѣнишхмсА
56²⁷а, прѣ|мѣнишхмсА 46¹⁰⁻¹¹б; ѣ ѣзмѣнишх̄ 251²²а; 21. спѡбишх̄
428²²⁻²³б, спѡбишхса 407²⁴б; 22. напоѣшх̄ 67²²а; 23. ѡпѡстишх̄ же 79¹⁸б,
распѡстишх̄ 129²⁴б; 24. ѡразишх̄ 267¹⁷а, поразѣшх̄ 259⁵б; 25. рѡдѣ
36³⁰а, рѡдѣх̄ тА 251²⁶а, порѡдѣсте 25¹⁷а, порѡдишх̄ 75¹²б; 26. сво-
бѡлдишхмсА 48¹⁸⁻¹⁹а; 27. ѓстрѣмишх̄ сА 79³⁰а–79¹б; 28. ѓтвердишх̄ 88¹а,
ѓтвердишхса 245⁵а, ѓтвердишхса 254²⁹⁻³⁰а; 29. ѓтъцетишхса 86⁸б;
30. набѣчишхмсА 58⁹⁻¹⁰а, набѣчишхмсА 43⁸а, 57¹⁴а, набѣчишхмсА 46⁷б,
на|бѣчѣсте 294²⁻³а; 31. причА|стишхмсА 46¹⁻²б; 32. ѣвишхса 54¹⁴б,
266¹⁵а, ѣвӣ 88¹²а, ѡбъ|ѣвишх̄ 40¹⁻²б, ѣ ѣвишхса 261²⁸а.

В памятниках тырновской группы сохраняются следы подвижности
в аористах следующих глаголов: а. п. с – 1. сѣбрасА 392¹а, сѣбра 148⁷б;
2. бѣ же 128²²б; 3. подасА 315¹⁹а (?); 4. призва 57⁵б, 253⁹а, 253¹¹а,
262¹⁹а, 5. не|прѣзрѣ (2 ед.) 13⁷б; 6. раздрасА 151¹⁰б. Ср. глаголы а. п.
a и *b*, а также утратившие подвижность формы глаголов парадигмы
c: 1. ѓбѡасА 9¹⁵а; 2. ѣ повѣть 4¹⁶б; 3. ѡгнаса 294²⁷а (но разгна 419⁹б
с вторичной подвижностью); 4. раздѣ|ихъ 5¹⁵⁻¹⁶б; 5. сѣзда 293²б, 293⁶б,
293²¹б; 6. позна 394¹³б; 7. ѣ ѓмѣ 4²а, ѡмѣ 391¹²б; 8. ѓсӣ 394⁶б; 9. ѣ
посла 8²³б, 9²⁴а, посла 9¹³а, послѣ 5¹⁰б, ѣ посла 9²⁹а. 10. въсѣ|асА (?)
294²⁹⁻³⁰а, разсѣасА 294²⁸а; 11. ѣ почи 4⁷б; 12. прѣ|Ать тх̄ 5²⁶б.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ ПРИЧАСТИЯ ПРОШЕДШЕГО ВРЕМЕНИ *i*-ГЛАГЛОВ

Им. п. ед. числа муж. и им.-вин. п. ср. рода

Без энклитик:

Парадигма *a*: 1. въвѣривъ 63²¹а; 2. ѓготовль 60¹²а; 3. сѣкрѡшивъ
422³⁰б; 4. вѣкѡсивъ 246¹б; 5. помѣсливъ 404¹⁰б; 6. принхдивъ 317¹¹а;
7. ѣсплѣнивъ 33²²б; 8. прослáвивъ 412¹³б, 96²³б; 9. настáвивъ 76⁹б, ѓстá-
вивъ 266⁵а, ѓстáвль 77²⁰б, постáвль 128²⁹б, ѓстáвль 54²⁵а, ѡстáвль 71²⁹а,
64²⁸б, 65⁶а, 65¹⁰а, 290²⁷б, ѓстáвль 130²¹а, ѣ постáвль 260¹³а; 10. сѣвъсхý-
тивъ 70²⁰б, въсхýтивъ 96²⁵а, ѣсхýтивъ 420⁴а; 11. ѓѣзвивъ 420²¹а.

Парадигма *b*: 1. побѡривъ 346²³а; 2. побѣдивъ 2¹⁰б; 3. прѣвáривъ
254¹²б; 4. ѓбличивъ 3¹⁰а; 5. ѓблѡ 131⁸а, ѡлѡживъ 61⁸б, полѡживъ
54²³⁻²⁴а, полѡживъ 54¹б, полѡжӣ 47²б, прѣлѡживъ 19²⁹б, прѣлѡживъ
67²¹б, прѣлѡживъ 293¹⁸б; 6. прѣлѣстивъ 36²⁶б; 7. възлюбивъ 399²¹а,
ѣ възлюбивъ 26⁷б, полюбивъ 267²⁶а; 8. смѣшъ 245¹⁴б; 9. въпѣривъ 426⁹б;
10. ѓпрáзнивъ 428⁸а; 11. въпрѡсивъ 401¹⁸а; 12. сѣмѡтривъ 350⁴а,
84²³а, расмѡтривъ 77¹⁵б, 131³б; 13. ѣ прѣстхплъ 128¹²а,
не ѡстхпивъ (?) 290¹⁵б; 14. ѓсѣнивъ 89²⁹б; 14. расхдивъ 75²⁴б;
16. сѣтворивъ 413⁶б, 353²⁸б, сѣтворӣ 37¹²а.

Парадигма *c*: а) с переносом на приставку: 1. вѣзгласивъ 428¹⁵а; 2. ѓ-
радивъ 142¹³а; 3. пѡ|гѡбивъ 430¹⁴⁻¹⁵а; 4. раздрѡбивъ Соф. Служ. 9¹⁸а;
5. ѓкрѣпѣ | 423¹³б; 6. ѓлѡвль 66¹а; 7. прѣмѣнивъ 135³⁰а (?); 8. рѡдивъ
19¹⁶б; 9. ѓстивъ 20²⁷б, ѡстивъ | 176²⁹б (в прежних публикациях мною
приводилась форма ѓтаивъ ЗогрСб № 103, 375, по членению Й. Иванова:
ѓтаивъ | стрѣже; очевидно, такое членение ошибочно и данное место сле-
дует членить: ѓтаи въстрѣже 97²⁶б); б) со вторичным конечным ударе-
нием – 1. възпѣивъ 426¹³б; 2. прѣклѡнь 37²¹а, ѣ прѣклѡ 261³а, 259²³а;
3. ѣскоре | нивъ 57³⁰б; 4. ѣзмѣнивъ 400¹⁰а, 429¹⁹б; 5. въѡбразивъ 10¹³а;
6. ѣрастивъ 293²⁸а; 7. свобѡдивъ 29¹⁷б; 8. ѓтвердивъ 421⁸а; 9. ѓчинивъ
299¹¹б.

С энклитиками:

Парадигма *a*: 1. приближивсА 410²²б, 426¹³б; 2. ѿмыливсА 425²⁰а; 3. въсхытивсА 431²⁸а, въсхыщсА 48³⁻⁴б; 4. почюдивсА 431⁸а.

Парадигма *b*: 1. възвративсА 414²⁴б, ѿ възрацсА 412²³а, ѿбрац же сА 403²⁴а, ѿ ѿбрацсА 7⁸а, ѿ ѿбрацсА 7¹⁹б, ѿбрацсА 7¹⁹б; 2. пригвожьсА 46³¹б; 3. помоливсА 428²⁶б, помолив'сА 354¹⁶а; 4. примбсивсА 410²⁴б; 5. смхтивсА 403²²б; 6. пріобцививсА 343²⁷б; 7. ѿ въселивсА 32⁶б; 8. ѿстрашивсА 404¹⁰а; 9. ѿ похвалі|всА 37⁸⁻⁹а; 10. ѿщедри|всА 410²³б.

Парадигма *c*: 1. ѿдививсА 430²⁹б, ѿ ѿдивльсА 401¹²а; 2. съединивсА 138⁸а, съє|динивсА 248⁴⁻⁵б; 3. ѿ поклонивсА 396²⁴, (но: прѣклонсА 14⁴а, 430²⁶а); 3. ѿкрѣпив жєсА 417²⁰б; 4. лишивсА 169⁹б; 5. ѿблѣнивсА 404²б; 6. рѡжьсА 411¹⁰а; 7. ѿладивсА 418¹а, насладивсА 429²⁹а; 8. ѿтаивсА 76²³а, 95²⁸а; 9. ѿтъщитивсА 341¹б; 10. надчивжєсА (?) 292¹²а; 11. ѿвльсА 409¹⁴а.

Членные формы:

Парадигма *a*: 1. принхдивыи тА 392²⁷а; 2. ѿставлеи 54²⁹а; 3. насытивыи 100⁴а; 4. посбтивыи 32¹²а.

Парадигма *b*: 1. въспаливыи 392²⁵а; 2. ѿстхпивыи 37⁸а, не ѿстхп|выи 390¹⁰⁻¹¹а; 3. сътворивыи 54²⁷а, 430²⁰а; 4. ѿщедри|выи 29⁷⁻⁸а.

Парадигма *c*: 1. прѣклонивыи (?) 392¹⁸а; 2. ѿкрасивыи 54¹⁷а; 3. пораживыи 47²⁹б, въобразивыи 293²⁰а; 4. израстивыи 37¹⁰⁻¹¹б; 5. подчивыисА 325¹а.

Им. п. ед. числа ж. рода, мн. число и косв. падежи

Парадигма *a*: 1. при|блїжышѡсА 247¹⁰⁻¹¹, при|блїжышѡсА 400²а; 2. съкрѡшившѡсА 13²б; 3. ѿмыслившеи 57³⁰а; 4. ѿмхчившаго 37²а; 5. исплнївшемъ же сА 4¹⁶б, исплнївшїа 318²⁶а; 6. ѿ порабѡцъшю 249³б; 7. прославльшєсА 249²⁶а; 8. ѿставльше 77¹²б, 406⁴б, 266²а, 250²⁸б, ѿст|авльше 402²⁵⁻²⁶а, поста|вивше 402⁷⁻⁸а, ѿ ѿст|авльше 406²⁰б, ѿст|авльши 77¹²б, наст|авльшаго 318³⁻⁴б, съст|авльше 141²⁵б; 9. похытивше 422²³а; 10. ѿчїцъше 267⁸а.

Парадигма *b*: 1. съблхдивши 26²³б, заблхждьшх 168¹⁸а; 2. ѿбблївши 18²⁵б; 3. прѣваршхА 14²²а; 4. ѿбрацъшемсА 248⁹а; 5. приключъшаасА 96²¹б; 6. ѿ ѿкрхжившемъ 402¹⁰б; 7. прѣлѡжышѡсА 410¹⁶б, възлѡживше 58²⁷б, полѡживши 128²¹а, ѿ прѣлѡжыше 129²¹б, по|лѡжышѡ 425⁶⁻⁷а, полѡжышагѡ 291¹¹а, сълѡжившѡсА 134¹⁴а, полѡживше 67³б, прѣлѡжышємсА 249¹⁷а, полѡжившїихъ (?) 247⁷б; 8. прѣлѣстившаго 26²¹а; 9. помѡлшїи 78¹⁷а; 10. ѡмрачившѡ 405¹⁹б; 11. пощстривши 415¹⁵б; 12. распалївшисА 76⁸а; 13. пѡстившє 140¹⁶б; 14. ѿ выпрѡсившѡмѡ 134¹⁴а; 15. послѡживши 26²⁰а, 26²¹а; 16. не ѡстрашившєсА 405²⁹а; 17. ѡстроившагѡ 291¹⁶а; 18. ѿстхплъше 406²⁷а, пристхплъши 8¹³б, ѡбстхплъше 143²б, ѡбстхпивше 423¹⁶а, пристхплъши 267²¹⁻²²а, при|стхплъше 83²⁴⁻²⁵а; 19. сътворшѡ 131¹⁰а, сътворши 318¹³б, творивши 14¹⁸а, ѿ сътворивши 128¹⁷а; 20. хѡдивше 402²⁸б.

Парадигма *c*: 1. ѿ блажи|вшє 172¹⁷⁻¹⁸а; 2. въси съгласившєсА Синодик 82б; 3. ѡгѡжьшїи ми Соф. Служ. 71⁷а; 4. съгхстившїсА 298²б; 5. ѡудившє же сА 403²⁵б; 6. ѡкорившє 136⁹б, ѡкорившє 142²¹а; 7. ѡкрашшїи 77⁸б; 8. сълѡчышєсА 79⁵а, ѡ сълѡчышїмсА 79¹а; 9. прѣлыщшєисА 426¹⁶б; 10. рѡжьшїи 319¹⁰а, рѡжьшїа 14²¹а, рѡжьшїа (?) 292⁴а, рѡжьшїєисА 248¹⁵б; 11. ѡскврнївшїи 297²⁴б; 12. наслажъ|шєисА 62²⁹⁻³⁰а; 13. ѡстрмившїсА 129²¹а; 14. ѡбѡчившїмсА 166³б; 15. причАстившєсА 397²а, причАщ|шєсА Соф. Служ. 70⁶⁻⁷б; 16. ѿвльшїсА 428⁶а, ѿвльшїмъ 421²⁹а.

Случаи с вторичным ударением: 1. ѿ сьгрѣшївша 249⁴а; 2. ѿ поклѡншєсА 9⁹а; 3. прилѡчї|вшаасА 398¹⁶⁻¹⁷а; 4. израстївшѡ 293²⁵а, израстївшїа 319⁸а; 5. ѡтайвшѡ 430¹⁷а, ѡтайвшїсА 26⁷а.

В тексте наблюдаются реликты подвижности в действительных причастиях прошедшего времени от глаголов с корнями 1-го акцентуационного класса на нешумные: 1. ѡбравшїи 49¹²а; 2. ѿ пѡвивъ 274³⁰б; 3. въдавъ 108¹⁹б, ѡдавъ 354²³а; 4. прїзвав' 431¹⁹б, прїзвавъ 108¹⁸б; 5. ѡпивсА 25⁹а; 6. дѡплѡвъ 402²⁰а. В других случаях глаголы исконной парадигмы *c* имѡют вторичное накоренное ударение: 1. ѿзбравъ 261⁴б; 2. бѡвъ 70⁸б; 3. прѣдавъ 6²⁹б; 4. поживъ 110⁴б; 5. призавъ 341⁴б; 6. ѿзлїавъ 129²⁵а; 7. ѿ поправъ 404⁴а, поправъ 428⁸а. Глаголы парадигмы *a*: 1. ѡбївъ 405²⁹б; 2. създавъ 293⁶б; 3. познавъ 69¹⁵а; 4. ѡкрывсА 404¹¹б; 5. ѡмывсА 366²³б; 6. ѿ въставъ 7³а; 7. ѡбѡвъ 59¹⁶б.

І-ПРИЧАСТІЯ

і-глаголы

Без энклитик:

Парадигма *a*: 1. ѿзбавиль єси 39²⁹б, ѿзбавиль єси 47¹⁹а; 2. прославиль єси 71³б.

Парадигма *b*: 1. ѿзвѡлїль 409³⁶б; 2. прѣлѣстїль єси 293²⁵б; 3. любїлє бистє 427³⁰б; 4. понѡсїль 31²²а; 5. [п]ослѡдїлє єси 2¹¹б; 6. ѡустхпїлѡ 44⁸а, прѣстхпїль єси 54²³б; 7. сътворила єси 6¹⁹б, сътвориль є 7¹²а, сътвориль єси 7²⁵а, не сътвориль єси 31⁶а, сътвориль є 7¹⁴⁻¹⁵а, сътвориль єси 255²³⁻²⁴б.

Парадигма *c*: 1. ѡбетшїль єси 262⁵б; 2. ѿ вѡпилъ 361¹⁸б; ср. также насадилъ Пс. № 3, 95а.

С энклитиками:

Парадигма *a*: 1. ѡмыслилА сА 246⁶а; 2. ѡставил би 90¹³а.

Парадигма *b*: 1. ѿзвѡлил би 361²⁷а; 2. ѡлхчїлсА 315¹⁷б; 3. пѡстїлсА єси 2²⁰б; 4. прѣсєлїлѡсА 50⁴а; 5. тхжил би 389²⁹б.

Парадигма *c*: 1. възвѣстїлѡсА би 361¹⁵б; 2. не ѡудивїлсА би 326⁷а; 3. поклонїлсА 300⁸а; 4. полѡчїл би 357²⁷а; 5. ѡбновїл би 361²⁶б; 6. спбїлсА 26¹⁸б; 7. не би рѡдїлсА 266¹⁰а; 8. насла|дїлї сА 44⁶⁻⁷а.

С выравниванием: 1. не лишїл мА єси 423²⁵б.

**Глаголы 1-го акцентуационного класса
с корнями на нешумный**

Без энклитик:

Парадигма *a*: 1. послалъ 266¹³а; 2. побилъ еси 2¹⁷б; 3. прѣтрьблѣ еси 2¹⁸б.

Парадигма *c*: 1. былъ 246¹⁴б; 2. да би ѿмрѣль 430³б, оумрѣль 108⁹а.

С энклитиками:

Парадигма *a, b*: 1. ѿкрѣлса бимь 31²⁴а; 2. приАлби 361²⁶а; 3. имѣл би 252⁴а.

Парадигма *c*: 1. был би 361²²а, был би 361¹⁶б, былъ би 165⁹а, было би 243²⁵б; 2. не би распАльсА 266¹²а. Вторична неподвижность в излАлсА | еси 31¹⁷⁻¹⁸б.

(Зографский сборник показывает, что в тырновской группе действовала аналогичная русской оттяжка на -сА и -би в I-причастии м.р., при том что в ср. р. и мн. ч. ударение ставилось перед энклитикой, ср. русскую систему. До сих пор примеры I-причастий а. п. с с переносом ударения на энклитики за пределами восточнославянского были встречены лишь в памятниках "системы писца Гавриила", реликтовые формы отмечены также в О письм.).

**СТРАДАТЕЛЬНОЕ ПРИЧАСТИЕ ПРОШЕДШЕГО ВРЕМЕНИ
ОТ I-ГЛАГОЛОВ**

Парадигма *a*: 1. казнени 249¹а, 249⁵а, 249⁹а, казненъ 248¹⁸б, ѿ казненъ 248¹⁹б; 2. съкрѣшенъ 405²⁴б; 3. ѿмалень 28⁵а; 4. ѿ ѿмилень 13⁴⁻⁵б, ѿмилень 52²³а, ѿмилены 56¹⁹а, ѿмилено 77¹⁰б; 5. прѣмышлень быхъ 256³а, ѿмы|шлена бы 259¹¹⁻¹²б, ѿмышле|на 246⁹⁻¹⁰а; 6. смѣреныА 76²⁹б; 7. понѣждено 78²²а; 8. раслАбленныи 28⁹б; 9. ѿ прослАвленохъ 72⁸б, прослАвлена 180²⁷б; 10. поставлень 129³⁰а, поставлень 260¹⁰а; 11. прѣсыщенно 39³¹а; 12. въсхыщенъ 39¹⁰а, въсхыщенъ 65⁵а; 13. ѿчищенъ 30²⁰а, ѿчищени 28¹²а; 14. ѿгАзвена 75²⁵б, ѿгАзвена 82⁹б, ѿгАзвени 406²⁴а.

Парадигма *b*: 1. възбръненъ 65¹⁸⁻¹⁹а, не възбрАнен ми 78²⁹⁻³⁰а; 2. побѣжена 247¹б; 3. поблѣченъ 59¹⁸б; 4. погльбченый 173²⁹а; 5. ѿдАвленъ 50⁸а; 6. не ѿзлѣблѣны 259²²⁻²³а; 7. прѣкАжены 81²⁹а; 8. ѿскрАщенъ 18²⁸б; 9. ѿкрѣжень 323²¹б; 10. прѣблѣженъ 25²³а, полѣжено 78⁴б, положены 76¹²б, ѿ полѣжены 102²⁹а; 11. прѣблѣченныи 37²⁴б, прѣблѣченъА 49²⁸а, прѣблѣченъ 129⁴а; 12. възлюблени 258²⁸а, възлюбленъ 382²³б, възлюблены (им. ед. м.р., чл.ф.) 382²⁷б, 392²²б; 13. помрАчена 203²¹б; 14. ѿсщрѣны 37²⁶б; 15. ѿблѣдени 56³⁰б; 16. распАленъ тѣ 269¹³а. 17. въпрѣшенъ бы 400²⁷б, въ|прѣшенъ 398⁴⁵б; 18. ѿ въселенаа 63¹¹б; 19. ѿ посрАмлени 45²⁰⁻²¹б, посрАмлена 81²⁵б; 20. ѿсхѣженъА 49²⁶а, расхѣженномъ 259²⁵а; 21. ѿтвореныи 70¹⁴а, сътворено 168²⁶а, сътворено 102²⁷а; 22. затврѣнена 35²⁰б, 318²²б, затврѣнена 12⁸а; 23. растѣченнаа 38¹³а, затѣченъ 63¹⁷б; 24. прѣАженъ 398²⁷б; 25. въсхлАстенъ 50⁷а.

Парадигма *c*: 1. блѣженъА 78⁴б, блѣжен[ныхъ] (слово стерто в ходе

письма) 78⁹⁻¹⁰б; 2. побѣженомъ 432⁹б. 3. възвышенъА 13²⁵а; 4. ѿудвлѣнѣ же 210⁶а; 5. раздрѣбленна 255¹б, съдрѣблѣннѣ 403³⁰б-404¹а; 6. ѿдше|влѣнѣ 81¹²⁻¹³а; 7. съединѣни 67²⁸б; 8. ѿкврѣна 76⁴а; 9. ѿкврАшенъ 74²⁴б, ѿкврАшенъ 400⁵б, ѿкврАщени 399¹³а, не ѿкврАщена 391²⁶б; 10. ѿловлѣннѣ 43¹⁰⁻¹¹а, ѿловленъ 429²⁰б; 11. (?) ѿмилѣнныи (тв. мн. чл. ф.) 398¹⁵⁻¹⁶а; 12. ѿмрѣщѣнное 382²²а; 13. прѣмѣненъА 268²⁹а, ѿзмѣненъА 420³а; 14. ѿбнаженна 403²¹б, ѿбнажены 403¹⁶⁻¹⁷б. 15. процѣны бышхъ 250²⁶а. 16. ѿ прѣиспыщрѣнна 10¹⁴а, ѿ прѣиспыщрѣнхъ 49³б; 17. рѣжденномъ 291¹а; 18. ѿрѣшенъА 292²⁵б; 19. ѿбрѣченна ми 8¹⁶а, върѣченное 82²⁷б; 20. ѿусвоеннхъ 19⁴а; 21. съѿскрѣбленными 259³⁰б; 22. ѿ потемнѣнагъ 36⁹а; 23. не повѣннѣ 429²⁶б; 24. ѿвлѣна 86²¹б, ѿвлѣнно 252¹⁹б.

пг-ГЛАГОЛЫ

3 л. ед. ч. аориста

Парадигма *a*: 1. ѿ въдѣнхъ 245⁷б; 2. въринхъ 250¹⁵б, ѿринхъ бѣ 247¹³б; 3. ѿрыгнхъ 26³а, 312¹⁷а.

Парадигма *b*: 1. възбрънхъ 131²⁴а; 2. не дрѣзнхъ 23⁸а; 3. кѣснхъ сА 349²³а, ѿ не прѣкѣснхъ сА 406⁹б, прѣкѣснхъ сА 267²⁹а, ѿ кѣснхъ сА 12²⁷а, 30²¹б, сѣ кѣснхъ сА се 12²⁸а; 4. ѿ тлѣкнхъ 6³⁰а.

Парадигма *c*: 1. пѣвинхъ 54¹²б, повинхъ сА сБ. № 758, 212а (этот глагол имеет в Зогр. сб. № 171 (103) тенденцию к переходу в а. п. *b*, ср. повѣнхъ сА 220²³б); 2. помѣнхъ 259¹²⁻²⁰а, въспомѣнхъ 141¹⁹а, въспомѣнхъ 140²⁹б, ѿ въспомѣнхъ 5¹¹б, помѣнхъ 13²⁴б, 13²⁶б, помѣнхъ бѣ 13²⁷б, не помѣнхъ|ли (2 л. ед. ч.) сБ. № 764, 244б.

Остальные формы аориста

Парадигма *a*: 1. ѿкврѣнхъ 27¹⁴а; 2. ѿринхъ|шхъ 45²⁴⁻²⁵б, ѿтрѣнхъ|шхъ 46¹⁰б, зарѣнхъ|шхъ 79⁴а, въринхъ|сте 133²²⁻²³а, ѿринхъ|стесА 183²⁹а.

Парадигма *b*: 1. не|тлѣкнхъ|хъ 400²³⁻²⁴б.

Парадигма *c*: 1. въспомѣнхъ|шхъ 168⁸а.

**Действительные причастия прошедшего времени
и I-причастия**

Парадигма *a*: 1. зинхъ|вши 428²⁸а; 2. прѣникнхъ|вже 400¹⁰⁻¹¹б. 3. ѿринхъ|вшѣй 258²¹⁻²²а; I-прич.: ѿринхъ|ль би 264²⁰а.

Парадигма *b*: 1. възбрънхъ|вже 400¹⁵б, възбрънхъ|в 131³б; 2. ѿвАзнхъ|вшомъ 268²⁶б; 3. въздѣнхъ|вши 9¹⁹а; 4. кѣснхъ|в сА 48⁹б, кѣснхъ|всА 417¹³⁻¹⁴а; 5. тлѣкнхъ|в 400¹⁹б, ѿ тлѣкнхъ|вшѣ емъ 400¹⁰б; 6. тлѣкнхъ|вши 130⁵⁻⁶а; 7. въмѣ|тнхъ|вши 264¹¹⁻¹²а.

Парадигма *c*: 1. минхъ|вшѣмъ 397¹³а, минхъ|вшѣмъ 398¹⁰б, минхъ|вшѣмъ

220⁵б; 2. пом[б]нхвше Соф. служ. 15¹⁴а, помбнхвше Соф. служ. 31³б, /-прич.: помбнхль Пс. № 309, 100б.

Ч л е н н ы е ф о р м ы:

Парадигма а: 1. донхвыи 29²⁵б, 29²⁷б, 32⁴б, 38⁴б, вдонхвыи 29²⁶б.

Парадигма с: въспомбнхвыи 55¹⁰а.

ИМПЕРФЕКТИВЫ

Памятник показывает характерное для всей тырновской группы различие акцентовки имперфективов от *i*-глаголов всех трех парадигм:

Парадигма а: 1. избавлбеть 268⁵б; 2. съкрбшахтса 36²а; 3. исплнбемь 101¹³⁻¹⁴а, исплнбеть 266¹⁷б; 4. йсправлбхтса 134²⁵б; 5. прославлбеса 45¹б, прославлбх 81²¹а; 6. възставлбета 34²⁴б, не ѡставлбеть 59⁴б, съставлбеть 62¹а, поставлбеть 81²¹б, ѡставлбете 132²⁴б; 7. ѡтбжахт 251⁸а; 8. възхыцахт 48¹²б, похыцахт 429²⁷б; 9. ѡчицает 77¹⁸б, ѡчицае 249¹⁸б.

Парадигма б: 1. възбранбхт 268¹а; 2. вдварбета 81²⁰а; 3. ѡблагае 135¹а, налагает 324⁶б, полагаетса 292⁹б, ѡблагаетса 292¹²б; 4. ѡбличае 30¹⁷а, и ѡбличаетса 49²¹а; 5. примбшаетса 249¹⁷б; 6. и прѡбщаетса 15²⁵а, и прѡбщахтса 63²⁰⁻²¹б; 7. распалбеть 391⁹б; 8. выпрашах 134⁵⁻⁶а, въпрашахт 293¹⁵⁻¹⁶б; 9. ѡстрае 292²⁵а; 10. ѡстпае 43¹⁴б, ѡбстпае 81²⁸б, пристпаемь 268⁶б, 268⁹б; 11. ѡсждает 268⁷б, рассждает 395⁸а, ѡсждает 324¹б; 12. прѡтварбемса 57²⁴а, втварбеть 74¹²а; 13. ѡщедрбета 29⁸а.

Парадигма с: 1. и съвъшшае (?) 45²⁻³б; 2. погржае 363¹а; 3. покланбемса 46²⁶⁻²⁷а; 4. не покарбетса 132⁸б, покарбешиса 251²⁴а, покарбемса 246¹²б; 5. не працае 248²³а, працае 324¹б; 6. испощает 74²⁵б, ѡпоощает 216²¹а; 7. приражаешиса 363¹²а; 8. раждает 51²⁶б, ражадетса 27¹⁻²; 9. ѡусваеет (sic!) 248⁸б; 10. наслждахтса 169²⁵⁻²⁶б.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ*

Ал. Вд. – примеры из говора с. Александрово (Белоградичишко), цит. по: *Тодоров Цв.* Северозападните български говори // СБНУ, кн. ХLI. София, 1936.

Ап. 1564 г. – Апостол, 1564 г. – старопечатная московская книга.

Апост. XIV в. – Апостол, XIV в.: Рукопись ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград). – Цит. по: *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб, 1893–1912. Т. I–III.

Арасский список "Грамматyki словенской" И. Ужевича. – Цит. по: Грамматика слов'янска I. Ужевича / Підготували до друку I.К. Білодід, Є.М. Кудрицький. Київ, 1970.

арх. рус. – архаическая форма русского языка. Обычно форма, зафиксированная в поэзии первой половины XIX в. Как правило, приводится по: *Булаховский Л.А.* Русский литературный язык первой половины XIX в. М., 1954.

банат. – банатский (= банатско-болгарский). Примеры из банатского говора цит. по: *Стойков С.* Лексиката на банатския говор. София, 1968.

* Сокращения относятся ко всей статье, I–IV ч. которой помещены в предыдущих сборниках.

банско – пример из говора цит. по: ЭССЯ. Вып. 6. С. 205.

БД – Българска диалектология: проучвания и материали. София, 1962. – Т. I. – .

Бедня – примеры из беднянского говора цит. по: *Jedvaj J. Bednjanski govor // Hrvatski dijalektološki zbornik. Knj. I. Zagreb, 1956.*

Белич – *Белич А.* Дијалекти источне и јужне Србије // СДЗБ, књ. I. Београд, 1905.

БЕР – *Георгиев Вл., Гълъбов Ив., Заимов Й., Илчев Ст.* Български етимологичен речник. София, 1971. – Т. I. – .

Болонская псалтырь – цит. по изд.: Болонски псалтир: Български книжовен паметник от XIII век / Фототипно издание с увод и белажки от Иван Дуйчев. София, 1968.

Брок ГЗМ – *Брок О.* Говоры к западу от Мосальска. Пг., 1916.

Бромлей–Булатова – *Бромлей С.В., Булатова Л.Н.* Очерки морфологии русских говоров. М., 1972.

Б-Р Сл. – Белорусско-русский словарь. Минск, 1960.

Булатова СтГА – *Булатова Р.В.* Старосербская глагольная акцентуация. М., 1975.

Булаховский РЛЯПП XIX в. – *Булаховский Л.А.* Русский литературный язык первой половины XIX века. М., 1954.

вар. = вариант.

Вас. Вел. – Слова постнические Василия Великого, среднеболгарская рукопись 1441 г. Гос. Исторический музей. Москва /Собр. А.И. Хлудова, № 8 по: *Попов А.* Первое прибавление к описанию рукописей А.И. Хлудова. М., 1875.

Васильев – *Васильев Л.Л.* О значении каморы в некоторых древнерусских памятниках XVI–XVII вв.: К вопросу о произношении звука *o* в великорусском наречии. Л., 1929.

видин. – примеры из западноболгарского видинского говора цит. по: *Гълъбов П.К.* По говору в гр. Видин // СБНУ, кн. XIX, 1903; *Тодоров Цв.* Северозападните български говори // СБНУ, кн. ХLI. София, 1936; *Младенов М.* Говорът на Ново Село Видинско. София, 1969.

Воронцова – *Воронцова В.Л.* Русское литературное ударение XVIII–XX вв.: Формы словоизменения. М., 1979.

Воскр. ев. – Евангелие-тетр (XIII в.?): среднеболгарская рукопись – БАН СССР (Ленинград), шифр: 11.9.7.

вост.-штир. – восточноштирийский. Примеры из восточноштирийского диалекта цит. по: *Pešić F. Slovenica // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1900. Bd. 22.*

Вук – *Вук Стеф. Караџић.* Српски рјечник, иступачен њемачкијем и латинскијем рјечима. У Биограду, 1898.

Вып. I, II, III – *Крижанич Ю.* Собрание сочинений. М., 1891. Вып. I, II, III.

Георгиев – Български етимологичен речник / Съставили Вл. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев. София, 1971. Том. I, А–З.

Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. Пловдив, 1895–1904. Т. I–V.

горен. – примеры из горенского диалекта приводятся по М. Валявцу, см. Valj. Rad.

Горно Поле – примеры из диалекта Горно Поле цит. по: *Котова Н.В.* Система ударения в говоре района Горно Поле // Статьи и материалы по болгарской диалектологии. М., 1962. Вып. 10.

Гр. – Граматично изказанје об руском језику, по па Јурка Крижаница, презванијем Сербланина међу Крпоти и Виноји риками, во ѳјездех Бйхца града, окол Дубовца, Озля и Рибника Острогов / Писано въ Сибири Литта # зрод (издано Бодянским). М., 1859. (Арабские цифры передают славянскую пагинацию книги).

Грамматика А.А. Барсова – Цит. по: Российская грамматика Антона Алексеевича Барсова / Подготовка текста и текстологический комментарий М.П. Тоболовой. Под ред. и с предисл. Б.А. Успенского. М. 1981.

Гр. гр. – *Абелфотис*: Грамматика доброголавог еллинословенскаго ѳазыка. Львов, 1591 г. Старопечатная книга (Греческая грамматика с переводом из церковно-славянского языка). Без пагинации. При примерах указывается сигнатура тетради соответствующей литерой, номер листа арабской цифрой и сторона листа буквами *а, б*.

Гр. Зиз. – *Зизаний Л.* Грамматика словенска. Вильно, 1556. Старопечатная книга.

Григ. № 1703 – Фрагмент II из папки с общим названием "Отрывки из трех южнославянских сборников слов и поучений, полуустав XV в." в собр. В.И. Григоровича. – ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 87, № 1703. Отрывок написан на бумаге с водяными знаками "лук", датированными около 1370 г., и "мечи" – 1372 г.

- Григченко – *Григченко Б.Д.* Словарь української мови, Київ, 1958–1959 (фото-механическое переиздание с издания 1907–1909 гг.). Т. I–IV.
- Гр. М. См. – Гр. См.
- Гр. См. – *Смотрецкий М.* Грамматика Славянского Правильного Сунтагма. Евъ (Веvis), 1619 г. Старопечатная книга. Без пагинации. При примерах указывается сигнатура тетради соответствующей литерой, номер листа арабской цифрой и сторона листа буквами *a, б* (примеры приводятся по факсимильному изданию: *Мелетий Смотрицкий.* Грамматика. Київ, 1979).
- Даль – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I–IV.
- Дан. = Даничић – *Даничић Ђ.* Српски акценти. Београд – Земун, 1925.
- Дыбо СА – *Дыбо В.А.* Славянская акцентология: Опыт реконструкции системы акцентных парадигм в праславянском. М., 1981.
- Ев.-апр. № 592 – Евангелие-апракос: Среднеболгарская рукопись второй половины XIV в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 218, № 592.
- Ев.-апр. № 7364 – Евангелие-апракос (полный): (сербская рукопись 1-й пол. XV в.) // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 178, № 7364.
- Ев. Григ. – Евангелие конца XV в. (ошибочно относимое к XIV в.): Среднеболгарская рукопись // Одесская науч. б-ка им. Горького, собр. В.И. Григоровича, № 27.
- Ег. Ев. – Евангелие учительное XVI в. // ГБЛ, ф. 98, № 80 (примеры приводятся по письменному сообщению А.А. Зализняка).
- Елез. = Елезович – *Елезовић Гл.* Речник косовско-метохишког дијалекта. Београд, 1932–1935. Т. I–II.
- Желеховский – *Желеховский Е., Недильский С.* Малоруско-німецкий словарь. Львів, 1886. Т. I–II.
- Зализняк Акц. сист. – см. Зализняк Сист.
- Зализняк Косм. – *Зализняк А.А.* Глагольная акцентуация в южновеликорусской рукописи XVI в. // Славянское и балканское языкознание: Проблемы морфонологии. М., 1981.
- Зализняк Сист. – *Зализняк А.А.* Акцентологическая система древнерусской рукописи XIV в. "Мерило Праведное" // Славянское и балканское языкознание: История литературных языков и письменность. М., 1979.
- Зогр. № 152 – Среднеболгарская рукопись 1367 г. // Б-ка Афонского Зографского монастыря, № 152 (по Ильинскому). Примеры приводятся по микрофильму Патриаршего ин-та патрологических исследований (Салоники). Цифры означают листы рукописи, цифровые индексы – строки сверху.
- Зогр. сб. № 103 – Зографский сборник житий и слов // Б-ка Афонского Зографского монастыря, № 103, II г. 6. Ряд отрывков издан в кн.: *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931 (цифры при примерах обозначают страницы этой книги).
- Зогр. сб. № 171 (103) – Зографский сборник житий и слов (Синаксарь) // Б-ка Афонского Зографского монастыря № 171 (по Ильинскому). Материалы из этого среднеболгарского текста по отрывкам, изданным в кн.: *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931. – цитировались в прежних публикациях автора и в первых частях настоящей работы под сокращением Зогр. сб. № 103 (см.). Примеры приводятся по микрофильму Патриаршего ин-та патрологических исследований (Салоники). Цифры означают листы рукописи, цифровые индексы – строки сверху.
- Зогр. св. – Устав литургии св. Иоанна Златоустаго. Пергаментный свиток Афонского Зографского монастыря, конца XIV в. – Издан в кн.: *Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. I. Литургические труды Евфимия Тырновского, вып. II. СПб., 1890 (цифры обозначают страницы книги).
- Ивонино – примеры из говора Д. Ивонино приводятся по Брок ГЗМ (см. выше).
- Иоанн Экзарх – пример из соч. Иоанна Экзарха Болгарского цит. по: *Георгиев Вл., Гальбов Ив., Заимов Й., Илчев Ст.* Български етимологичен речник. София, 1971. Т. I (жавакам, с. 526).
- Ис. Сир. – Поучения Исаака Сирина: Западнoболгарская рукопись 1381 г. (1-й почерк) // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 304, № 172.
- ихтиман. – примеры из ихтиманского говора цит. по: *Младенов М.Сл.* Лексиката на ихтиманския говор // Българска диалектология, кн. III. София, 1967.
- Ивашуці – *Ивашуці Я.М.* Націск у дзеяслоўных формах сучаснай беларускай мовы. Мінск, 1981.
- ЈФ – Јужнословенски филолог. Београд.
- Катех. 1627 г. – Катехизис (Л. Зизания) М. 1627. Старопечатная московская книга (собственно, рус. перев. Катехизиса Л. Зизания).
- Кипарский – *Kiparsky V.* Der Wortakzent der russischen Schriftsprache. Heidelberg, 1962. Косм (огр.) = Космография.
- Космография – Космография Мартина Бельского: Рукопись последней четверти XVI в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 152, № 2 (примеры приводятся по письменному сообщению А.А. Зализняка).
- Крижанич – примеры из сочинений Ю. Крижанича (см. под соответствующими сокращениями).
- Левит, Библ. Генн. 1499 г. – Библия Геннадия – Книги Ветхого и Нового завета: Писаны в 1499 г. в Новгороде, при дворе архиеп. Геннадия // Рукопись ГИМ, Син., № 915. – Цит. по СРЯ XI–XVII вв. (см.).
- Лепетан. Бока Которска – зетско-сеницкий говор с. Лепетан (Бока Которска) цит. по: *Томаковић В.* Акцент у говору села Лепетана (Бока Которска) // ЈФ, књ. XIV. Београд, 1935.
- Лекс Зиз. – *Зизаний Л.* Лексис. Вильно, 1596 г. Старопечатная книга. Примеры даются по переизданию фотомеханическим способом в кн.: Лексис Лаврентия Зизания. Синонима славеноросская. Київ, 1964 (указываются стр. и столбец в этой кн.).
- Леств. – Лествица. Среднеболгарская рукопись 1387 г. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 173, № 152.
- Лечебник XVIII в. – Рукопись нач. XVIII в. // ГПБ. Фонд "Оленинская система", Q.VI.7; пример цит. по В. Кипарскому (см. Кипарский, Kiparsky).
- Лих.¹, Лих.² – "Пандекты Никона Черногорца": Среднеболгарская рукопись сер. XIV в. из собр. Н.П. Лихачева // Ленингр. отделение Ин-та истории АН СССР, к. 238 (первый, соответственно, второй почерк).
- Лк. – Евангелие от Луки.
- ЛСл. Кор. – "Лексикон словено-латинский". – Цит. по: Лексикон латинский Е. Славинецкого. Лексикон словено-латинский Е. Славинецкого та А. Корецького-Сатановского / Підготував до вид. В.В. Німчук. Київ, 1973.
- Мерило Праведное – Мерило Праведное. Рукопись ГБЛ, ф. 304, № 15 (примеры приводятся по Зализняк Сист.).
- Мин. № 678 – Сборник Миняе-четья на июль, XVI в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 304, № 678. В статье приводятся примеры из жития Евпраксии Олимпийской (лл. 503а–534б) – текста, относящегося к концу XIV в. и являющегося копией среднеболгарского текста тырновской акцентуационной и орфографической системы (см.: *Дыбо В.А., Кучкин В.А.* Болгарский текст в русской минее XVI в. // *Byzantinobulgaria*, II, Sofia, 1966).
- МПР – Македонски прегледь. София.
- Муз. № 3070 – Южнославянский отрывок (XV в.) сербской орфографии // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 178, № 3070.
- Нав. – Книга Иисуса Навина, с указанием глав и стихов соответственно римскими и арабскими цифрами (по указанным текстам).
- Новг. лет. – Новгородская летопись XVI–XVII вв. // БАН СССР (Ленинград), 34.4.32 (с 384 л.). Примеры приводятся по Л.Л. Васильеву (Васильев).
- Нови – севернокавказский диалект г. Нови приводится по: *Белич А.* Заметки по чакавским говорам // ИОРЯС, т. XIV, кн. 2, СПб., 1909.
- Ново Село – примеры из диалекта Ново Село цит. по: *Младенов М.* Говорът на Ново Село Видинско. София, 1969.
- Нор. пс. – Норовская псалтырь: Среднеболгарская псалтырь XIII (XIV?) в. // ГИМ (Москва). Собр. А.С. Уварова, № 285.
- Ням. сб. № 20, Яц. – Сборник № 20, 1441 г. Нямецкого монастыря. – Цит. по кн.: *Яцимирский А.И.* Из истории славянской проповеди в Молдавии // Памятники древней письменности и искусства, CLXIII. СПб., 1906.
- Ням. сб. № 106, Яц. – Сборник № 106, 1437 г. Нямецкого монастыря. – Цит. по кн.: *Яцимирский А.И.* Из истории славянской проповеди в Молдавии. СПб., 1906.
- Орешник. Фракийские переселенцы – примеры из говора фракийских переселенцев

с. Орешник цит. по: *Бояджиев Т.* Говорят на тракийските преселници в с. Орешник, Елховско // *Българска диалектология*. София, 1979. Кн. IX.

Онеж. – Толкования Феофилакта Болгарского на Евангелия от Матфея и от Марка: Рукопись 1500 г. (писал на о. Валаам Феодор Сбннандьской – Сенная губа Онежского озера) // ГИМ (Москва). Синодальное собрание, № 302 (примеры приводятся по письменному сообщению А.А. Зализняка).

О письм. – Книга Константина Философа "О письменех" // *Ягич И.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // Исследования по русскому языку, т. I. СПб., 1885–1895. Цифры обозначают листы рукописи. По утверждению И.Я. Ягича, рукопись относится к началу XV в. В. Мошин датирует второй четвертью XVII (см.: *Мошин В.* Палеографски албум на јужно-словенското кирилско писмо. Скопје, 1966, С. 155). В последнем случае представляет собой, вероятно, очень точную копию с текста XV в.

Опыт III, – *Илич-Савич В.М.* Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский): Сравнительный словарь (р – q) (по картам автора). М., 1984.

Пал. XVI в. – Палея, XVI в. Рукопись Соф. № 1464 (до 200 л.). – Цит. по Л.Л. Васильеву (Васильев).

Панд. Ник. Черн. – Пандекты Никона Черногорца. Среднеболгарская рукопись сер. XIV в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 98, № 1.

ПБер. – Лексикон словенороский Памви Беринди. Київ, 1961 (фотомеханическое издание старопечатного текста. Указываются столбцы оригинала).

Пергошич – *Pergošić J.* Dekretvm koteroгаie Verbewczj Istvan diachki popiszal... 1574.

Петр I – Первое послание Петра, с указанием глав и стихов соответственно римскими и арабскими цифрами (по указанным текстам).

Пешикан – *Пешикан М.Б.* Староорногорски, средњокатунски и лешански говори // СДЗб., кн. 15. Београд, 1965.

Погод. сп. Генн. библ. № 84 (XVI в.) – Погодинский список Библии Геннадия. – Цит. по Л.Л. Васильеву (Васильев).

Погрибный – *Погрибный М.И.* Словник наголосів української літературної мови. Київ, 1959.

Пол. – *Крижанич Ю.* Политика. М., 1965 (цифры обозначают страницы рукописи). прекм. – прекмурский диалект словенского языка (прекмурско-словен. = угорско-словен.), примеры из работ М. Валявца и А. Павла (см. Valj. Rad и Pavel).

Преображенский – *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка, I/A–O, II/P–C, М., 1910–1914; окончание (Труды ИРЯ. Т. I. М., 1949).

Пригорье – пригорский диалект, примеры цит. по: *Rožić V.* Kajkavski dijalekat u Prigorju. Rad 115, 116, 118; *Ibid.* Prigorje. Narodni život i običaji (см. Zb. 12 и 13).

Пролог – Рукопись до 1516 г. – ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 354, № 19 (примеры приводятся по письменному сообщению А.А. Зализняка).

16 пророков – Книги 16 пророков: Рукопись конца XVI в., писана в Старице // ГИМ (Москва). Синодальное собрание, № 301 (примеры приводятся по письменному сообщению А.А. Зализняка).

Пс. № 3 – Псалтырь с последованием, среднеболгарская рукопись конца XIV в., Народная библиотека "Кирил и Мефодий" № 3, примеры приводятся по кн.: *Hinrichs J.P.* Zum Akzent im Mittelbulgarischen. Amsterdam, 1985.

Пс. № 62 – Список 1-й пол. XVII в. с перевода псалтири Максимом Греком // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 304, № 62.

Пс. № 309 – Псалтырь. Среднеболгарская рукопись конца XIV в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 304, № 309.

Псалт. – Псалтырь XVI в.: Рукопись ГПБ, Г. 1, № 7. Примеры приводятся по Л.Л. Васильеву (Васильев).

Пс. Кипр. – Псалтырь Киприана: Среднеболгарский текст конца XIV – начала XV в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 173, № 142.

Пск. обл. сл. – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1, 2, 3, ... Л. 1967, 1973, 1976.

Раб – примеры из диалекта о.Раб цит. по: *Kušar, Marcel.* Rapski dijalekat. Rad 118, 1894.

Разлог – пример из диалекта г. Разлог приводится по: ЭССЯ. Вып. 6. С. 202.

Ратн. – Учение и хитрость ратного строения пехотных людей. М., 1647. Старопечатная книга.

Р-Б Сл. – Русско-белорусский словарь. Минск, 1960.

Речник РОДЦ – Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София, 1977.

Рил. № 1/26 – Среднеболгарская рукопись № 1/26 библиотеки Рыльского монастыря, два отрывка из которой опубликованы Йорданом Ивановым в работе "Жития на св. Ивана Рилски" // *Годишник на Софийския ун-т. Ист.-филол. фак.*, кн. XXXII, 13. София, 1936 (указываются стр. этого издания).

РСА – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959 – Т. 1 и след.

РСКъЈ – Речник српскохрватског књижевног језика. Нови Сад – Загреб. 1967–1976. Т. 1–6.

ряз. – примеры из рязанского говора приводятся по Л.Л. Васильеву (Васильев). Самобор – примеры из самоборского диалекта цит. по: *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji (по текстам, опубликованным в Zb. 19, стр. 39–82).

Сб. № 19. – Сборник житий и слов 1448 г. писца Гавриила // БАН СССР. Отдел рукописей, шифр: 13.3.19.

Сб. № 20 – Сборник поучений второй четверти XV в. // БАН СССР (Ленинград). Отдел рукописей, шифр 13.3.20.

Сб. № 758 – Сборник ГБЛ, ф. 304, Тр.-Серг. № 758. Рукопись XIV–XVI вв., большую часть которой представляет Сборник, из которого был извлечен текст жития Евпраксии Олимпийской, помещенный в Мин. № 678. Эта часть является копией конца XIV в. среднеболгарского текста или текстов тырновской акцентуационной системы. (Об истории текста см.: *Молдован А.М.* К истории составления троичной Минее № 678 // *Зап. Отдела рукописей (ГБЛ)*. Вып. 42. М., 1981.) – ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 304, № 758.

Сб. № 764 – Сборник ГБЛ, ф. 304, Тр.-Серг. № 764. Торжественник, сборная рукопись XIV–XVI вв., включающая в себя Житие Февронии (лл. 225–252), текст, извлеченный из Сборника, части которого вошли в Сб. № 758 и Мин. № 678, относящийся к концу XIV в. и являющийся копией среднеболгарского текста тырновской акцентуационной и орфографической системы (к истории текста см. Сб. № 758) // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 304, № 764.

Сб. 1509 г. – Сборник, сербская рукопись 1509 г. // ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина / Собр. А.Ф. Гильфердинга, № 56. – Цит. по Р.В. Булатовой (Булатова СтГА). СДЗб – Српски диалектолошки зборник. Београд.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.

сев.-кайк. – севернокайкавские диалекты (диалекты Загорья, Междумурья и Пригорья и, м.б., некоторые другие. К обоснованию разделения северной и южной групп кайкавских диалектов см.: *Дыбо В.А.* О некоторых акцентологических изоглоссах словенско-кайкавской языковой области // *HDZb*, V.

сев.-чак. – северночачавские диалекты. В работе приводится материал из говоров г. Нови и о. Раб.

Синодик – Синодик царя Борила, среднеболгарская рукопись 80-х годов XIV в., Народная библиотека "Кирил и Мефодий", № 289, приводится по микрофильму рукописи.

Сл. (деулинский) – Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской обл.) / Под ред. И.А. Осовецкого, М. 1969.

Служ. Евф. – Служебник патриарха Евфимия Тырновского // Б-ка Афонского Зографского монастыря № 1. Рукопись помечена 1370 г. (отметка сделана более поздним почерком). – Издан в кн.: *Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии. Т. I, вып. II. СПб., 1890 (Цифры обозначают листы рукописи).

Смр. Бд. – говор с. Смърдан (Видинско). – Цит. по: *Тодоров Цв.* Севернозападните български говори // СБНУ, кн. XLI, София, 1936.

Соф. Служ. – Служебник патриарха Евфимия Тырновского. – Народная библиотека "Кирил и Мефодий", № 231 (среднеболгарская акцентованная рукопись "тырновской" акцентной системы). Примеры приводятся по фототипическому изданию в кн.: *Коцева Елена.* Евтимиев служебник: Софийски препис от 80-те години на XIV в. София, 1985. Цифры при примерах означают листы рукописи, цифровые индексы – строки сверху.

СРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв., Вып. 1. М. 1975.

Св. обр. F.I.591 – Рукописные отрывки из Евангелия под названием "Святые образы, писанные Радославом". Сербская рукопись второй четверти XV в. ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, шифр F.I.591 (текст со староштокавской акцентной).
 СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965. Вып. 1.
 Ст. Зиз. – *Стефан Зизаний*. Казание Кирила Иерусалимского. Вильно, 1596. Старопечатная книга. – Цит. по экземпляру ГБЛ.
 Ст.-макед. – как представляющая одну из старомакедонских систем предположительно рассматривается акцентная система О письм. и южнославянского отрывка (XV в.) сербской орфографии ГБЛ, ф. 178, № 3070 (см. Муз. № 3070).
 ст.-черногор. – материал старочерногорских говоров приводится по работе М.Б. Пешикана (см. Пешикан).
 СЯП – Словарь языка Пушкина. М., 1956–1960. Т. 1–IV.
 Тодоров – *Тодоров Цв.* Северозападните български говори // СБНУ, кн. ХLI. София, 1936.
 Толк. на ев. = Онеж.
 Толк. пс. – Толкование псалмов. Восточноболгарская рукопись 2-й пол. XIV в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 173, № 18.
 тотем. (= Тотыма) – примеры из тотемского говора цит. по: Брок О. Описание одного говора из юго-западной части тотемского уезда // Сб. ОРЯС. Т. LXXXIII, № 4, СПб., 1907.
 Травн. – Травник и лечебник: Рукопись конца XVI – 1-й трети XVII в. // ГБЛ. Отдел рукописей, ф. 37, № 431 (примеры приводятся по письменному сообщению А.А. Зализняка).
 Требарево – примеры из требаревского говора цит. по: *Janjčeroва K.* Trebarjevo: Narodni život i običaji. (Zb. 3 и 6).
 угор.-словен. = угорско-словенский = прекм. = прекмурско-словенский (см. прекм.).
 Улож. – Уложение царя Алексея Михайловича, 1649. Старопечатная московская книга.
 УспСб – Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. Под ред. С.И. Коткова. М., 1971 (цит. листы рукописи).
 Ф 98 № 1 = Панд. Ник. Черн. (см.).
 Фасмер – *Фасмер Макс.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964 – 1973. Т. I–IV.
 Цв. – Триодь Цветная. М., 1591. Старопечатная книга. – Цит. по А.А. Зализняку (Зализняк Косм.).
 чак.-кайк. XVII в. (= кайк.-чак. XVII в. в ряде публикаций автора). Акцентная система, зафиксированная в сочинениях Ю. Крижанича.
 Час. 1565 г. – Часовник. М. 1565. Старопечатная московская книга. – Примеры приводятся по Л.Л. Васильеву (Васильев).
 Чуд. – Новый Завет господа нашего Иисуса Христа: Труд святителя Алексия Митрополита Московского и всея Руси (фототипическое издание Леонтия, Митрополита Московского). М., 1892.
 Шахматов (РФВ) – *Шахматов А.* Юрий Крижанич о сербско-хорватском ударении // Русский филологический вестник, т. XXXII–XXXIV. Варшава, 1894–1895.
 ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд, вып. 1. М., 1974.
 юж.-кайк. – южнокавказские говоры кайкавско-словенского типа, не показывающие инноваций, характеризующих северный словенско-кайкавский акцентный тип, см. сев.-кайк.
 Юрчанка, Мсцісл. – *Юрчанка Г.* Дыялекты слоўнік (з гаворак Мсціслаўшчыны). Мінск, 1966.
 Alb. – *Albert Veliky.* Ráj dušě, рукопись библиотеки Пражского ун-та, шифр XVII.A.19, 1383 г. Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).
 Alx. V. – Святовитский отрывок из "Александрии", нач. XV в. Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).
 Арат Fg – Сборник медицинских сочинений. Рукопись б-ки Пражского ун-та, шифр 17.D.10. Около 1500 г. – Цит. по Гебауэру (Gebauer).
 бар. – *Perve knige štenuya za katholičanske vesničke šolē na povelēnye družb svētoga Števa-*

na správlene po Bárány Ignáci pripravnice vyučitel-ravniteli II. natis v-Pešti, 1871. – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Bart. D. – *Bartoš Fr.* Dialektologia moravská. Praha 1886, 1895. Č. 1–2.
 Bart. Sl. – *Bartoš Fr.* Dialektický slovník moravský. Praha 1905. Č. 1–2.
 ber. – *Berilo za male šóle na kmětích po c. k. Estrajskih državah, na Dunaji, 1834.* – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Bezljaj – *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika I/J, II/K–O. Ljubljana, 1976, 1982.
 Brückner – *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
 Čb. – *Kranjska čebelica, na svitlobo dal M. Kastélic.* Ljubljana, 1833. – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Comest. – *Petrus Comestor.* Historia scholastica, рукопись библиотеки Пражского ун-та, шифр 17.D.18, 3-й четверти XV в. Цит. по Гебауэру (Geb.=Gebauer).
 Dačický Prostoprav. – *Dačický Mik.* Prostopravda. Рукопись чешского музея (S.E.38) – Цит. по Гебауэру (Gebauer).
 dain. – *Posvetne pesmi med slovenskim narodom na Štajerskem, v Radgoni 1827* (с предисловием, подписанным Dainko) – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 dalm. – *Biblia, tu je vse svetu pismu stariga inu noviga testamenta, slovenski tolmačena skuzi Jurja Dalmatina.* Wittenberg, 1584. – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Drachovský – *Drachovský J.* Grammatica bohémica 1660. Цит. по Гебауэру (Gebauer).
 gašp. – *Czvět světéh ali sivilénye y chñi svétčev, koteri vu našem Horvátczem iliti Szlověnszem országu z-veksfum pobosnosztjum y z-prodeřtvom pořtujuřze ... na řzvetlo podani y na našf Szlověnszki jezik po ljublenom trudu P. Hilariona Gasparotti ... pre-neřseni ... stampani vu Gradczu, ... vu lettu gořzponovom 1752.* – Цит. по М. Валявцу (Valj. Rad)
 HDZb – Hrvatski dijalektološki zbornik, Zagreb.
 Geb. = Gebauer – *Gebauer J.* Historická mluvnice jazyka českého. Díl III (II) Praha, 1909 (2 изд.).
 gōn. – *Nōve ABC i zacsétné knige cstenyá za veszněski sōl prvi zlōcs, szpravlene po Gōnczy Pál, vu vpl. vogr. minist. vadl. i návuka zlōcznom tanácsniki. V-Būdini 1871.* – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 greg. – *Gregorčič S.* Poezije, X, 1882. – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Hlah. – чешская глаголическая библия (1416 г.), рукопись библиотеки Пражского университета (XVII.A.1). – Цит. по Гебауэру (Gebauer).
 Hrad. – Градецкая рукопись I половины XIV в. Издал А. Патер в 1882 г. Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).
 Hus Post. – Сборник 1414 г., содержащий Постилу Я. Гуса, рукопись Чешского музея (2.D.18). – Цит. по Гебауэру (Gebauer).
 jar. – *Svetu pismu noviga testamenta id est biblia sacra novi testamenti in slavo-Carniolicum idioma translata per Georgium Japel Carniolum Lithopolitanum et Blasium Kumerdey Carniolum Feldensem, pars prima Labaci, 1784.* – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 jar. prid. – *Pridige za vse nedele skuzi lejtju, katere je iz mnogih jezиков spisal inu naprej nešel Juri Japel fajmařter inu deřant per s. Kancjanu na Jeřčici blizu savskiga mosta, v'Ljubljani, 1794, 2 svezka.* – Цит. по М.В. Валявцу (Valj., Rad).
 kast. cil. – *Nebeřki cyl, tu je teh svetih ořakov zveistu premiřšovanie vkupař zlořenu skuzi Mattia Castelza, kanonika inu beneficiata s. roženkranca v'Novim Mestu. Stiskanu v Lublani, 1684.* – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Kiparsky – *Kiparsky V.* Der Wortakzent der russischen Schriftsprache. Heidelberg, 1962.
 Kladr. – Кладрубская библия. Рукопись б-ки Пражского ун-та (XVII.A.29) – 2-я пол. XV в. – Цит. по Гебауэру (Gebauer).
 kop. – *Kopitar.* Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark. Leibach, 1808. – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Koř. – Новый Завет, писанный М. Коржечком в 1425 г. Рукопись библиотеки Пражского ун-та, шифр. 17.D.30. Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).
 kor. – *Slověnske peřmi krajniskiga narōda, I–V, v Ljubljani, 1839–1844 (nabral Koritko).* – Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).
 Krist. – *Život Kristův, рукопись библиотеки Пражского ун-та, шифр 17.A.9; XIV в.* Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).
 Kruml. – Крумловская рукопись, рукопись Чешского музея (III.B.10). 1-я четверть XV в. (перед 1418 г.). – Цит. по Гебауэру (Gebauer).

kug. — Bukve od kug inu bolžen goveje živine, tih ovac inu svín popissane za kmete na povelje tē nar vikši gospodske od Joanneza Wolstajna doktorja za arcniyo inu ranocel-
nost, directorja inu vučenika živinske arcnije v' cesarskim kraljevim špitali za živino na Duneji, v' Lublani, 1792. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

kúzm. — Nôvi zákon ali testamentom goszpodna nasega, Jezusa Krisztusa zdaj oprvics z grcs-
koga na sztári szlovenszki jezik obranuyeni po Kúzmicz Stevani Surdanzskom farari. V
Köszegi, 1848. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad.).

Lék B — Сборник медицинских сочинений (1440). Рукопись б-ки Пражского ун-та
(11. С. 2).

levst. (sl.) — *Levstik Fr.* Die slovenische Sprache nach ihren Redetheilen. Leibach, 1866. —
Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad.).

levst. žup. — Nauk slovénskim županom, spisal Anton Globočnik, na slovénski jezik preló-
žil Fr. Levstik, v Ljubljani 1881. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad.).

Machek = Machek ESJČaS.
Machek ESJČaS — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha,
1957.

Mast. — Mastičkář (фрагмент пасхальной пьесы. Рукопись Чешского музея (сер.
XIV в.)). — Цит. по Гебауэру (Gebauer).

met. — *Metelko F.* Lehrgebäude der slovenischen Sprache, 1825. — Цит. по М. Валявцу
(Valj., Rad.).

Modl. — Modlitby, рукопись библиотеки Пражского ун-та, шифр 17.F.30, XIV в. Цит.
по Гебауэру (Geb. = Gebauer).

Moskovljević, JФ VII. — *Московьевич М.* Акценти поцерског говора. JФ VII (1927—
1928), с. 5—68.

nagfl. — Návod na fliszanya vu govorêny i razmêny za veszníczki a sôl prvi i drügi zlócs,
szpravlen po Nagy Lászlóni sôlszko-krôžnom ravniteli vódáni po vpl. voqr. kral. mini-
steriumi vadlúvanya i návuka v Búdini 1870. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

Otc. — Životy sv. Otcův, рукопись библиотеки Пражского ун-та, шифр 17.C.28, XV в.
Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).

Ol. — Опомоуцкая библия. Рукопись Опомоуцкой науч. б-ки (1417 г.).

Pass. = Passional, рукопись Чешского Музея, шифр 3. F. 16, XIV, XV вв. Цит. по Гебауэ-
ру (Geb. = Gebauer).

Pável — *Pável Ágost.* A vashidegkuti szlovén nyelvjárás hangtana. Budapest, 1909.

Petr. — *Peter Petretić.* Svcti evangeliomi, Koteremi Svctá Czirква Zagrebczka Slovensz-
ka..., 1651. Старопечатная хорватская книга (цифры обозначают страницы книги).

Plet. — *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 1894—1895. I—II.

preš. — Poezije doktorja Franceta Prešérna, 1847. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

prijatelj — Prijatelj, znanost razšerjüvajouče novine (Прекмурский журнал. Budapešt, 1875—
1879 / Издатель И. Августич). — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

Rad — Rad Jugoslavenske akademije znanosti i imjetnosti. Zagreb.

ravn. — Zgodbe svetiga pisma za mlade ljudj iz nemškiga prestavil Matevž Ravnikar, v' Lubla-
ni, 1815, 2 diela. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

ravn. abc. — *Ravnikar M.* Abecédnik za šole na kmétih v' ces. kral. deželah. v Ljubljani,
1816. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

Rešetar štok. Dial. — *Rešetar M.* Der stokavische Dialekt // Kais. Akad. der Wissenschaften,
Schriften der Balkankommission, Ling. Abt. VIII. Wien. 1907.

rog. — *Rogerius P.* Palmarium emyreu (pridige) II, 1743. — Цит. по М. Валявцу (Valj.,
Rad).

schön. — Evangelia inu Lystuvi na vse nedele ... v Nemskim Gradcu v tem lejtji 1672 ("epi-
stolae et evangelia in idiomate slavonico ... per clar. et rev. dominum Joannem Ludovi-
cum Schönleben... revisa"). — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971—1973.
Knj. I—IV.

SSKJ — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1970. Knj. I—III.

Suche — примеры из говора Suche приводятся по: *Matecki M.* Dwie gwary macedońskie:
(Suche i Wysoka w Sołunskim). Kraków, 1936. Cz. II: Słownik.

s. v. — sub verbo.

škrb. — (*Škrbin P.*) Nedélske pridige k' jih je dal natisnit P. Paškak Škerbinz guardian in
faimašter v' Lublani, 1814. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

škrin. — (*Škrinjar J.*) Svetu pismu stariga testamenta, modrostne bukve id est biblia sacra
veteris testamenti libri sapientiales in Slavo-Carniolicum idioma translati per Jose-
phum "Schkriner" cas. reg parochum in suburb. Labac, Labaci, 1798. — Цит. по М. Ва-
лявцу (Valj., Rad).

ŠtítJes — *Tom Štítný.* Сборник произведений 1463 г. // Библиотека Пражского ун-та,
шифр 17.C.18. Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).

ŠtítMus — *Tom Štítný.* Naučení křest'anské, рукопись Чешского Музея, шифр 1.C.11,
1450 г. Цит. по Гебауэру (Geb. = Gebauer).

Tkadl. — Tkdleček, по рукописи Страговской б-ки (сер. XV в.). — Цит. по Гебауэру
(Gebauer).

traun — (*Traven A.*) Svetu pismu stariga testamenta, bukve tih psalmov, id est biblia sac-
ra veteris testamenti liber psalmodum in Slavo-Carniolicum idioma translatus per An-
tonium Traum Carniolum Aichensen, Labaci, 1798. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

trpl. — Knige zoltarszka szlovensceno po Terplán Sándori Púczonskom farari, v Köszegi,
1848. — Цит. по М. Валявцу (Valj., Rad).

Valj., Rad... — *Valjavec M.* Prinos k naglasu u (novo)-slovenskom jeziku, "Rad Jugosla-
venske Akademije znanosti i umjetnosti", knj. 43—48, 56, 57, 60, 63, 65, 67, 68, 71, 73,
74, 76, 77, 93, 94, 102, 105, 110, 118, 119, 121. (В статье приводятся примеры
из частей работы, помещенных в книгах 65 и 68.)

Wysoka — примеры из говора Wysoka приводятся по: *Matecki M.* Dwie gwary mace-
dońskie (Suche i Wysoka w Sołunskim). Kraków, 1936. Cz. II.

Zb. — Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena. Zagreb.

Е.А. ГРИШИНА, А.Е. МАХОВ

ФОРМУЛЫ В СОСТАВЕ ТЕКСТА (К АНАЛИЗУ НОВГОРОДСКОЙ БЕРЕСТЯНОЙ ГРАМОТЫ № 605)

Ich bin dein, und du bist mein;
Und so stehen wir verbunden,
Dürft es doch nicht anders sein!

I.W. Goethe "Faust", Tl. 2

I... Imm... Immer bin ich bei di...
dir... Brü... Brüderlein... Brüderlein Medardus.

E.T.A. Hoffman "Die Elixiere des Teufels"

Текст грамоты № 605 (I пол. XII в.): Покланѣние ѿ Ефрѣма къ братоу
моему Исоухиѣ. Не спрашавъ, розгнѣвасѣ. Мене игоумене не поустиле, а
А прашалсѣ. Нъ посылать съ Асафѣмъ къ посадникоу медуо дѣла. А
пришъла есѣ оли звонили. А чемоу сѣ гнѣваеши? А А всьгда оу тебе. А со-
ромъ ми, оже ми лихо мѣлвлѣше. И покланѣю ти сѣ, братьче мои, то си
хотѣ мѣлви: ты еси мои, а А твой"¹.

Концовка этой грамоты представляет собой формулу, которая встреча-
ется в самых разных текстах античности, средневековья и нового времени:

¹ Перевод: 'Поклон от Ефрема к брату моему Исихии. Не расспросив, ты разгневал-
ся. Меня игумен не пустил, а я отпрашивался. Но он послал меня с Асафом к посадни-
ку за медом. А вернулись мы, когда звонили. Зачем же ты гневаешься? Я ведь всегда
твой. А зазорно мне, что ты злое мне говорил. Но кланяюсь тебе, братец мой, что бы
ты ни говорил: ты мой, а я твой' (Янин, Зализняк, с. 68, 215; перевод концовки гра-
моты принадлежит Е.А. Хелимскому).

эпистолярных, фольклорных (сказка², народная песня, заклинание), религиозных, правовых; в литературных жанрах драмы, куртуазного романа, литературной песни, жизнеописания.

Следует отметить, что, помимо формулы *я твой, ты мой*, часто встречаются варианты *я – ты, ты – я, я в тебе, ты во мне, я у тебя, ты у меня*. Кроме того, помимо такого рода формул непосредственного отождествления наблюдаются и формулы, содержащие некоторое “промежуточное звено”, например, уточнение способа отождествления:

(1) Wohl dir, aufgehendes Morgenrot, Du bist aller Welt nun tot. *Du lebst in mir und ich in dir*, Neu Tugend ich in dir gebier (‘Благо тебе, восходящая заря, ты мертва теперь для всего мира. Ты живешь во мне, а я в тебе, Новое благонравие породил я в тебе’; обращение бога к душе из стихотворения “Зеркало любви”, написанного до 1350 г.; Мистическая поэзия, с. 113) или название медиатора, взаимное обладание которым позволяет осуществить отождествление:

(2) Zem gmahel han ich dich erwelt und wil dich zuo mir ziehen. Din herz, din sel mir wol gevelt, die welt die scholt du fliehen, und *pirc dich in das herze min*, ez stet al zit gen dir offen, *du pist min hort und ich der din*, vor dir han ich niht beslozen (мистическое стихотворение “Бог и душа”, написанное до 1300г.; ‘я избрал тебя в супруги и хочу привлечь тебя к себе. Мне любви твое сердце, твоя душа; ты должна бежать от мира. Укройся в сердце моем: оно всегда открыто для тебя; ты мое сокровище, и я – твое, от тебя я ничего не утаил’; Мистическая поэзия, с. 61).

(3) du bist mîn liep, so bin ich dîn liep (Мейстер Экхарт, 1260–1327 гг.; ‘ты моя любовь, а я твоя любовь’; Люэрс, с. 310)³.

Все эти варианты в дальнейшем будут рассматриваться как разновидности одной формулы. Для этого есть ряд оснований. Во-первых, все они построены на одном и том же приеме: на синтаксическом параллелизме с зеркальной меной ролей. Во-вторых, все варианты могут употребляться в одной и той же функции в совершенно идентичных контекстах. Так, Г. Люэрс, описывая язык поэзии немецких мистиков, приводит следующие формулы, выражающие слияние бога и души адепта: *du bist in mir und ich bin in dir; du mîn und ich dîn; dû bî ich siest und ich bî dû (sic!)* (см. также (3); Люэрс, с. 310). Аналогичным образом в рыцарском романе в ситуации любовного свидания могут быть использованы варианты:

(5) si was sîn und er was ir (‘Александр’ Рудольфа Эмского; 1220–1254 гг.; Фабер, с. 302),

(6) ich bin sie und sie ist ich (‘Реннеарт’ Ульриха Тюргеймского; 1220–1234 гг.; Фабер, с. 302); см. также (21).

Наконец, в ряде текстов имеет место “нагнетание” этих формул (воз-

² Формула обнаружена в курдской сказке (см. Хаданк), а также в сказке братьев Гримм (см. Хауффен).

³ Таким образом, вариативность основного мотива взаимной принадлежности и взаимного отождествления очень велика, соответственно формула может принимать разные виды. В предельном случае она теряет свою структуру, и мы можем лишь угадать ее в тексте, который практически представляет собой комментарий к формуле, рефлексию по поводу ее:

(4) Tristan und Isot, ir und ich, wir zwei sin iemer beide ein dinc âne unterscheide (‘Тристан и Изольда, вы и я, мы оба, вдвоем, – всегда одна неразделимая вещь’; Готфрид Страсбургский, 18352ff).

можное именно вследствие небольших различий в их структуре), что позволяет сделать вывод об их функциональной идентичности:

(7) was er sî, und sî was er, er was ir, und sî was sîn (ок. 1210 г.; Готфрид Страсбургский, 1357–1358);

(8) Gott ist in mir und ich in ime, er ist mîn und ich bin sîn, er ist mir und bin ich ime (Эльза Нойенштадская; цит. по Штраух);

(9) ich bin dîn, sô bist du mîn, ich wil bî dir, du bi mir sîn in herzen und in sinnen (ок. 1300 г.; Рейнфрид Брауншвейгский, 4223–4225);

(10) ic bin di, eñ du bist mi. Ic ben dine eñ du bist mine (Руисбрёк; 1293–1381 гг.; см. Люэрс, с. 311).

Итак, все эти варианты рассматриваются дальше как функционально тождественные. Однако следует все же считать, что разновидность *я твой, ты мой* является стержневой: не только потому, что она самая частая, но и потому, что именно она употребляется, помимо литературных или религиозных текстов, в ситуациях, более непосредственно связанных с практической жизнью: при заключении брака (Лютер пишет об обряде венчания: “обычные слова следующие: я твой, ты моя” (Лютер 1519, с. 11), в заговоре (см. 36), в обрядовых играх; ср. употребление формулы

(11) I’ll be yours, if you’ll be mine, I am your pleasing Valentine в Валентинов день в Англии – Маннхардт, с. 460–461.

Немецкие ученые, занимавшиеся этой формулой, часто связывали ее с какой-либо одной доминирующей ситуацией. Так, Дж. Мейер, а за ним К. Хаданк и Б. Фабер, опираясь на данные юридических трактатов, зафиксировавших бытование формулы в качестве клятвы при обручении и заключении брака, связывают ее только с ситуацией обручения – все “неподходящие” случаи рассматриваются как производные или случайные (см. Фабер, с. 152, Мейер, Хаданк). Для Г. Люэрс формула возникает из ситуации мистического общения с богом, она “лишь на первый взгляд светская, на деле же мистическая” (Люэрс, с. 28).

Однако все эти попытки объяснить формулу через некоторую якобы доминирующую ситуацию оборачиваются явным насилием над материалом. Так, К. Хаданк, сторонник версии обручения, уверенно прогнозирует отсутствие формулы в России, поскольку в России “женщина при заключении брака рассматривалась как существо низшего порядка” (Хаданк, с. 295). Случаи употребления формулы в России при обручении действительно не известны, однако ее бытование отнюдь не было жестко связано только с ситуацией заключения брака, что и доказывается грамотой № 605.

Г. Люэрс, возводя формулу к текстам позднеллинистических мистиков, не учитывает, что она уже раньше встречается в произведениях, заведомо не принадлежащих к этой традиции: у Теренция (28) и Светония:

(12) Quid agitis, commilitones? ego vester sum et vos mei (‘Гальба’; I в.н.э.; Что вы делаете, соратники? Я ваш, а вы мои’; Светоний, с. 17), не говоря уже о “Песни песней”, которая изначально вряд ли являлась мистическим текстом⁴. Более того, уже самые ранние из известных случаев

⁴ “Песнь песней” (2, 16) – самый ранний из известных нам текстов, содержащих формулу; в древнееврейском оригинале сказано:

(13) dōbî lî wa² nî lō ‘возлюбленный мой – мой, я – его’. Интересны трансформации, которые претерпевает формула при переводе. В латинском тексте: Dilectus meus mihi et ego illi, в греческом: ‘Ἀγαπᾷ ὁὗτός με ἐμοί, καὶ ἔγωγε αὐτῷ – обращаем внимание, что

употребления этой формулы (Светоний – предсмертная мольба императора, Теренций – заклинание в верности в разговоре гетеры и афинского юноши перед временной разлукой, "Песнь песней" – любовная клятва, молитвы, обнаруженные в греческих папирусах III в.н.э. – заклинание демонов (см. 33–35)) вряд ли можно свести к одной и той же жизненной ситуации, в которой было бы возможным употребление этой формулы.

Очевидно, формула была характерна для определенного речевого жанра, который обслуживал очень широкий круг ситуаций. Так, по наблюдению И. Больте, формула чаще всего встречается "в конце уверения в любви как последнее, самое сильное ее выражение" (Больте, с. 167) (любовь здесь понимается широко – включает отношения бога и человека, матери и ребенка и пр.). Таким образом, на первый план выдвигаются специфика речевого жанра ("уверение") и композиционная функция (концовка). Остановимся на этих двух моментах.

Связь формулы с определенным речевым жанром подтверждается тем, что, независимо от различий реальных ситуаций, стоящих за содержащими формулу текстами, сами эти тексты весьма сходны: формула как бы определенным образом организует свой контекст, требует появления в нем соответствующих слов, мотивов, композиционных особенностей. Рассмотрим сейчас сходство в построении этих текстов с точки зрения используемых в них мотивов.

1) "Нас ничто не сможет разлучить". Этот мотив встречается в сочетании с формулой настолько часто, что немецкие юристы XVII в. определяют "слова, посредством которых заключают брак", следующим образом:

(14) *ich bin dein, und du bist mein; mich und dich scheidet niemand nicht* (Шпайдель, цит. по Бехтольд, с. 186).

Этот мотив встречается в разных ситуациях:

(15) обручение-помолвка (немецкое письмо девушки к юноше; XVII в.): *ich bin dein du bist mein mich und dich scheidet niemand nicht ach allerliebtest Lieb: Euwer Hertz ist mein Hertz als weiss Gott ich nehme keinen andern dann euch ihr seydt mein ihr bleibet mein es verdriessse wen es wolle liebte mich wie euch ich. Magdalena Antonius.* (Бехтольд, с. 186);

(16) Дева Мария обращается к богу (XV в.): *Dû bist minner sêle licht, ich mac von dir gescheiden niht. Dû bist mîn und ich bin dîn, ich wil immer bî dir sîn* (Больте, с. 164);

(17) Христос обращается к человеку (песня Лютера; XVI в.): *Ich geb mich selber ganz fur dich... Denn ich bin dein, und du bist mein, Und wo ich bleib, da sollst du sein, Uns sol der feind nicht scheiden* (Лютер 1524, с. 315);

(18) Вельзевул обращается к человеку (XVI в.): *Denn ich bin dein und du bist mein, Ewig wir ungeschieden sein* (Хауффен, с. 12).

2) "Ты заключен в моем сердце". Это общее место тоже совершенно независимо от ситуации, но обусловлено общей функцией текста.

в обоих переводах принадлежность выражена дат. падежом местоимений, что объясняется, по-видимому, механизмом в действиях переводчиков: морф *I-*, который в древнееврейском был единственной возможностью выразить идею принадлежности при предикате, автоматически передавался в переводе дативом (в полном соответствии с греческим текстом в старославянском переводе сказано: бръть мѡи мнѣ, ѡ ѡзъ ѣмѣ. Лютер, переведивший с еврейского оригинала, дает более точный перевод: *Mein Freund ist mein und ich bin sein.* (Изложенная только что информация любезно предоставлена авторам А.А. Зализняком).

(19) Любовное письмо XII в.: *Dû bist mîn, ih bin dîn: des solt dû gewis sîn. Dû bist beslozen in mînem herzen. Verlor ist daz sluzzeln: dû muost immer drinne sîn* (см. Весна миннезанга, 1.3), а также (2), (33).

Мотиву заключения в сердце родствен мотив обмена сердцами:

(20) речь побратимов – Фердиад говорит Кухулину (ирландские саги; до XI в.): "Половина моего сердца – это Кухулин.., а половина сердца Кухулина – это я!" (Хельмут, с. 125);

(21) влюбленные (говорят одновременно): *Lieb, du mîn, lieb, ich dîn; Lieb, du bist lieb, das ich bin mir lieb... Da du, liep, bist, da bin ich... Ich bin dînem herzen bi: Nu gib her minem herzen dich, als ich han ergeben mich mit trûwen dem herzen din* ("Вильгельм Орлеанский" Рудольфа Эмского; 1238 г.; Рудольф Эмский, 1395ff; 'Любовь, ты моя, любовь, я твой; любовь, ты радость, которой радуюсь я... Где ты, любовь, там и я... я у твоего сердца: ныне отдайся моему сердцу, как я с верностью отдался сердцу твоему'). См. также (15).

Интересно, что жест обмена сердцами или взаимного заключения в сердце фактически повторяет структуру самой формулы (ср. формулы с медиаторами типа "ты мое сокровище, и я – твое"), тем самым дублируя заключенный в ней смысл – обмен сущностями, предполагающий взаимное присвоение-отождествление.

3) "Всегда", "навсегда", "вечно". Этот мотив – неотъемлемая часть текстов, в которых встречается формула (есть он и в новгородской грамоте):

(22) Любовная песня Тангейзера (XIII в.): *Vrouwe min, ich bin din, du bist min... du bist mir vor in allen, iemer an dem herzen min muostu mir wol gevallen* ('Госпожа моя, я твой, ты моя... Ты для меня лучше всех, *всегда* будешь ты любя моему сердцу'; Тангейзер, № 10);

обращение человека к богу:

(23) Мехтхильда Магдебургская (1212–1283 гг.): *Ich bin in dir, und du bist in mir, wir mögen nit naher sîn, wan wir zwoei sint in ein gevlozen, und sin in ein forme gegozen, also son wir bliben eweklich unverdrossen* ('Я в тебе, и ты во мне, мы не могли бы быть ближе; слившись в одно и отлившись в одно обличьи, мы *навсегда* пребудем в согласии'; Люэрс, с. 28) и (24) Генрих Сузо (1200–1270 гг.): *du bist mîn, so bin ich dîn, daz muos iemer stete sîn* (Люэрс, с. 310);

(25) любовная песня XV в.: *ich pin dein und tu pist mein, dy trew schol immer staet sein* (Больте, с. 162); см. также (16), (18), (19).

4) "Верность", "верный". Этот мотив по смыслу тесно связан с предыдущим. Встречается в плаче Ахилла над Патроком (Конрад Вюрцбургский, "Троянская война"; 1285 г.):

(26) *Patrokel, trütgeselle min... dû waere mîn, sô was ich dîn ... dû waere ein vester marmelstein... der êren und der triuwen... waer ich bî dir gewesen dô, dîn tût der müeste sîn erwant* ('Патрокл, мой *верный товарищ*... ты был прочной мраморной скалой, доблестный и *верный*. Был бы я там рядом с тобой, твою смерть удалось бы прогнать'; Конрад Вюрцбургский, 38792–38837), см. также (21).

Таковы четыре сопутствующие мотива, которые наиболее часто встречаются в контексте формулы. Обилие и разнородность примеров, по-видимому, могут служить доказательством того, что употребление формулы связано с некоторым речевым жанром, который имеет свой набор общих

мест, свои законы организации, а применяться может в разных ситуациях. Прежде чем попытаться как-то определить этот жанр, остановимся на композиционных особенностях употребления формулы (разумеется, при рассмотрении композиции будут приниматься во внимание только тексты, содержащие развернутую и композиционно самостоятельную прямую речь, поскольку в пересказе композиционные особенности исходной речи, как правило, теряются).

Для тех замечаний по композиции, которые можно сделать, существенно то, что формула в полном своем варианте является высказыванием, в котором говорящий берет на себя ответственность не только за себя, но и за своего партнера, утверждает не только свою принадлежность партнеру, но и его принадлежность себе. Именно поэтому во многих текстах это высказывание "с двойной ответственностью" сопровождается более слабым высказыванием, в котором говорящий утверждает нечто только о себе самом. Чаще всего в качестве такого высказывания выступает половина формулы в одном из ее вариантов:

(27) в стихотворении Иоганна Юниора (XVI в.): *Denn ick bin dyn und du bist myn, Her Godt mocht ick doch by er syn* (Штраух, с. 94); ср. также (15), (16), (21), (22), (26). В качестве высказывания "только за себя" может выступать и один из перечисленных выше мотивов, постоянно сопровождающих формулу, как, например в (19) – мотив "заключения в сердце".

Во всех только что приведенных примерах сначала шла речь "с двойной ответственностью", т.е. формула в полном своем виде, а потом – уверение в преданности только со стороны говорящего. Таким образом, говорящий как бы сначала делает сильное утверждение за двоих, а потом подтверждает его со своей стороны. Возможно, однако, и обратное построение, когда сначала идут односторонние уверения, которые завершаются двойной формулой:

(28) **Phaedria:** *Egone quid velim? Cum milite isto praesens absens ut sies: Dies noctisque me ames, me desideres, me speres, me te oblectes, mecum tota sis: meus fac sis postremo animus, quando ego sum tuos* (Теренций "Евнух"; II в. до н.э.; Что я хотел бы? Чтобы ты, находясь рядом с этим воином, была бы от него далека: чтобы днем и ночью ты меня любила, меня желала, меня ждала, чтобы мной развлекалась, со мной целиком была бы; одним словом, сделай так, чтобы ты была моей душой, когда я буду твоей"; Теренций, 190–198); см. также (2) (предвосхищение формулы с помощью мотива "заключения в сердце").

Современное новгородской грамоте письмо на латыни, написанное немецкой монахиней возлюбленному-монаху ("письмо из Тегернзее"), имеет аналогичное построение. В начале латинского текста появляется мотив "заключения в сердце":

(29) ...ad te, ...quem teneo medullis cordis inclusum... tu cordis mei intima fortiter penetrasti... ('... к тебе..., которого храню заключенным в глубине сердца... ты властно проник в самое средоточие моего сердца...'; см. Весна миннезанга, с. 222), предвосхищающий немецкую концовку письма, в качестве которой выступает стихотворный текст, уже цитированный раньше (19).

Предвосхищение формулы мы видим и в новгородской грамоте, где сначала идет часть формулы с субъектом-говорящим (*а А вьегда оу тебе*),

являющаяся речью только от лица брата Ефрема, а в конце появляется полная формула "с двойной ответственностью". То, как хорошо вписывается новгородская грамота в ряд только что приведенных примеров, показывает, что формула появляется в этом берестяном письме отнюдь не случайно, что его автор и адресат прекрасно владели "правилами игры" и находились внутри традиции пользования этой формулой.

Что касается абсолютного положения формулы в ее полном варианте в тексте, то естественно было бы ожидать, что она будет тяготеть к маргинальным позициям – либо к зачину, либо к концовке. Ожидание это основано на том, что формула, как высказывание "с двойной ответственностью", обособлена от всего остального, одностороннего текста⁵. "Двойная ответственность" придает формуле некий итоговый, обобщающий характер, что и определяет ее тяготение к отмеченным позициям в тексте. Рассмотренный выше материал, как кажется, подтверждает это ожидание: во всех случаях, когда мы имеем целый заверченный монолог, формула находится либо в начале, либо в конце (ср. песню Тангейзера (22), монолог из Теренция (28), монолог из "Вильгельма Орлеанского" (21), любовное письмо XVII в. (15), тегернзейское письмо (19)⁶, а также:

(30) латинскую метрическую обработку легенды о Ромуле (до 1200 г.), где монолог персонажа начинается следующим образом: *sis mea, simque tuus, nos decet aequus amor. Vivere non vellem, nisi mecum vivere velles. Tu mihi sola salus, tu mihi sola quies* ('Да будешь моей, да буду твоим, нам подобает равная любовь. Не будет мне жизни, если ты не пожелаешь со мной жить. Только ты мне отдохновение, только ты мне покой'; Больте, с. 161–162).

В новгородском берестяном письме формула также занимает маргинальное (конечное) положение.

Все предыдущее изложение было направлено на то, чтобы показать, что тексты, содержащие формулу, принадлежат к одному и тому же речевому жанру. И действительно, сходство в их композиции и устойчивое повторение в них ряда мотивов, как кажется, подтверждают эту мысль. Для того чтобы определить тот речевой жанр, к которому принадлежат все эти тексты, перечислим выполняемые ими функции.

Самая общая закономерность, связывающая весь имеющийся материал, – направленность текстов от некоторой существующей ситуации к иной, желаемой. При этом, видимо, разумно отличать первое произнесение формулы от ее повторных произнесений.

1. В первом произнесении формула является клятвой, с помощью которой заключается некий союз. Направленность от реальной ситуации к желаемой здесь очевидна. Одна из сторон, желая заключить союз, произносит текст с формулой, выполняющей функцию "клятвы за двоих"⁷. Таков

⁵ Обособленность формулы от остального текста подтверждается тем, что при тавтологическом нагнетании разных вариантов формулы, на возможность которого мы уже указывали (примеры 7–10), варианты эти не рассредотачиваются по тексту, а составляют компактную группу, следуя друг за другом.

⁶ В письме монахини формула одновременно занимает и начальную, и конечную позиции: она находится в конце, как часть немецкого текста, служащего концовкой латинского письма, и одновременно она открывает немецкий стихотворный текст, являясь его зачином.

⁷ Существуют факты, свидетельствующие о том, что подобная произносимая одно-

текст тегернзейского письма, любовного письма XVII в. (15). Аналогичный характер имеет и (2), в котором бог заключает супружеский союз с душой. О бытовании формулы в качестве брачной и обрядово-игровой клятвы уже говорилось.

2. Повторное произнесение формулы связано с моментами, когда возникает угроза распада возникшего прежде союза — будь то союз императора со своими соратниками (*comitones*) у Светония (12), союз влюбленных, союз побратимов (Ахилл и Патрокл в "Троянской войне" (26), Фердиад и Кухулин (20)), союз бога и человека. В качестве "угрозы" могут выступать самые разные факторы, например, расставание, как в комедии Теренция и в рыцарском романе "Рейнфрид Брауншвейгский". К формуле обращаются и тогда, когда в ситуации появляется кто-то "третий" — дьявол у Лютера (17), а чаще всего — некий персонифицированный разлучитель, против которого направлена формула, сопровождаемая мотивом "нас ничто не разлучит". Наконец, в качестве угрозы союзу может выступать "опасность изнутри", когда один из партнеров намерен совершить нарушающий данную раньше клятву поступок (у Светония: соратники намерены убить своего императора). Текст с формулой может в этом случае перерасти в настоящую угрозу партнеру, поскольку вне союза существование обоих партнеров уже невозможно. В поэме "Erlösung" (I четв. XIV в.) Милосердие, Истина, Справедливость и Спокойствие уговаривают бога не карать человека за первородный грех; Милосердие, а за ним и остальные обращаются к нему с такими словами:

(31) *Hāstū niht barmherzekeit, sō ist ein niht dīn gotheit. Wan ich und dū uns scheiden, sō ist nummē an uns beiden, wan ich bin dū und dū bist ich, des warte, herre furste rīch* ('Если нет у тебя милосердия, то твоя божественность — ничто. Если мы с тобой расстанемся, то оба станем ничем. Но я — ты, и ты — я; так и знай, всемогущий господь'; Искушение, с. 42–46) Как видим, даже бог, нарушив союз, обращается в "ничто".

В новгородской грамоте таким поступком, ставящим под угрозу союз, является преждевременный гнев брата Исихии и сказанные им о брате Ефреме "дурные слова". Формула, скорее всего повторяющая некогда произнесенную клятву, призвана предотвратить разрыв⁸.

Таким образом, при повторном произнесении текст с формулой является по жанру заклинанием, призванным предотвратить враждебное влияние неких третьих сил на существующий уже союз.

Итак, речевой жанр текстов, содержащих формулу, можно определить как клятву-заклинание (на выполнение этой функции ориентированы и перечисленные выше мотивы, постоянно сопровождающие формулу и имеющие типично клятвенный характер. То "нагнетание" одинаковых по сути

сторонне, без согласия второго партнера клятва действительно связывала реальными обязательствами обе стороны. В Черногории существовало так называемое *porbatinstvo nevolje*, когда находящийся в опасности человек мог особым обращением (не содержащим, однако, нашу формулу) сделать своим побратимом первого встречного, и тем самым обязать его к помощи (Хельмут, с. 58).

⁸ Мотив "злословия", "злого языка" как опасности для союза зафиксирован также в немецком тексте:

(32) *нижнемецкая любовная песня XVI в.: Denn du bist myn, unde ick bin dyn. neen valscher mundt, neen böse stundt... schal vns scheidēn... ('раз ты мой, а я твоя, то ни лживые уста, ни злой час... нас не разлучат...'; Больте, с. 163).*

вариантов формулы, о котором уже говорилось раньше, тоже согласуется с этим объяснением — таким образом говорящий как бы пытается увеличить силу заклинания). Именно принадлежность формулы к этому жанру определяет возможность ее произнесения в столь различных по типу ситуациях.

Интересно, что заклинательный характер формулы подтверждается и прямым использованием ее в магической функции. Она три раза встречается в двух греческих папирусах III в. н.э. — в так называемом Лейденском папирусе W:

(33) *ἔσελθοις ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου, καὶ ποιήσῃς μοι πάντα τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς μου. σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ ὅ ἄν ἐπίω, ἀεὶ γενέσθω. τὸ γὰρ ὄνομα σου ἔχω ὡς φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῆ ἐμῇ* ('Войди в мой ум и в мою душу на все время жизни моей и выполни мне все желания души моей. Ибо ты есть я и я — ты. Что бы я ни сказал, всякий раз пусть исполнится, поскольку имя твое имею в сердце моем как талисман'; Рейценштейн, с. 15–18, Люэрс, с. 309), а также в папирусе, приписываемом некоему магу Астрампсиху:

(34) *Ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ... δίδα σε Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ ἐμὶ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ. ἐλθέ μοι καὶ πᾶξον μοι πάντα καὶ συνρέποις σὺν Ἀγαθῇ τύχῃ καὶ Ἀγαθῷ δαίμονι* ('Войди в меня, владыка Гермес... я знаю тебя, Гермес, и ты меня. Я есмь ты и ты — я. Войди в меня и сотвори мне все и помоги мне вместе с Доброй судьбой и Добрым гением'; Рейценштейн, с. 20, Зелинский, с. 123–124);

(35) *Ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ... σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν ἐγὼ γὰρ ἐμὶ τὸ ἔδωλον σου* ('Войди в меня, владыка Гермес... ибо ты — я, и я — ты. Твое имя — мое и мое — твое, ибо я есмь подобие твое'; Рейценштейн, с. 21). Все эти тексты, принадлежащие к герметической традиции, заговаривают демонов, заставляя их подчиниться произносящему заклинание.

Кроме того, формула зафиксирована в фольклорном тексте, произносимом вором "на удачу" (текст записан в XIX в. во Фрауенройте (Эгерланд)):

(36) *Wegen deiner bin ich hier, Mach dich auf und geh' mit mir. Ich bin dein und du bist mein, Marsch mit mir in den Korb hinein* (Хауффен, с. 12).

Как видно из всего изложенного до сих пор материала, основная масса текстов, содержащих формулу, принадлежит к периоду Средневековья⁹. Это показывает, в частности, какое важное значение в идеологии этой эпохи имел широко трактовавшийся принцип обмена-отождествления, создававший из партнеров некую общую сущность, "общую плоть", "ein dinc āne unterscheide", по выражению Готфрида Страсбургского.

Библейское претворение в браке "в плоть едину" (Быт., 2,24) часто понималось не просто как слияние, но именно как обмен сущностями и,

⁹ К XVIII в. формула становится расхожим штампом во всех пластах немецкой литературы: от Гете и Шиллера (Piccolomini, 3 акт, 5 сц.) до забытых сочинителей текстов к кантатам И.С. Баха (кантаты *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, BWV 140; *Hercules auf dem Scheidewege*, BWV 213).

соответственно, полами; отсюда — весьма характерный мотив андрогинности: *wurden beide 11r ein 11r, ein w1r ein man, ein man ein w1r* ("Добрый Герхард" Рудольфа Эмского: 1220–1254 гг.; Фабер, с. 302); в первом куртуазном романе "Руодлиб" (XI в., Германия (Тегернзее)) влюбленные произносят формулу дважды, при втором произнесении словесно обмениваясь полами:

(37) *Haec suus, ille sua vocitabantur vice versa Mutato sexu soloecismi scemate facto* (обменявшись полами по схеме солецизма, назвали наоборот: она — ее, он — его (т.е. она сказала: "Я твой", а он — "Я твоя"; Руодлиб, XII, 23–31); в любовном письме XVII в. девушка, подписывая письмо, в качестве второго имени берет имя своего возлюбленного (*Magdalena Antonius*), символизируя этим "андрогинным" смешением имен слияние сущностей (15).

Аналогичным образом понималось высказывание "тела ваши суть члены Христовы" (I Кор., 6,15), а именно, как обмен "на равных" с Христом (обмен, не укладывающийся в рамки традиционных представлений о строгой иерархичности средневековой картины мира). Именно так Лютер трактует слова апостола Павла о Христе и христианах как "единой плоти": "Разве нет великого в том, что бог — это человек; что бог отдает себя человеку в собственность, желая принадлежать ему, точно так же, как мужчина отдает себя женщине, становясь ее собственностью?" (Лютер 1519, с. 10). Представление об отношениях бога и человека как о своеобразном обмене было, очевидно, распространено в монашеской среде. Петр Дамиани рассматривает пострижение в монахи как акт своего рода договора с богом об обмене "собственностью", причем в качестве собственности здесь выступают сами сущности — божественная и индивидуально-человеческая: "Ибо, отрекаясь от мира, мы утверждаем бога нашей собственностью, и, следовательно, сами становимся его собственностью, чтобы и он сделался нашей частью, и мы его личным наследством" (Дамиани, с. 254–255).

Этот обмен с богом отличается от любого другого обмена своим тотальным характером: в нем ничто не может быть утаено, сокрыто, иначе обмен теряет смысл. В знаменитом трактате "О подражании Христу" *Dominus*, т.е. сам Христос, обращаясь к *Servo*, т.е. человеку, задается вопросом:

(38) *Quomodo poteris esse meus et ego tuus?* 'Каким образом ты смог бы стать моим, а я твоим?' и отвечает на него: *Da totum pro totum* 'Отдай все за все'. Истинно любящий Христа *dat omnia pro omnibus, et habet omnia in omnibus* 'дает все за все и имеет все во всем', и вследствие этого он имеет право сказать

(39) *Deus meus, amor meus, tu totus meus, et ego totus tuus* 'Бог мой, любовь моя, ты полностью мой, и я полностью твой'; (О подражании Христу, с. 191, 296–298); ср. также у Лютера (17).

Наконец, сам монашеский коллектив, в соответствии с указанием Павла, рассматривался как единая плоть, где каждый был частью каждого. Феодор Студит в одной из своих эпиграмм обращается к обслуживающему трапезу брату: "Почитай равно и наименьшего [из братьев]: ибо каждый [из них] есть твой член..." (Студит, с. 1783–1786).

По-видимому, ситуация заключения брака и любовных отношений является исходной, на ее основании позже были осмыслены отношения

верующего с богом и отношения внутри монашеской общины. В средние века к этим сферам человеческой жизни примыкает и побратимство (напомним, что некоторые наши примеры — ирландские саги, "Троянская война" Конрада Вюрцбургского — указывают на возможное использование формулы в качестве клятвы побратимов; таким образом, идея присвоения-отождествления-обмена вполне вписывается в отношения побратимства): обряд посвящения в побратимы совершался в церкви, а сама церемония, согласно южнославянскому материалу, "очень напоминала обряд бракосочетания" (Чижевский, с. 31), таким образом, побратимство оказывается тесно связанным с браком. Кроме того, побратимство и совместная принадлежность к духовному сословию могли расцениваться как весьма близкие формы отношений: так, в Болгарии был зафиксирован случай расторжения брака детей двух священников на том основании, что браки детей побратимов запрещались. Однако эти священники побратимами в собственном смысле слова не были. "Воззрение, согласно которому два священника *eo ipso* являются побратимами, не народного происхождения: народ заимствовал его от церкви, которая рассматривает своих служителей как братьев по духу, братьев во Христе", — комментирует этот случай С. Чижевский (с. 14–15).

Таким образом, мы оказываемся перед цепочкой, звенья которой переплетены друг с другом: "Любовные отношения — брак — мистическая связь с богом — монашество — побратимство". Все это — те сферы человеческой жизни эпохи Средневековья, которые в своей практике нуждались в текстах сходного характера, организованных сходными мотивами и формулами.

К числу этих текстов относится и новгородская грамота № 605. Она прекрасно вписывается в средневековую традицию пользования формулой *я твой, ты мой*, поэтому на фоне приведенного (в основном западноевропейского) материала этот единственный русский пример отнюдь не выглядит необычным. Но тем отчетливее выявляется его уникальность среди древнерусских (и не только берестяных) текстов, в которых — насколько нам известно — эта формула не встречается.

Внешне сходный пример, обнаруженный нами в "Повести временных лет": "Ты ми еси братъ, а я тобѣ и положю голову свою за тя!" (князь Изяслав говорит своему брату Всеволоду; ПВЛ, под 1078 годом), констатирует реальные родственные отношения, тогда как во всех других наших текстах речь идет об отношениях, "созданных" при помощи клятвы-заклипания¹⁰. Не являясь ни клятвой, творящей прежде не существовавший союз, ни заклинанием, сохраняющим союз уже заключенный, текст "По-

¹⁰С этой точки зрения любопытно обращение *братье мои* в конце нашего берестяного письма. Вероятность того, что оно отражает действительное родство говорящего и адресата, крайне мала. Скорее всего, это *brateц мой* связано с идеей духовного родства, которая лежит в основе многих содержащих формулу текстов: подобное обращение естественно как для побратимов, так и для монахов — братьев "во Христе". Поэтому вполне возможно, что обращение *brateц* отсылает к уже цитированному стиху из "Песни песней" (см. сноску 4), выражающему в своем греческом и старославянском вариантах идею подобного "братства" (*ἀδελφικός* в греческом тексте и, как следствие, *bratъ* в старославянском появились в результате переосмысления переводчиками чувственно-любовного текста "Песни песней" в духовном плане, для этого при переводе было выбрано более далекое значение еврейского *dbdī*: не 'возлюбленный мой', а 'брат мой').

вести..." в функциональном отношении резко отличается от рассмотренных нами примеров; характерно, что отсутствуют в нем и перечисленные выше мотивы.

Тот факт, что случаи использования нашей формулы в древнерусских текстах нам пока неизвестны, не исключает, однако, возможности ее устного бытования на русской почве, в частности, в обрядовом контексте. Последнее подтверждается фактом, имевшим место в Воронежской губ. (с. Ярцевка) в начале 10-х годов XX в.: сельские женщины с хлебом-солью приходили к дому бывшего барина приветствовать приехавших погостить молодых и новорожденного, и при этом произносили: "Мы ваши, а вы наши"¹¹; впрочем, такая расшифровка необязательна: ср. вариант "вы наши отцы, а мы ваши дети" в "Селе Степанчикове" Достоевского). Трудно сказать с уверенностью, всегда ли формула присутствовал в этом обряде или была перенесена в него из другого обряда или даже из литературного источника, поскольку запись слишком поздняя и изолированная¹².

Таким образом, имеющийся в нашем распоряжении обширный западно-европейский материал заставляет нас сделать предположение о том, что новгородские монахи в своем эпистолярном общении пользовались приемами, выработанными западноевропейской культурной традицией. Этот факт представляет большой интерес для изучения истории русской культуры XII в., в частности, для истории русско-европейских связей.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Бехтольд – *Bächtold H.* Du bist mein, ich bin dein // Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 1911, 15. S. 185–186.
Больте – *Bolte J.* Dû bist mîn, ich bin dîn // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur, 1890, 34. S. 161–167.
Весна миннезанга – *Des Minnesangs Frühling* / Hsg. von C. Kraus. Leipzig, 1950.
Готфрид Страсбургский – *Gottfried von Strassburg.* Tristan. Leipzig, 1890.
Дамiani – *S. Petrus Damiani.* Opusculum duodecimum: Apologeticum de contemptu saeculi. . . Cap. IV // Patrologiae cursus completus, 1853, 145.
Зелинский – *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. СПб., 1907. Т. III.
Искушение – *Erlösung: Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts.* Leipzig, 1934.
Конрад Вюрцбургский – *Konrad von Würzburg.* Der Troyanische Krieg. Stuttgart, 1858.
Лютер 1519 – *Luther M.* Ein Sermon vom ehelichen Stand // Hutten – Müntzer – Luther: Werke. Berlin; Weimar, 1978. Bd. II, S. 7–14.
Лютер 1524 – *Luther M.* Geistliche Lieder // Hutten – Müntzer – Luther: Werke. Berlin; Weimar, 1978, Bd. II. S. 305–329.
Люэрс – *Lüers Gr.* Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. München, 1926.
Маннхард – *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. Berlin, 1904, Bd. I.
Мейер – *Meier J.* Du bist mîn, ich bin dîn // Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 1907, 11. S. 269–278.

¹¹ "Не веря глазам, я смотрю на красавиц..." Пришли посмотреть молодую... и новорожденного!... и вдруг все это начинает кланяться..., а из голосов... несется певиче и патетично: "Мы – ва-а-ши, а вы – на-а-ши..." (Цветаева, с. 490–491).

¹² В то время, как достаточно поздняя (XIX в.) запись немецкого воровского заклинания (36) ложится на богатую и хорошо описанную традицию немецкого пользования этой формулой и поэтому может стать подтверждением тех или иных ее свойств, запись в книге А.И. Цветаевой слишком изолирована, чтобы на ее основе можно было бы делать какие-нибудь заключения.

Мистическая поэзия – *Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten.* Leipzig, 1925.
О подражании Христу – *De imitatione Christi.* Bassani, 1730. Lib. III, Cap. XXXVII.
ПВЛ – Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г. М.; Л., 1950. Ч. I.

- Рейнфрид Брауншвейгский – *Reinfrid von Braunschweig.* Tübingen, 1871.
Рейценштейн – *Reitzenstein R.* Poimandres. Leipzig, 1904.
Рудольф Эмский – *Rudolf von Ems.* Willehalm von Orlens. Berlin, 1905.
Руодлиб – *Ruodlieb.* The Earliest Courtly Novel (after 1050). Chapel Hill, 1960.
Светоний – *Suetone.* Vies des douze césars. Paris, 1932. Vol. III.
Студит – *S. Theodorus Studita.* Jambi de variis argumentis XIII // Patrologiae cursus completus, 1860, 99.
Тангейзер – *Der Tannhuser.* // Minnesinger. Deutsche Liederdichter / Hsg. von F.H. Hagen. Leipzig, Thl. II.
Теренций – *P. Terentius A. Eunuchus.* Киев, 1884.
Фабер – *Faber B.M.* Eheschliessung in mittelalterlicher Dichtung vom Ende des 12. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Bonn, 1974.
Хаданк – *Hadank K.* Über die Verbreitung der Verlobungsformel "Ich bin dein, (und) du bist mein" // Forschungen und Fortschritte, 1932, 8. S. 294–295.
Хауффен – *Hauffen A.* Das Bild vom Herzenschlüssel // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, 1900, 105. S. 10–21.
Хельмут – *Hellmuth L.* Die germanische Blutsbruderschaft, Wien, 1975.
Цветаева – *Цветаева А.И.* Воспоминания. 3-е изд. доп. М., 1983.
Чижевский – *Ciszewcki Stan.* Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven. Leipzig, 1897.
Штраух – *Strauch Ph.* [Ich bin dîn, du bist mîn] // Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Litteratur, 1893, 19. S. 94.
Янин, Зализняк – *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.): Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам 1951–1983 гг. М., 1985.

А.И. ЮРЧЕНКО

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ "НАПИСАНИЯ О ПРАВОЙ БЕРЕ"

Один из древнейших памятников славянской письменности, получивший научную известность в первой четверти XIX столетия как "Написание о правѣи върѣ. изоушено Константиномъ блаженнымъ философомъ-оучителемъ о бѣзъ словѣнскому ꙗзыкоу", входит, непосредственно предшествуя сказанию Чернорица Храбра "О письменахъ", в среднеболгарский сборник 1348 г. (ГПБ, Ф.1.376; 214 лл.; л. 93 б–101б), "труд и болезнь многогрешного /и/ смиренного священноинкока Лаврентия", переписавшего или составившего его при болгарском царе Иване Александре (л. 214)¹. Впервые краткие фрагменты "Написания" были опубликованы в 1824 г. К.Ф. Калайдовичем², а в 1841 г. появился его анонимный русский перевод³, сделанный по единственно известному тогда списку, прав-

¹ О так называемом сборнике попа Лаврентия (или – иногда – царя Ивана Александра) см.: *Кувев К.М.* Судьба сборника Ивана Александра 1348 г. // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 117–121; *Кувев К.М.* Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981.

² *Калайдович К.Ф.* Иоанн, ексарх Болгарский. М., 1824. С. 89–90.

³ Воскресное чтение. 1840–1841. № 45. С. 407–412.

да, с купюрами. Этот перевод воспроизводился и позднее⁴. Первая публикация древнеславянского текста памятника в 1867 г. принадлежит И.И. Срезневскому⁵. В последующем он переиздавался многократно⁶. В 1885 г. Е.В. Барсовым был опубликован новый список "Написания" из сборника XVI в. уже русской редакции, обнаруженного им в собственном рукописном собрании (ныне: ГИМ, Барс. № 1498)⁷. По составу оба сборника идентичны, но в отличие от сборника попа Лаврентия в последнем отсутствуют некоторые заключительные статьи. Списки же памятника, среднеболгарский и русский, "обнаруживают такую поразительную близость, что невольно внушают мысль, что оба они восходят к общему оригиналу, хотя, может быть, и не к непосредственному"⁸.

За прошедшие более чем полтора века со времени научного открытия "Написания о правой вере" к нему обращались многие исследователи. И в отношении атрибуции памятника, а соответственно — и подлинности его, согласно констатации Г.А. Ильинского, "для ученых старой школы тут не было даже вопроса: громадное большинство их не находило никаких оснований не верить в авторство Кирилла" (Константина Философа), безоговорочно доверяя содержащемуся уже в заглавии "совершенно ясному и категоричному свидетельству о принадлежности "Написания" перу великого апостола славян"⁹. Еще К.Ф. Калайдовичем было высказано предположение о тождественности "Написания" (по его выражению, "кажется неподложного") тому исповеданию, которое "словесно и письменно" было представлено Константином и Мефодием в Риме папе Адриану II "в рассуждении согласия их с Римскою Церковью"¹⁰. В дальнейшем эта версия — лишь с незначительными вариациями — и получила преимущественное распространение среди славистов¹⁰.

Но вместе с тем, начиная уже с первой половины XIX в., высказывались и сомнения в аутентичности памятника и принадлежности его авторству Константина Философа¹¹. Часто эти сомнения, как и выдвигавшиеся позитивные предположения, отнюдь не аргументировались и имели основание в одной только интуиции. Доверяясь лишь внутреннему чувству, П.И. Шафарик¹², например, высказывал мнение, к которому склонялся

⁴ Князев А.С. Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, просветители славян, и влияние их подвигов на народное образование как всего славянского мира вообще, так и России в частности. СПб., 1866. Приложение. С. I–VIII.

⁵ Срезневский И.И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. Вып. IV. С. 47–52. // Зап. Академии Наук. СПб., 1867. Т. 11, кн. 1. Приложение 2. — В Национальном музее в Праге под шифром 1Dc 217 хранится копия списка "Написания о правой вере" из сборника попа Лаврентия 1348 г., принадлежащая руке И.И. Срезневского.

⁶ Библиография по вопросу см.: Куев К.М. Иван Александрович и сборник от 1348 г. София, 1981. С. 141–142, прим. 1.

⁷ Барсов Е.В. Написание о правой вере Константина Философа, славянского первоучителя // ЧОИДР. М., 1885. Кн. 1, отд. 2. С. 1–11.

⁸ Ильинский Г.А. "Написание о правой вере" Константина Философа // Сборник в честь на проф. Васил Н. Златарски. София, 1925. С. 72.

⁹ Там же. С. 63.

¹⁰ Там же. С. 63–65, 71–73 и др.

¹¹ Там же. С. 65–71, 73.

¹² Шафарик П.И. Расцвет славянской письменности в Булгарии. М., 1848. С. 15.

и В.А. Бильбасов¹³, что "Написание" "следует приписать" Константину, епископу Болгарскому (Преславскому) (+ 906). Что же касается аргументации А.Д. Воронова¹⁴, то, как было показано дальнейшими исследованиями, во многих своих элементах она оказалась легко уязвимой¹⁵. И потому общий вывод автора, который относил появление памятника к XII в. (к этому выводу присоединился и Е.Е. Голубинский), не выдержал критики.

Однако А.Д. Воронову в отдельных случаях все же удалось увидеть действительные проблемные моменты в содержании "Написания" соотносительно заданной в его заглавии атрибуции. В результате в последующие годы некоторыми исследователями уже признавалась необходимость "оставить мнение о непрерывности его свидетельства", не отвергая при этом значимости данного памятника¹⁶. Возводя "Написание" "к первым векам славянской письменности" и, на основании лингвистического анализа, полагая, что "древность его не может подлежать ни малейшему сомнению", Е.В. Барсов, например, в 1885 г. писал: "Критика подлинности этого памятника, как произведения славянского первоучителя Кирилла, далеко не так основательна, чтобы можно было с нею бесспорно соглашаться... Но если бы даже этот памятник и не был творением самого Кирилла, то, во всяком случае, он должен принадлежать кому-нибудь из его ближайших учеников, стремившихся утвердить православное вероучение его авторитетом, в эпоху борьбы с римским учением"¹⁷.

В начале XX в., согласно небеспристрастному свидетельству Г.А. Ильинского, выступает "длинная фаланга" исследователей кирилло-мефодиевского вопроса "с Ягичем во главе", которые, "не давая себе труда" опровергнуть позитивную аргументацию, "tacito consensu" вычеркивают "Написание" из числа творений великого апостола славян" и, более того, "вообще игнорируют существование этого памятника, как будто его фальсификация представляла доказанный факт". Их примеру следуют и некоторые историки болгарской литературы, в частности, М. Мурко, М. Вейнгарт и др.¹⁸

В 1925 г. в обзорной статье Г.А. Ильинского как бы подводился итог предшествующему столетию в истории проблемы. Автором была суммирована и приумножена критика, — собственно, за неимением иной, — вороновской негативной аргументации. И в результате Г.А. Ильинский счел возможным сделать такое заключение: "Итак, ни история вопроса, ни внешняя критика текста, ни анализ его внутреннего содержания, ни его язык не вскрыли ни одного факта, который дал бы нам право оспаривать принадлежность "Написания" тому лицу, имя которого оно носит в заглавии. Напротив, — продолжал автор, — все указывает на то, что мы

¹³ Бильбасов В.А. Кирилл и Мефодий по документальным источникам. СПб., 1868. С. 18–19, прим. 2.

¹⁴ Воронов А.Д. Кирилл и Мефодий. Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877. С. 250 и далее.

¹⁵ Бернштейн С.Б. Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. Изд. МГУ, 1984. С. 102.

¹⁶ Ильинский Г.А. Указ. соч. С. 70.

¹⁷ Барсов Е.В. Указ. соч. С. 3.

¹⁸ Ильинский Г.А. Указ. соч. С. 73.

имеем в нем *подлинное* произведение славянского первоучителя¹⁹. Согласно Г.А. Ильинскому, это последнее представляет собой вероназидательное "прощальное слово учителя (или лучше сказать профессора) своим ученикам" в одной из церквей Велеграда перед тем, как в конце 868 г. братьям отправиться в Рим²⁰.

Позднее, в 1935 г., по-прежнему с критикой позиции А.Д. Воронова, а также высказанных незадолго до того крайних взглядов В. Грумеля, который атрибутировал "Написание" еретика XII в. митрополиту о. Корфу (Керкиры) греку Константину, выступил болгарский славист Ю. Трифонов²¹. Вопреки, в частности, мнению В. Грумеля, что данное исповедание первоначально составлено по-гречески и лишь в последующем переведено на среднеболгарский язык, когда и была совершена, по всей вероятности, неосознанная фальсификация (по сходству имен), автором выражена несомненная убежденность именно в древнеболгарском происхождении памятника, поскольку, по его словам, в нем нет следов греческого оригинала. Поэтому, как заключает Ю. Трифонов, "Написание" является единственным дошедшим до нас оригинальным трудом Константина Философа, который был изложен на древнеболгарском языке.

И до самого последнего времени позитивные аргументы Г.А. Ильинского и Ю. Трифоновой большинством исследователей считались вполне убедительными и непоколебимыми, окончательно решающими вопрос об авторстве "в пользу Константина-Философа"²². При этом, однако, или оставались незамеченными, или просто игнорировались тонкие наблюдения Н.К. Никольского, касающиеся смыслового содержания памятника и относящиеся еще к 1928 г. Ученому удалось выявить очевидные и безусловные внутренние противоречия в тексте "Написания", наличие которых, — как признак недостаточного углубления в проблему, категорически отвергавшееся буквально перед самым появлением его статьи, а также и в последующем, — при известных условиях могло бы поставить под сомнение авторство такого лица, как Константин Философ, муж весьма высокой учености.

Н.К. Никольский, в частности, сопоставляет такие очевидно противоречивые выражения (нумерация строк по изданию памятника, осуществленному Г.А. Ильинским²³): "единствоу же сѣществомъ кланѣхъ сА" (строки 33–34) и "ни паку въ едино сѣщество слагахъ или смѣщахъ" (строки 88–90). Им приводится и следующая внутренне противоречивая цитата: "еже есть раздѣлено сѣществомъ. общениемъ естъственнымъ съвъкоуплѣхъ" (строки 97–99).

Сам автор, полагая, что оценка памятника "как "шедевра" богословской эрудиции и диалектики (Г. Ильинский, с. 74–75), достойного высокопросвещенного богослова", является "несколько преждевременной", констатирует: "Догматическое содержание "Написания" сформулировано

¹⁹ Там же. С. 75–76.

²⁰ Там же. С. 77.

²¹ Трифонов Ю. Съчинението на Константина Философа (св. Кирила) "Написание о правѣи вѣрѣ" // Списание на Българската Академия на наукитѣ. София, 1935. Кн. 52, клон историко-филологичен и философско-обществен, № 25. С. 1–85.

²² Бернштейн С.Б. Указ. соч. С. 102.

²³ Ильинский Г.А. Ук. соч. С. 79–89.

в выражениях недостаточно ясных. Происходит ли эта неясность от подновления языка при переписке, или от других причин, — решить в настоящее время трудно. Но терминологическая несогласованность наблюдается... Только после идеологического комментария к "Написанию" в связи с терминологией памятников кирилло-мефодиевской эпохи будет возможным окончательно разрешить вопрос о подлинности и неповрежденности текста "Исповедания" и получить исходную точку опоры для дальнейших выводов о нем и об отражениях идеологии этого ценного памятника на ряде других произведений славянорусской письменности"²⁴.

Претензии к смысловому содержанию "Написания о правой вере" высказывались и чешским славистом В. Ткадлчиком²⁵. Не располагая публикацией автора, изложим его выводы, следуя Ф. Гривецу²⁶, который, по всей вероятности, мог получить информацию из первых рук еще до опубликования ее В.Ткадлчиком. По словам Ф. Гривеца, в результате тщательного лингвистического и смыслового анализа текста "Написания" последний пришел к заключению, что данный памятник, по-видимому, не является подлинным и представляет собой древнеславянский перевод с греческого, во многих местах рабски, часто неадекватно и порой даже неверно передающий текст оригинала. В ряде случаев, отмечает исследователь, язык сочинения выдает позднейший церковнославянский лексикон, например, "слава" в значении "вера" (строки 107, 246, 323). Сам Ф. Гривец, сторонник традиционной атрибуции, призывает относиться к излагаемым им выводам его коллеги с максимальной сдержанностью и предельной осторожностью. (Мнения о переводном характере "Написания", напомним, придерживался и С.Б. Бернштейн, но с признанием его принадлежности авторству Константина Философа²⁷.)

Ныне теоретические выводы подобного рода получают самое очевидное подтверждение в действительности, ибо найден греческий подлинник "Написания о правой вере". В середине марта 1986 г. автору настоящих строк, который несколько лет тому назад работал над переводом исповедания на русский язык и имел самую непосредственную возможность сопоставления со всеми отмеченными выше коллизиями, удалось выявить почти буквальное сходство текста памятника с текстом фрагмента вероисповедного характера из Большого Апологетика (Apologeticus Major) Никифора I Исповедника, патриарха Константинопольского (ок. 758–828), выписки из которого были сделаны им прежде. В результате переводной характер "Написания" и его действительная атрибуция стали очевидными и, полагаем, бесспорными.

Патриарх Никифор I, возведенный на константинопольскую кафедру из мирян (прежде он был государственным секретарем) в 806 г., занимал ее до 815 г., когда он был удален с нее императором Львом Армянином (прозванным Хамелеоном) и заточен в монастырь за противление иконоборче-

²⁴ Никольский Н.К. К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу // Изв. по русскому языку и словесности. Л., 1928. Т. I, кн. 2. С. 448, 449.

²⁵ Tkaclík V. Das Napisanje o pravěi věrě: seine ursprüngliche Fassung und sein Autor // Konstantin-Kyrill aus Thessalonike / Herausgegeben von Dr. A. Salajka. Würzburg, 1969. S. 185–209.

²⁶ Grivec F. Konstantin und Metod, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960. S. 227.

²⁷ Бернштейн С.Б. Указ. соч. С. 103.

ской политике последнего. Здесь он и провел остаток своей жизни, не переставая свидетельствовать православную веру и выступать в защиту иконопочитания в целом ряде сочинений, в числе которых и находится упомянутый Большой Апологетик, написанный им в ближайшие после заточения годы (818–820)²⁸. Прославление патриарха Никифора как исповедника состоялось в 846 г.

Большой Апологетик, полное название которого в русском переводе таково: "Святого отца нашего Никифора, бывшего архиепископа Константинопольского, слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам"²⁹, входит во все известные рукописи сочинений автора. Опубликован в Греческой патрологии аббата Миня (Migne, t. 100, col. 533–832). Из примерно 150 колонок греческого текста около 5 приходится на указанный выше фрагмент вероисповедного характера (col. 580C–589D), что составляет приблизительно 300 строк. Поскольку вероизложение имеет конкретную целенаправленность (защита иконопочитания), оно ограничено лишь тринитарной, христологической и иконологической частями и не содержит остальных частей соответственно, как это бывает в обычных случаях, членам Символа веры (ср., например, вероисповедание, содержащееся в известительном послании патриарха Никифора по поводу возведения его на константинопольскую кафедру, адресованном папе Римскому Льву III³⁰, или ставленническое исповедание митрополита Киевского Илариона³¹). В аспекте адаптации к оригинальному тексту (уже переведенному?) добавлено несколько строк: начальные, включая заглавие (1–8), с упоминанием имени Константина Философа, и заключительные (357–374), с упоминанием имени присного брата его и споспешника Мефодия. При этом, отметим, одна из фраз: "и чьстных их памАти творАще" (строки 361–362) – имеет соответствие в греческом оригинале. Кроме того, посредством сингуляризации соответствующих глагольных форм исповеданию придан характер личного.

Что касается перевода с греческого на древнеславянский, то в принципе он является дословным. Не затрагивая текстологических проблем самого подлинника и в настоящей статье основываясь лишь на публикации аббата Миня, можно отметить, что в переводе в редких случаях наблюдаются опущения отдельных слов (обычно – подобных членов), союзов и частиц, как правило, не ведущие к искажению смысла. Иногда встречаются пропуски фразовых фрагментов, что может быть и дефектом переписки. В качестве примера можно указать строки 84–86 древнеславянского текста. Но самым интересным является то, что в переводе добавлены отдельные слова и некоторые фразы, несущие определенную смысловую нагрузку. В частности, здесь подчеркивается аспект исхождения Святого Духа от Бога Отца "единого" (строка 18; см. также строки 28–29). Именно подобные формулировки вызвали бурю споров вокруг памятника (А.Д. Воронов и его оппоненты). По всей вероятности, эти включения,

будучи своеобразными аллюзиями, могут сослужить полезную службу при определении времени возникновения перевода.

В иконологической части "Написания", там, где говорится о том, что через поклонение иконам честь возносится к первообразу, по сравнению с указанным оригиналом прибавлены слова: "егоже тѣло есть написано" (строки 347–348; см. приведенную иллюстрацию). В данном случае передается мысль ороса VII Вселенского (II Никейского) Собора 787 г., официально утвердившего иконопочитание (на этом Соборе в качестве секретаря при представителях императора присутствовал и будущий патриарх Никифор): "...честь, воздаваемая образу (иконе), восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней"³². "Тѣло" здесь, как и в ряде других мест (строки 185, 188, 193), выступает в качестве славянского эквивалента именно греч. *ἰποστασις* ("ипостась"). Однако это последнее в иных случаях передается или как *ипостась* (строка 21), или как *сѣличие* (строка 47), или же как *сѣщество* (строки 78, 89, 98, 115–116). Но слав. *сѣщество* во многих местах является эквивалентом греч. *οὐσία* (строки 17, 34, 82, 85, 92, 315 и др.). Отсюда и те коллизии, которые были отмечены Н.К. Никольским: очевидная "терминологическая несогласованность" приводит к очевидным внутренним противоречиям.

Отметим и такой интересный случай, когда славянский текст помогает восстановить утрату в греческом (в данной ситуации – в публикации аббата Миня). В "Написании" имеем: "ба дѣа стго величаѣ. имже всѣ съхранѣтсѣ и сьдрѣжѣт" (строки 66–68). В греческом тексте, по Миню, очевидная гаплография, пропуск слов, стоящих между двумя одинаковыми членами (*τά*): *ἐν ᾧ τὰ τρία σέβοντες* (581С; см. иллюстрацию). По всей вероятности, должно было бы быть: *τὰ πάντα. . . τὰ*. (ср. 184А).

Не имея возможности воспроизвести полностью в параллели славянский текст "Написания о правой вере" и греческий текст вероисповедного фрагмента из Большого Апологетика Никифора Исповедника, в заключение предлагаем некоторые локальные иллюстрации, охватывающие весь объем памятника и отражающие, как кажется, наиболее интересные места. Нумерация строк славянского текста, как уже говорилось, осуществлена в соответствии с изданием Г.А. Ильинского, применительно же к воспроизведению греческого текста указаны соответствующие колонки 100-го тома Греческой патрологии Миня.

Приложение

- л. 93б Написание о правѣи вѣрѣ. изоу
 щенное Костантиномъ блаженымъ фи
 лософомъ. оучителемъ о бзѣ словѣ
 нскомоу ꙗзыкоу:
5 Въ имѣ оца и сѣна и стго дѣа. коста
 нтинъ философъ правовѣрно о исти

²⁸ Alexander P.J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958. P. 264.

²⁹ Творения святых отцов в русском переводе. Сергиев Посад, 1904. Т. 65. С. 138.

³⁰ Там же. С. 111–121.

³¹ ГИМ, Син. № 591. Л. 1996–203а.

³² Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Пг., 1918. Т. IV. С. 562, прим. 1 (греч. текст).

- ннѣмъ бзѣ. оучитель словѣнскихы
исповѣдоуѣ подписаниа. Вѣ
роуѣ бо оубо въ единого ба оца въ
10 седръжителѣ. всѣмъ видимымъ
и невидимымъ. творца же и га. бе
значална. невидима. неодръжи
ма. неизмѣнна. бесконечна. И въ
единого га Іу ха сна едиnorodна.
- л. 94 15 безначално и безврѣменно. и прѣжде
всѣхъ вѣкъ от оца сѣшства всиа
вша. И въ единѣ дхъ стѣи. исхода
щъ от ба оца единого. и съ оцемъ и сно
мъ бгословимыи же и славимы. Іако
20 съестственыма и съ нима прѣбываѣ
трѣхъ оубо славлѣ ипостасми. сирѣ
чь лица. и которагожде от реченыхъ.
несмѣсна. ни размѣсна. блюдыи ра
змѣснаа свойства. Іако никакоже
25 прѣлагаемъ и движемъ.
- 580 D Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα Παντοκράτορα,
πάντων ὄρωμένων καὶ ἀοράτων ποιητὴν τε καὶ Κύ-
ριον, ἀναρχον, ἀόρατον, ἀκατάληπτον, ἀναλλοίωτον,
ἀτελεύτητον. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν,
τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως
καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων τῆς πατρικῆς οὐσίας
ἐκλάμψαντα· καὶ εἰς ἕν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ τοῦ Θεοῦ
καὶ Πατρὸς προῖον, καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συνθεολο-
γούμενον τε καὶ συνδοξαζόμενον, ὡς συμφυῆς καὶ
συναΐδιον. Τριάδα μὲν δοξάζοντες ὑποστάσεων ἧτοι
προσώπων, καὶ ἐκάστῳ τῶν εἰρημένων ἀμιγῆς καὶ
ἀσυγχύτους τηροῦντες τὰς ἀρροριστικὰς ιδιότητας,
ὡς οὐδαμῶς μεταπιπτούσας ἢ κινουμένας. (...)
- л. 95 60 /.../ едино бо въ трехъ бжтво.
и триедино въ нихъ бжтво. Іакоже ны
оучить бгословъ григорие нанъзи
анскы. ба оубо оца чытѣ. от негоже
всѣ въ бытие приведошѣ сА. ба сна
65 славлѣ. имже всѣ бышѣ. и въ сѣш
нѣмъ бытии прѣбываѣтъ. ба дха
стго величаѣ. имже всѣ съхранѣтсА
и съдръжѣтъ. единого ба въ трехъ
чытѣ. не въ три богы раставлѣѣ еди
70 ного бжтва. да сА оуклонѣ от три
бжтва. паче же многобжтвнаго без
збожня ...

- ... ἐν γὰρ ἐν
τριῶν ἢ θεότης, καὶ τὰ τρία ἐν τὰ ἐν αἷς ἢ θεότης,
ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἢ θεότης. Καθὰ
μεμυσταγωγῆκεν ἡμᾶς τῶν θεολόγων ὁ κράτιστος.
C Θεὸν οὖν τὸν Πατέρα σέβομεν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἐκ
μὴ οὐτῶν παρῆκται πρὸς ὑπαρξῶν Θεὸν τὸν Υἱὸν
δοξαζόμεν, δι' οὗ τὰ πάντα γεγένηται, καὶ πρὸς οὐ-
σιώδη διαμονὴν διασώζεται· Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ
ἅγιον προσκυνούμεν, ἐν ᾧ τὰ τρία σέβοντες, οὐκ εἰς
τρεις Θεοὺς τὴν μίαν διστάντες Θεότητα, ἢ ἐκκλί-
νωμεν τῆς τριθείας, μᾶλλον δὲ πολυθείας, τὸ ἀθεώτατον
/.../ лихое от сихъ. ли мнѣние отметаѣ.
болшаа бо ли мнѣшиа Іако нѣ видѣти.
85 въ единосѣщнѣи троици по сѣшствую
или по бжтвоу. да арианское неисто
вство оугашѣ. от негоже и къ нему
же ми нинѣшнѣа брань. Ни пакы
въ едино сѣшство слагаѣ или смѣ
90 шаѣ. нѣ лица сѣшцими. и вещьми
имены. раздѣльное съвъкоупление
по сѣшствую приношѣ да савелиа
нское неистовство омрача. проти
внаа зла и коупна нечистымъ. и та
95 тебна реши. съвъкоуплѣѣ раздѣлѣ
ѣ бгочьстно. и раздѣлѣѣ съвъко
плѣѣ бголѣпно. /.../
- 581 D ... (τὸ) ὑπερβάλλον ἐν τούτοις ἢ μειονεκτούμενον ἀποπε-
πόμειοι. Τὸ γὰρ μείζον ἢ ἔλαττον ὡσπερ ἐν τῇ
οὐσίᾳ θεωρῆσαι οὐκ ἐνὸν, οὐδὲ ἐν τῇ Τριάδι κατὰ
τὴν οὐσίαν ἢ τὴν θεότητα, ἵνα τὴν Ἀρειανικὴν λύσ-
σαν, ἐξ ἧς καὶ πρὸς ἡν ἡμῶν ὁ νῦν πόλεμος, κατα-
σβέσωμεν· οὔτε μὴν εἰς μίαν ὑπόστασιν συγχέοντες
ἢ συναλείροντες, ἀλλὰ προσώποις ἕρεστώσι καὶ
πράγμασι καὶ ὀνόμασι τὸ διηρημένον συνημμένως
κατὰ τὴν οὐσίαν εἰσφέροντες, ἵνα τὴν Σαβελλιανὴν
μανίαν ἐξαμαυρώσωμεν· τὰ ἀντίθετα κακὰ καὶ
σύνδρομα τὴν ἀσεβειαν, καὶ συλλαβόντα εἰπεῖν, συν-
ἄπτομεν διαιροῦντες εὐσεβῶς, καὶ διαιροῦμεν συν-
ἄπτοντες θεοπρεπῶς·
- л. 976 185 /.../ се бо новое
и дивное смѣшение. низылиавша
го сА бжтва и приѣтаго члчства.
от негоже въ единомъ тѣлеси. съ
нѣтие скончавше сА нами знаемо

190 есть. се бо есть дивнѣе. еже сА ра
ждаетъ бѣ съ прихѣтиемъ. слово бо
свършень сынъ бѣ. къ свършеноу
члѣкоу примѣси сА. въ едино тѣло
сложно смѣшь сА по нему. сего ради
195 и рождѣшиа его. въ истинѣ и рѣсно
тѣ бѣца нами нарицаема есть. ро
ждь бо сА от оца без мѣтере без нача
ла прѣжде. от мѣтре безъ оца роди сА вто
рое. не бжѣтвоу его приемшоу от себе
200 начатка. нѣ прѣбывъ еже бѣ. и еже
не бѣ приемъ свое створи. и бѣи хода
таи между ба и члѣкы. которомуждо
приобшивсА равноествовномуоу
срѣществу. глА же бжѣтвноу и члѣчно.
205 въ едино лице съвъкоуплѣх сА. ибо
и съвъкоуплѣши сА обѣ ествѣ
въ едино. единого хА и спса и га скон
частѣ. единъ бо от обою ишедъ разоу
мѣваемъ есть хс. по разоумѣваемо
210 му и по видимому. /.../

Τοῦτο γὰρ ἡ καινὴ καὶ παράδοξος μίξις
τῆς κενωθείσης θεότητος, καὶ τῆς
προσληφθείσης ἀνθρωπότητος, ἐξ ὧν ἡ καθ' ὑπό
στασιω ἔνωσις ἡμῶν ἀποτελεσθεῖσα γνωρίζεται τί
κτεται γὰρ Θεὸς μετὰ τοῦ προσλήμματος, τὸ παρα
δοξότατον· ὅλος γὰρ ὧν Θεὸς ὁ Λόγος, ὅλω ἀνθρώ
πῳ ἦνωται, εἰς μίαν σύνθετον κατὰ ταυτὸν συνελ
θῶν ὑπόστασιω διὰ τοῦτο καὶ ἡ τεκοῦσα, κυρίως
καὶ ἀληθῶς Θεοτόκος πρὸς ἡμῶν ὁμολογεῖται ὁ
γὰρ ἀμήτωρ ἐκ Πατρὸς ἀνάρχως γεννηθεὶς τὸ πρό
τερον, ἀπάτωρ ἐξ αὐτῆς προῆλθε τὸ δεύτερον· οὐ
τῆς Θεότητος αὐτοῦ ἐντεῦθεν εἰς τὸ εἶναι ἀρχὴν
λαβοῦσης, ἀλλὰ μείζας ὅπερ ἦν, ὁ οὐκ ἦν προσει
ληφῶς ὡκειώσατο· καὶ γέγονε μεσίτης Θεοῦ καὶ
ἀνθρώπων, ἑκατέρω κεκοινωνηκῶς τῶν ἑτεραρῶν
ουσιῶν, θεότητος τε, φημί, καὶ ἀνθρωπότητος, τῶ
μοναδικῶ τοῦ προσώπου συναπτόμενος· καὶ γὰρ αἱ
εἰς ἓν συνδραμοῦσαι φύσεις τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ
Υἱὸν καὶ Κύριον ἀπετέλεσαν. Εἰς γὰρ ἐξ ἀμφοῦν
προελθῶν νοεῖται Χριστὸς, κατὰ τε τὸ νοούμενον καὶ
τὸ φαινόμενον.

/.../ и съ всѣми

срѣщими и чѣстными молитвицы.

330 и сиѣ образы стѣиА и знамена чѣ
темъ и облобызаемъ. ими же на
мъ по образоу всА еульскыА повѣ
сти сказаны бышѣ. аще нѣ и въ па
мАть въставлѣхъ бывшѣА спсо
335 мъ нас ради бжѣиА словесе. Иакоже съ
выше и испрѣва блговѣрно прѣх
хом. снѣ оца си хранАше по чѣсти го
вѣние сътворимъ. а не бжѣкыѣ имъ
слоужбы творимъ и кланѣния. да не
340 бхдетъ. Иаже подобаетъ боу единомуу
обладающомуу въсѣми. въси бо
срѣщии бжѣемъ дхомъ наоучени
видАть различие чѣсти и кѣА подо
баеть хдоу боу нашему чѣсть и кла
345 нѣние въздаати. и стѣмъ икона
мъ подобнѣА чѣсть творити. и от тѣх
къ прѣвому образоу егоже тѣло е
сть написано чѣсть възносити:
къ симъ чѣтѣ чѣстныѣ иконы прѣтыА
350 и прѣтыА влѣцѣ нашеА. истинныА
помощницѣ нашеѣ и приснодѣвы
бѣцѣ мариА. рождѣшѣА по плѣти га
Ис хА ба нашего без сѣмене и неизре
нно. и безъ всего примышлениА. та
355 кожде и стѣх аггѣ. и стѣх и славных
апѣл и мнѣк. и инѣхъ въсѣхъ стѣх
оугождѣшихъ емоу от вѣка. Иакоже
и никейскыи стѣи и великыи събо
рѣ. блговѣрно и бгооугодно прѣда
л. 1016 360 и прочии блговѣрнии и въселенстии съ
бори оутвѣдишѣ. такожде и чѣст
ныѣ ихъ памяти творАше. сице азѣ
своѣ вѣрѣ исповѣдаѣ. и съ присным
моимъ братомъ мѣфодиемъ и пос
365 пѣшникомъ въ бжѣи слоужбѣ.
въ сеи бо есть спсѣние и оупование.
и сиѣ прѣдаевѣ своимъ оученикомъ.
да сице вѣроуѣше спѣхтсА. и въ стра
шныи днѣ сѣдныи пакы прѣдадА
370 тѣ хъ нама истиннѣ неизмѣннѣ
свършенѣ одеснѣА странѣ ставѣ
ше. прѣд лу хомъ гмѣ истиннымъ
бгомъ нашимъ. емоуже слава въ
всА вѣкы. аминь:

...καὶ μετὰ πάντων

τῶν ἐν ἡμῖν ἱερῶν σεβασμάτων, καὶ τὰ ταύτης ἕγια καὶ σεβάσμα σύμβολα καὶ γνωρίσματα τιμῶμεν καὶ κατασπαζόμεθα, δι' ὧν ἡμῖν καθ' ὁμοίτητα τῆς εὐαγγελικῆς ἱστορίας καὶ ἀνιστόρηται καὶ σημαίνεται, εἴ γε εἰς μνήμην ἡμᾶς τῆς πεπραγματευμένης τῷ Σωτῆρι ὑπὲρ ἡμῶν συγκαταβάσεως διανίστησι, καθάπερ ἄνωθεν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς, παῖδες παρὰ πατέρων διαδεξάμενοι, εὐσεβῶς παρειλήφαμεν.

- C Ταῦτα περιέποντες, τὸ κατὰ τιμὴν σέβας νέμομεν οὐ μὴν τὴν γε κατὰ λατρείαν προσκύνησιν προσφέρομεν, ἅπαγε, ἢ μόνω πρέπει τῷ πάντων κατεξουσιάζοντι Θεῷ· πάντες γὰρ, ὅσοι διδακτοὶ Θεοῦ ἐν πνεύματι, ἴσασι τὸ ἐν σεβάσματι διάφορον, καὶ ὅποιον δεῖ καὶ τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ ἡμῶν τὴν προσκύνησιν ἀποδιδόναι, καὶ ταῖς ἱεραῖς εἰκόσι τὸ προσῆκον ἐκνέμειν σέβας, καὶ δι' αὐτῶν ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον τὴν τιμὴν αναφέρειν. Πρὸς τούτοις τιμῶμεν τὰς σεβασμίας εἰκόνας τῆς παναγίας ἀχράντου δεσποῦντος ἡμῶν καὶ ἀληθινῆς προστασίας Ἀειπαρθένου Θεοτόκου, τῆς κατὰ σάρκα τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἀσπόρως καὶ ἀρράστως καὶ ὑπερφῶς τεκούσης· ὡσαύτως καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος αὐτῷ εὐαρεστησάντων ὧν καὶ τὰς μνήμας εὐσεβοῦντες γεραίρομεν...
- D

НОВОЕ СОБРАНИЕ ЛАТГАЛЬСКОЙ ТОПОНИМИИ

Valdis J. Zeps. The Placenames of Latgola: A Dictionary of East Latvian Toponyms // Baltic Studies Center. Madison; Wisconsin, 1984 (= Wisconsin Baltic Studies, 1) p. XLVI + 632

Это капитальное собрание латгальских (восточнолатышских) топонимов (далее – PL) воссоздает достаточно полную, дифференцированную и точную картину этой важной части балтийского языкового ареала, восполняя многочисленные лакуны в нашем знании этой территории под углом зрения топонимии. Благодаря этому труду, предпринятому и выполненному известным специалистом в области балтийского, прежде всего латышского языкознания В. Зепсом, именно латгальская территория оказалась наиболее обстоятельно описанной в топонимическом отношении; во всяком случае теперь она обеспечена таким количеством хорошо документированного материала, которое превосходит то, что нам известно относительно других замкнутых частей балтийского ареала. Этот прогресс в изучении латгальской топонимии представляется тем более важным, что имеющиеся коллекции восточнолатышских местных названий существенно менее полны и избобилуют многочисленными ошибками как субъективного, так и объективного характера¹.

Впрочем, и латышская топонимия вообще не собрана с достаточной полнотой: выпуск следующих частей начатого Эндзелином в середине 50-ых годов большого топонимического собрания прекратился без малого тридцать лет назад. Поэтому словарь Зепса – существенный вклад в общелатышскую топонимию: "The Placenames of Latgola is a partial remedy to a void of long standing in Latvian onomastics" (PL VII). Неблагополучие в области собирания и исследования латгальской топонимии объясняется разными причинами. Сам Зепс выделяет три основных: 1) латгальский никогда не был официальным государственным языком, и в зависимости от превратности исторической судьбы латгальские названия то транспонировались на стандартный латышский, то передавались средствами польской, русской, верхне- и нижнемецкой или даже квази-латинской графики; 2) долгая изоляция Латгалии от других частей Латвии и особая ее судьба после распада средневековой Ливонии в 1558 г. (вхождение в состав Польши, позже России) привели к значительно менее полной и точной документации топонимов по сравнению с другими частями Латвии; 3) многие источники топонимических фактов (официальные, государственные или частного характера вплоть до семейных архивов) были утрачены в те лихолетья, которые часто выпадали на долю этого края.

Эти неблагоприятные особенности обуславливают необходимость решения в первую очередь двух задач – установления подлинной фонетической формы латгальских топонимов, как она фиксируется в соответствующих говорах, и сбора максимального количества топонимов. В течение приблизительно двадцати лет Зепс записывал у информантов-уроженцев Латгалии (свыше ста человек) топонимы в том виде, как их произносят выходцы из этих мест, и собирал материал из разных источников (печатные публикации, карты, неопубликованные архивные материалы и т.п.). В результате было накоплено 65000 свидетельств о 20000 местных объектов, что в очень значительной степени превышает известный фонд латгальских топонимов. Но и это количество местных названий не является исчерпывающим. Составитель словаря отдает себе в этом отчет и высказывает надежду на пополнение материалов со стороны местных жителей или тех, кому окажутся доступны неизвестные ранее архивные документы.

Словарь охватывает топонимический материал, локализованный в восточной части Латвии – Latgale в границах 1935 года (четыре района – Abrines, Rēzeknes, Daugavpils,

¹Ср.: Endzelīns J. Latvijas vietu vārdi. II: Kurzemes un Latgales vārdi. Rīga, 1925, 164–190 (латгальская топонимия); Idem. Latvijas PSR vietvārdi. I, 1–2. Rīga, 1956–1961 (см. PL XX) и др.

Ludzas apri., включающие в себя 71 округ – “погост” /лтг. *pogosts*/, или волость). С запада (и юга) с нею граничат Видземе и Земгале, с востока, севера (и юга) Псковщина и Витебщина. Следовательно, словарь PL не охватывает той части исторически или этнографически латгальских территорий, которая оказалась за пределами границ 1935 года. Словарная статья указывает локализацию топонима, его формы, зафиксированные разными источниками с указанием их дат, в том числе и иноязычные (чаще всего – польские и белорусские /“русские”/), некоторые существенные сведения исторического, этнографического, топографического характера, перекрестные отсылки, иногда географические карты, точнее – схемы. Важная роль перекрестных отсылок определяется тем очень характерным для латгальских топонимов обстоятельством, что они обычно засвидетельствованы в очень разнообразных и разноязыковых графических вариантах², по которым не всегда легко (и тем более автоматически) можно восстановить “стандартную” латгальскую форму. Поэтому уже тот факт, что заглавные словарные названия даются в этой форме и в ряде случаев предполагают не просто транспозицию одной системы записи в другую, но, по сути дела, реконструкцию, заслуживает особого внимания и высокой оценки³.

Принципы составления PL и его структура изложены в обширном Введении к словарю (VII–XLII). Оно богато материалом и включает в себя ряд карт, схем и таблиц, представляющих большую ценность. Вообще нужно отметить, что Введение не сводится к исключительно служебным, подсобным целям. Ряд его разделов имеют вполне самостоятельное значение. Их польза тем больше, что, несмотря на возрождение с 60-х годов интереса к латгальской лингвистической проблематике и у нас и за границей, степень языковедческой исследованности этой территории невелика, почти нет трудов обобщающего характера, а то, что заслуживает внимания, часто разбросано по малоизвестным изданиям и малодоступно. В этом контексте особого внимания во Введении заслуживает раздел, посвященный описанию источников латгальской топонимии (PL XX–XLII). Значение этого раздела выходит за пределы данного собрания местных названий. Помимо “фактических” источников (результаты полевой работы самого составителя и других исследователей–собрателей), Зепс с большой полнотой и кропотливостью использовал в качестве источников географические карты⁴, разного рода списки и деловые документы⁵, исторические и географические

² Так, лтг. *Rībciņi* выступает в источниках как *Rlāciņi*, *Placini*, *Plāceņi*, *Плотина*, *Плюцины*, *Плотины*, *Илотино*, *Плюцины*, *Плотины*, *Plūcinie*, *Placeņi*. Примеров такого рода очень много.

³ В основу положена орфографическая система, принятая в кн.: *Bukšs M., Placinskis J. Latgaju vārdzudis gramatika un pareizrakstības vārdnīca*. München, 1973 (2-е издание). Для облегчения пересчета с “стандартного” латышского на латгальский приводится таблица фонетических (в нескольких случаях и словообразовательных, но sub specie фонетики) соответствий, см. PL XI, а также латгальский алфавит, применяемый при кодировании латгальских названий. При этом существенны указания (XII–XIII) тех особенностей восточнолатышской фонетики, которые не отражаются графикой или предполагают графические вариации или графическую омонимию. Ср. также *Bukšs M. Latgolas vārdzudis*. – Acta Latgalica 1974, 5, 180–223. Составитель PL использовал “фонетические” фиксации латгальских топонимов в ряде исследований последнего времени (А. Врейдас, А. Рекейна). К опыту использования модифицированной латгальской орфографии для передачи местных названий см. *Lachs J. – Dzeive 1966*, 78, 8–12 (топонимы “погоста” *Osyuna*); *Trūps J., Latkovskis L. Varakļoņu pogosta vārdzudis*. – Acta Latgalica 1970, 3, 399–410).

⁴ Особую важность имели здесь латышские карты для военных целей, составленные в межвоенные десятилетия, “Военно-топографические карты Российской Империи” (1839–1871), “Российский атлас” (1792), а также и целый ряд карт раннего времени (начиная с конца XVI в. – *Matthias Strubicz*, 1589), которые, однако, фиксируют лишь отдельные, очень немногие названия; ср., например, карту Ливонии в кн.: *Blaeu, Johan. Le Grand Atlas. Vol. 1–12*. Amsterdam, 1663 (карта обычно приписывается W.J. Blaeu и датируется 1614 г.) или *Sanson d'Abbeville, Nicholas. Carte des États de Pologne*. Paris, 1655 или *Witt F. de. Atlas major. I*. Amsterdam 1680 и др., не говоря уж о картах XVIII века: *Nieprzecki Jan. Magnus ducatus Lithuaniae* (1749); *Perthees, Charles de. Carte generale & itinéraire de Pologne* (1773) и др.

⁵ Сюда относятся прежде всего кадастры и инвентари ревизий (начиная с конца

описания⁶, словари и энциклопедии⁷, литературу генеалогического и мемуарного характера⁸, “вторичные” источники и т.п.

Серьезность и, видимо, несомненность научных принципов, положенных в основу PL, и его прочная и обширная источниковедческая база позволяют и сам этот словарь латгальских местных названий рассматривать как важнейший источник – и не только топонимический (что было целью этого собрания и само собой разумеется), но и в целом ряде иных отношений. Прежде всего PL должен быть оценен как источник наших знаний о латгальских говорах вообще – особенно в области лексики, словообразования (изредка и морфологии и даже синтаксиса), фонетики.

Материал словаря достаточно обширен по общему своему объему, по территориальному охвату разных частей латгальской территории и – в меньшей степени – по хронологическим рамкам (четыре века по меньшей мере /XVII–XX вв./, хотя и в очень неравномерном отражении), чтобы считать его довольно надежным источником для исследований как в области диалектной, так и в области исторической фонетики. Во всяком случае имеющийся топонимический материал содержит практически в себе “внутрисловные” ситуации, на которых проверяются самые разные отражения тех фонетических единиц и их комплексов, которые дифференцируют одни говоры от других. Вместе с тем этот материал обладает еще одним важным преимуществом – он точно локализован в пространстве и может быть относительно легко и просто соотнесен с нетопонимическими данными по фонетике соответствующих мест. Наличие же для некоторых названий ряда вариантов, распределенных по временной шкале, дает основания для выстраивания (по крайней мере в отдельных благоприятных случаях) линии исторического развития латгальской фонетической системы.

Это фонетическое единство и фонетическое разнообразие латгальского имеет значение не только для характеристики самих восточнолатышских говоров в пространстве и времени, но в более широком контексте общебалтийского языкового развития (соотношение латгальского с ближайше родственными говорами латышского языка, с данными литовских говоров, с балтийскими реконструкциями и т.д.). Данные, содержащиеся в PL, тем самым занимают свое место еще в одной перспективе – арельной, заполняя многочисленные лакуны, обнаруживаемые как раз в латгальской части балтийского ареала, и точно фиксируя свое положение в пространстве.

Ареальная проблематика не ограничивается внутрибалтийским языковым космосом в его пространственной интерпретации. Она естественно продолжается и на тех территориях, где в течение многих веков осуществлялись латгальско-славянские контакты, отразившиеся в разных типах взаимодействия (заимствования, интерференция, адаптация, вытеснение и т.п.)⁹. Обе стороны, участвовавшие в контактах, не избежали видоизменений (хотя бы и частичных) своего типа, которые и свидетельствуются в

XVI в., ср. ревизию Резекне 1583 г.), ср., например, *Brežgo B. Latgolas inventari un generalmēreīšonas zemī aproksti, 1695–1784*. Daugovpils, 1943; *Idem. Latgolas vēstures materiāli, I*. Daugovpils, 1944 и др.

⁶ Главным своим источником для словаря Зепс называет “Inflanty Polskie” Г. Мантейфеля (1879). Более старые источники, как, например, “Wszystkiey Lifflandczkiey ziemie, jako przed tym sama w sobie była, krotkie a pozuyteczne opisanie” Мартина Квятковского (1567), очень бедны материалом, а иногда и содержат в себе много ошибок (ср. “Neue Erdbeschreibung” Бушинга, 6-ое изд., 1770, Bd. 1, 1279–1281).

⁷ Среди них: *Словник Географичны Крōlestwa Polskiego...* (1880–1902); Список населенных мест Витебской губ. (1906); *Latviešu konversācijas vārdnīca* (1927–1940); *Latvijas PSR administratīvi teritoriālais iedalījums* (1967); *Verzeichnis lettländischer Ortsnamen Fehldmāna* (1938) и др.

⁸ Важнейшим источником в этом жанре называется кн.: *Latkovskis L. Latgaju uzvārdi, palames un dzymtas, 1–2*. München, 1968–1971; ср. *его же. Dzymtos zemes ļaudis*. München, 1966; *Dzeps O. Muna dzeive, I*. München, 1972 и др.

⁹ Из всех балтийских территорий в историческое время именно Латгалия остается крайним восточным выступом. Около полутора тысячелетий в этих местах продолжают “вторичные” контакты латгалов и восточных славян. Языковая ситуация в этом ареале могла бы многое объяснить в типе балто-славянских отношений и, возможно, бросила бы луч света на проблему происхождения “славянского” языкового элемента и этногенеза славян.

точно приуроченных местных названиях. Более интересно, что взаимодействие иногда отражается в таких сложных переплетениях "своего" и "чужого", которые можно назвать парадоксальными. Лишь один пример, замечательный, кстати, и тем, что речь идет об отражении, ранее не замеченном, балтийского лексического архаизма индоевропейской эпохи. Латгальское название нескольких деревень и болота *Osagols* (ср. и *Osa*, PL 355) могло бы остаться непонятым в своей первой части, если бы наряду с более поздними формами в русской передаче типа *Ос(с)аголы*, *Осагольское* не сохранились и такие названия, как *Освигалы* (и *Осаголы*), 1784 г. Элемент *Осв-* (лтг. *Os-*) отсылает, видимо, к редчайшему архаизму, уцелевшему, кажется, лишь у Эльгера¹⁰, — старому балтийскому названию лошади — лит. *ašva*, лтш. *osa* (Эльгер), ср. прусск. *aswinan* (этот элемент отражен и в прусской топонимии) и далее, включая др.-инд. *aśva* и т.п. Это наблюдение подтверждается двойного рода фактами; ср., с одной стороны, лтг. *Ašva*, озеро, отраженное в русских источниках как *Осва*, *Осво* (ср. польск. *Oswa*), *Освина* и т.п., или лтг. *Osvoia*, деревня, наряду с рус. *Освово* (но и *Остова*, и *Основа* при польск. *pustosz Osowo*, 1646), и, с другой стороны, такое название дер. *Освова*, как *Конева*, что позволяет восстановить **asva* 'лошадь', 'коне' и, следовательно, увидеть в целом ряде топонимов отражение этой лексемы, ранее считавшейся чем-то вроде *hapax legomenon*¹¹.

Более сложный аспект проблемы контактов вырисовывается при сопоставлении ряда латгальских названий с балтийскими гидронимами в бассейнах Верхнего Днепра и Оки (в частности, и в Подмосковье¹²). Ср. хотя бы *Крупелка* — лтг. *Kraupeļi*; *Болва* — лтг. *Bolva*, *Balvi* (ср. *Боловск*, *Боловская волость*, *Боловское оз.*, *Во́лва* и др.); *Зуша* — лтг. *Zuši*, *Zušupe* (при *Зуши*, *карма Зузка*, 1784, *Зушова*, 1784, польск. *Anczulk Zuszowa*, 1738 и др.); *Яуза* (*Ауза*) — лтг. *Auzāni* (*Авзяни*, *Авзени*), *Auzēni* (*Аузан*, *Авзаны* и даже *Авза*, *Явза*, 1784 !/), *Auzeņi*, *Auziņi*, *Auzeņu az.* (*Аузин*, *речка Аузина* !/, *Айзина*, *pustosz Aužņunova*) и др. (PL 29); *Унея* — лтг. *Auneja*, *Aunija* (*Ауни*, *Авния* при *Овне*, оз., 1784, польск. *jeziorko Aunia*) и т.п.

Наконец, нужно, безусловно, иметь в виду, что PL должен рассматриваться и как источник сведений по собственно славянской топонимии (не "вторичной", являющейся результатом адаптации балтийских названий), прежде всего западнорусской. Количество таких названий достаточно велико и требует к себе специального внимания.

Наконец, следует помнить, что "Словарь местных названий Латгалии" является источником не только лингвистической информации. Сама структура объектов, подвергающихся "топонимотетизации", содержит в себе ценнейшие сведения о природе и ландшафте Латгалии, о ее флоре и фауне, о хозяйственно-экономическом укладе и типах хозяйства, о сфере производства и потребления, о социальной организации, о составе населения и о типах личных имен, об исторических событиях, о широкой области культуры, включая обряды, верования, народные представления и т.п.¹³.

Все вкратце здесь сказанное позволяет определить значение этого ценного собрания латгальских топонимов и отдать должное его составителю. Несомненно, этот труд открывает новые, более глубокие перспективы для исследования языка и культуры Латгалии. Важно, чтобы на этом пути не были потеряны столь дорогие сейчас темпы и начинание было подхвачено, продолжено и развито.

В.Н. Топоров

¹⁰ См.: *Карулис К.А.* Лексика и этнолингвистические ареалы. — В кн.: *Проблемы этнической истории балтов. Тезисы докладов.* Рига, 1985, 177.

¹¹ В свою очередь сосуществование метатезированной формы *Осаголы* и неметатезированной ("этимологической") *Освигалы*, возможно, бросает свет на "лошадные" мотивы русского Авсеня-Овсеня, о чем см. в другом месте).

¹² Автор этих строк уже имел раньше повод обратиться внимание на "латгальский" облик некоторых подмосковных балтизмов в гидронимии, что, может быть, стоит в связи с к р и в и ч с к и м элементом в Подмосковье, который, по вероятному предположению, был балтийским по происхождению, но подвергся довольно быстрой славизации (ср. лтш. *krievi* и лтг. *kriev-/kriv-* в топонимии, PL 239–240).

¹³ Ср. значительные по объему данные об использовании в топонимии "мифологических" комплексов **Perk-ōn-* (-ūn-) и **Vel-* (-n-): *Pārkuņi*, *Pārkuni*, *Pērkoņi*, *Pērkuņi k.*, *Pērkuņi*, *Pērkalni*, *Паркуни*, -ы, *Паркуль*, *Парканова*, *Парковна*, *Парховня*, *Паркольны*, *Паркуновское* и т.п. (PL, 362–363); *Velna ez.*, *Vēlna k.*, *Vēlna acs* и т.п. (PL 543 и сл.).

Ниже следует ряд дополнений и разъяснений к статьям автора, помещенным в "Балто-славянских исследованиях 1984" (М., 1986).

1. "К реконструкции одного цикла архаичных мифологических представлений в свете «*Latvju dainas*»".

1. Приводимое на стр. 50 (сноска 55) описание ночи поминования умерших душ (*Veļu nakts*), содержащееся в "Лачплесисе" (III, 676–726), теперь может быть дополнено личным свидетельством А. Пумпура, благодаря недавней находке его автобиографических записок "На родине" ("Tēvijā"): "Пора велей (*Veļu laiks*) начиналась после Микелей (pēc Miķēliem), т.е. в октябре месяце, и продолжалась около трех недель. В это время нельзя было уводить из дома скотину (*lopus*), ни покупать ее, ни продавать. По вечерам нельзя было пряхть шерсть (*vērpt vilnu*), но в первый вечер следовало начать пряхть что-либо другое, кто же не успевал этого сделать, тому оставалось все время велей не прикасаться к пряже. Вечера в это время мужчины и женщины проводили вместе, загадывая загадки друг другу и рассказывая сказки (*vienī otriem mīklas uzdodami un pasakas stāstīdami*). В первый вечер глава семейства с женой ставили для велей (*veļiem*) еду в каком-нибудь укромном месте, в клетке или в бане. Если в риге (*ģijā*) никто не жил, то велей обычно там и угощали. Старики рассказывали, что еще раньше в том месте, где угощали велей, хозяин дома оставлял окно на ночь открытым и обе створки закладывал на ночь шепкой, чтобы велям легче было проникнуть, а девушки ставили под обеденный стол корзины с шерстью (*vilnas groziņu*) и хорошо расчесанным льном и пели при этом: *Аугшлеци-те*, *Землеци-те* (*Augslēcīte Zemlēcīte*) | *Посиди на плетеном стульчике*, | *Поваляйся в корзине с шерстью* (*V e l i e s v i l n a s g r o z i ņ a*). См. *Pumpurs A. Tēvijā. Rīgā*, 1980. 24–25 (русский перевод: *Пумпур А.* Избранное. Л., 1985. 170–171. — Из латышских исследователей о мифологическом использовании корня **vel-* одним из первых писал — *Siguldietis K. Mūsu senču dvēseles // Pūrs, darinats un pielocīts ar populāri sinīškiem apcerējumiem*. I. *Rīgā*, 1891. 95–118.

2. К балтийскому сочетанию фразеологического типа **vel-* & **rau-* (ср., напр., лтш. *lai velns parautu* 'черт поберит', букв. 'порви', ср. тот же глагол *raut* при других обозначениях нечистой силы — *jūpis*, *piķis*, *kociņš* и т.п., а также соответствующие литовские параллели) ср. русские параллели двух типов: с одной стороны, своего рода *terminus technicus* *рвать волну* (*шерсть*) при *рвать волосы*, а с другой, представление о том, что в о л о с (волосень и т.п.) по ночам р в е т шерсть ("волну") у скота. Подобные примеры дают основание для реконструкции б.-слав. фразеологизма **vel-* & **rau-* (**гъv-*), где действие может как исходить от **vel-* (субъект), так и быть направленным на **vel-* (объект действия), — ситуация, типичная и для других элементарных мифологических мотивов.

3. В связи с балт. и слав. именами мифологического характера на **Vel-*

/*Val- ср. весьма показательные кельтские параллели, относящиеся как к личным именам, так и к топонимам. Ср. соответственно галльск. *Vallo, Valis, Valeia, Valicius, Valatonius, Valetiacus, Valagentia; Aenovales, Atevali, Bovalus, Cunovali, Suvallus* и т.п. и *Valentia, Vallatum* и др.; *Velitas, Velua, Velacena, Veladus, Vellecia, Velorius* и др. и *Velauni, Vellai (?)*, *Vellates, Velunia* (Rav.) и т.п., ср. ирл. *follnaithir* 'властвует', 'правит', *flaith* 'господство' (< **ulati*) и др. См. *Stokes*, 262; *Holder* 3, 97; *Dottin*, 295; *Schmidt*, 284; *Pokorny*, 1111–1112 и особенно *Evans D.E.* *Gaulish Personal Names. A Study of Some Continental Celtic Formations.* Oxford, 1967. P. 269–277.

4. К старым латышским песням ср. еще: *Jēgers B.* Über das lettische sog. Grenzhofsche und Kuckernsche Gesangbuch // *Språkliga Bidrag*, 1961, IV. S. 17.

II. "Индоевропейский ритуальный термин **souh₁-etro-*".

1. К литовскому сочетанию *Perkūnas šauna (šovė)*, обозначающему основное действие Громовержца (ср. белор. *Каб цябе Пярун сунуў!*), ср. также лтш. *Pērkonš & šaūt*, отраженное, в частности, в *Vēl pērkonš šāve stiprām speršanām* из очень характерного текста – поэмы Г.Ф. Стендера "Rāms laiks pēc pērkonā briesmas" (Königsberg, 1753, ср. на титульном листе: Die auf ein starkes Ungewitter erfolgte Stille: aus des seel. Herrn Brockes irdischem Vergnügen in GOTT, ins Lettische übersetzt von Gotthard Friedrich Stender...), изображающей грозу. Интересно, что фрагменты текста, описывающие состояние до грозы и после нее, характеризуются полным отсутствием слов со звуком R (раскаты грома); описание грозы, напротив, усиленно использует слова с этим звуком. Текст см.: *Vecais Stenders. Dzīve un darbi.* I. Rīgā, 1938. С. 82–86.

2. Учитывая восходящие к бесспорно одному источнику фразеологические сочетания типа лит. *perkūnas & šauti*, лтш. *pērkonš & šaūt*, белор. *пярун & сунуць*, можно предполагать наличие сходного типа и в прусском. В этой связи обращает на себя внимание имя божества, "отталкивающего (собств. – "от-со-вы-в-а-ю-ще-го") болезни", *Au-šauts* (ср. к префиксу рус. диал. *у-сунуться* 'умереть'). Поскольку в высшей степени вероятно, что это имя принадлежало особой ипостаси Перкуниса-исцелителя (ср. эту же функцию у балто-славянского Перкунаса–Перуна, обнаруживаемую, в частности, в заговорах на "от-совывание" болезней, в народной медицине ("Перуновы–Перкунасовы пальцы", иначе "чертовы пальцы" как средство предотвращения болезни или ее изгнания), напрашивается мысль о возможном полном обозначении данной разновидности прусского божества как **Perkūnis & *Au-šauts*, на основании чего и для прусского реконструируется сочетание **Perkūnis & *(au-)*šaut*, обозначающее тот же мотив (и теми же средствами), который известен в других балтийских языках и в белорусском.

3. В связи с мотивом сования сказочного героя на лопате в печь ср. полесский ритуал "перепекания" ребенка, когда мать сажала больного ребенка в печь на хлебной лопате (или делала вид, что намеревается это сделать). "Символика ритуала основана на отождествлении выпечки хлеба и появления ребенка на свет. Ребенка как бы возвращали в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново", – пишет современный исследователь, см.: *Топорков А.Л.* Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX–начало XXв.): Автореф. канд. дисс. Л., 1986. С. 10. Ср. приводившееся ранее уподобление Варлаама, принявшего огненную смерть, хлебу.

III. "Кельтиберская надпись из Боторриты в свете балто-славянского сравнения"

1. В связи со словом *maTuš* из этой надписи, трактуемым как обозначение медведя, ср. кельтский ономастический и топонимический материал, относящийся к **matus*, которое обычно связывают с обозначением медведя или словом для 'хороший'. См. *Stokes*, 200; *Holder II*, 479; *Hessen's Irish Lexicon*, 102; *Evans D.E.*, 288 ff.; *Birkhan H.* Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen. Wien, 1970. S. 431–438. Также по-разному объясняются и герм. имена на **maþ-* (ср. **Maþasuinþa: Mathe-suentha*, *Матаσοунða* в готском, но и др.-в.-нем. *Matper, Mathfrid, Matcand*, а-сакс. *Mathilda* и др., несомненно, в основном связанные с кельтскими именами, см. *Schönefeld*, 165; *Marstrander* 1915–1916, 353–356; *Förstemann I*, 1108; *Schramm*, 152 и др.

IV. "1685–1985. Памяти Фюрекера, Адольфи, Дресселя и Лангия".

1. В последнее время появился ряд важных публикаций (отчасти и исследований) ранних опытов грамматического исследования латышского языка. Среди них: *The First Latvian Grammar.* J.G. Rehehusen's "Manductio ad linguam lettanicam...": A fac-simile Text with annotated translation and commentary / Ed. by T.G. Fennell. Melbourne, 1982; *Seventeen Century Latvian Grammatical Fragments. Text, Translation and Commentary* / Ed. by T.G. Fennell. Melbourne, 1982; *Heinrich Adolphi.* Erster Versuch einer kurz-verfassten Anleitung zur lettischen Sprache (Mitau, 1685) / Hrg. von H. Naarmann. Hamburg, 1978. Из более ранних исследований ср. *Draviņš K.* Dr. jur. Christian Friedrich Temler und sein vergleichendes Wörterbuch der lettischen Sprache // *Slaviska Institutets vid Lunds Universitet Årsbok.* Lund, 1948–1949 (ср.: *Christian Friedrich Temlers Glossarium Letticum*, verfasst in Kopenhagen im Jahre 1772 // *Språkliga Bidrag* 1971. VI. S. 26). – Из документов, относящихся к Манцелю см.: *Straubergs K., Zeids T.* Daži jauni dokumenti par Juri Manceli // *Veltījums A. Tentelim.* Rīgā, 1936, 105–114. – Наконец, по многим вопросам, связанным с развитием изучения латышского языка в XVIII в. (особенно труды Стендера и Ланге), теперь необходимо обращаться к превосходной книге: *Johansons A.* *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800.* Stockholmā, 1975 ср. особенно 90–107, 188–246, 563–587.

V. "Эрнст Глюк, немецкий подвижник латышского и русского просвещения".

1. За последние четверть века появился ряд важных исследований, посвященных деятельности Глюка. Ср.: *Rauch G. von.* Glück, Ernst Johann // *Neue deutsche Biographie.* VI. Berlin, 1963, s.v.; *Pönnicke H.* Johann Ernst Glück, ein Widerstandskämpfer im Zeitalter der Frühaufklärung im Nordosten Europas // *Kirche im Osten.* 1970. Göttingen. V. 13; в связи с трехсотлетием со дня перевода Библии на латышский язык см.: *Baltiņa M.* 17. gadsmiņa teksti latviešu literārās valodas vēsturē // *Karogs*, 1987, № 7. С. 151–156 (указывается, что перевод Глюка представляет собой крупнейший и важнейший памятник латышского литературного языка XVII в.). Но, бесспорно, самым значительным событием в области изучения Глюка и специально перевода Библии, перекрывающем все предыдущие исследования на эту тему (начиная с первого биографа Глюка – К. Кундзиньша, ср. "Sēta, daba, pasaule" 1873 и др.), является недавняя книга Э. Дунсдорфа: *Dunsdorfs E.* *Pirmas*

latviešu Bībeles vēsture. Minneapolis, 1979 (ср. его же более раннее исследование: *Latvijas vēsturei 1600—1710*. Stockholmā, 1962).

2. В книге Дунсдорфа подробно рассматриваются первые проекты перевода Библии на латышский язык, участники этого большого и сложного предпринятия (в частности, роль Фишера), начало работы и возникшие вскоре трудности, финансовая сторона дела, судьба перевода и т.п., и, конечно, жизненные обстоятельства Глюка. Особое внимание уделено вкладу Глюка в латышскую культуру как просветителя, основателя латышских школ, религиозного деятеля. Автор останавливается на разных этапах жизненного пути Глюка (в Германии, в Риге, в Алуksне, в Москве), на чертах его характера. В частности, очень интересна главка о том, был ли Глюк пизтистом. Этот вопрос, итоги которому подводит Дунсдорф [(126—130, 139—140); ср. ранее: *Wittram R. Peter I, Czar und Kaiser*. Göttingen, 1964. II, 197 и *Pönnicke H. Op. cit., passim*], получает положительный ответ. Принадлежность Глюка к этому направлению тем более интересна, что Глюк был по времени одним из первых пропагандистов пизтизма, возникшего совсем незадолго до этого в Германии (свое название он получил от опубликованного в 1675 г. труда Филиппа Якоба Спенера "P i a disederia"). Выясняется в связи с пизтизмом Глюка важная посредническая роль А.Г. Франке и его сотрудника И. Шаршмита, посетившего специально Москву (Дунсдорф ошибочно указывает, что последний навещил Глюка в Москве в 1696 г.; в это время Глюк в Москве еще не был). Очень интересны материалы, собранные в Приложениях. Среди них особый интерес представляет набросок автобиографии Глюка, начинающийся словами: "Zwar Ich ein frembder in diesem lande: habe aber meinem Vatterlande außer dem, daß Ich abwesend in dieser frembdlingschaft von deßen wohlgergehen zu Gott bete, keinen wükklichen danck abstaten und dienst leisten können, vor die Cultur, womit es mich von meiner Kindheit auf zum dienste Gottes und Sr.Königl. Maytt. in diesem lande zugerichtet hat: denn dieselblichen dienste habe Ich von meinem 21sten Jahre an, non Patriae, sed Livoniae, in allermöglichsten treue und redligkeit erwiesen..." Здесь напечатаны и многие другие материалы, относящиеся к Глюку, в том числе и уже публиковавшиеся, как, например, записка Глюка от 10 мая 1699 г. генерал-губернатору Эрику Дальбергу, ряд бумаг, связанных с деятельностью Фишера, и т.п.

Очень интересны в связи с Глюком страницы, посвященные Марте Скавронской, будущей императрице Екатерине I. На основании многочисленных сведений о ней, начиная с данных, относящихся к ней в биографии Петра I, написанной Вольтером (*Voltaire. Oeuvres complètes de Voltaire*. 23. Paris, 1821; здесь же — об обстоятельствах появления Глюка в Москве), и опираясь во многом на данные, собранные Устряловым (см.: *Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого*. IV, 1. СПб., 1863), Дунсдорф вслед за рядом других исследователей делает вывод о том, что Марта Скавронская была не немкой, а л а т ы ш к о й, и ее первоначальная (латышская) форма фамилии была *Krauklis* (букв. — 'ворон'). Для историка России и Латвии интересны страницы, посвященные другим представителям этого рода, в частности, Юкумам и Индрикам (соответственно Ефимовым и Гендриковым), их владениям, их судьбе, между прочим, их появлению в России в годы короткого царствования Екатерины I (в этом отношении см. более раннюю работу *Büsching A.F. — Magazin III, 192ff*). Подступом к этой

теме была работа реферативного характера: *Dunsdorfs E. Krievijas ķeizarienes Katrīnas tautības problēma // Jaunā gaita, 1964. 48. P. 29—31*.

Московский период жизни Глюка освещен слабее и, главное, не содержит новых источников. Для русского читателя будет, вероятно, интересно узнать, что в 1932—1935 г., по инициативе Эндзелина, проф. Л. Берзиньш обратился к тогдашнему послу Латвии в Москве А. Бильманису с просьбой поднять вопрос о перенесении останков Глюка в Латвию. Официальный ответ гласил, что не удалось обнаружить ни места захоронения Глюка, ни каких-либо документов об этом в архивах. Подводя итоги этому эпизоду, Берзиньш писал: *Bet ja nu arī Latvijā nav iespējams glabāt Glika trūdus, lai latviešu tautā glabājas viņa vīrišķīgaisien dievtīcīgais darba gars" (Berziņš L. Op. cit. P. 39)*. Впрочем, текст эпитафии Глюку известен (см. *Дневник генерала Патрика Гордона / Изд. М.А. Оболенский и М.С. Поссельт. I. М., 1849. С. XIV—XV*): "Hier ruht der Weiland hoeherrwärtige Theologus Ernestus Glück, Praepositus und Pastor zu Marienburg in Livland mit Verstand und Muth begabt. Im Glück und Unglück [игра слов. — *B.T.*] und glücklich von Gott lange vorher dem Rußland zuedacht. Welches sich geäußert In Erlernung der Sprachen und in Uebersetzung der Bibel und Hoffnung besserer Zeiten. || Endlich Anno 1702 in Sein Und der Seinigen Gefangenschaft. In welcher Er auff hohe Verordnung ein Gymnasium unter der Rusen angelegt und bei solcher Arbeit in Ruhe gekommen. Er war geboren Anno 1665 zu Wettin in Sachsen und starb in Moskau Anno 1705 den 5sten May. || Sein Andenken ist in Segen". — О Глюке см. также: *Ключевский В.О. Сочинения*. Т. IV. М., 1958. С. 247.

4. В 1974 г. осуществлено факсимильное издание Библии Глюка (Миннеаполис).

В.Н. Топоров

КОСТАС КОРСАКАС
(1909–1986)

22 ноября 1986 г. на 78 году жизни скончался видный литовский писатель, литературный критик и ученый акад. Костас Корсакас.

К. Корсакас родился 5 октября 1909 г. в пос. Пашвитинис Пакруоисского р-на. Учился в Каунасском университете (1931–1940). Участвовал в движении прогрессивных писателей. Редактировал журнал "Kultūra" (1933–1941). Был председателем правления Союза писателей Литвы (1944–1945). В 1944–1957 гг. работал в Вильнюсском университете. В 1946–1952 гг. был директором Института литовской литературы, а с 1952 по 1984 г. — директором Института литовского языка и литературы АН Литовской ССР. В 1949 г. К. Корсакас был избран академиком Академии наук Литовской ССР. В 1965 г. Ученый совет ИМЛИ АН СССР присудил К. Корсакасу ученую степень доктора филологических наук за совокупность его литературоведческих исследований.

К. Корсакас оставил значительный след в различных областях литовской филологии. Ему принадлежит множество исследований по современной литовской литературе, по классическому наследию, по проблемам связей литовской литературы с литературами других народов, прежде всего с латышской и русской. Он был редактором важнейших исследований по истории литовской литературы и фольклористике. Занимался художественным переводом на литовский язык (главным образом с латышского).

Возглавляя более тридцати лет Институт литовского языка и литературы, К. Корсакас был причастен к созданию наиболее значительных трудов по литовскому языкознанию, таких как академические "Lietuvių kalbos žodynas" и "Lietuvių kalbos gramatika", "Lietuvių kalbos atlasas".

В 1963 г. на V Международном съезде славистов в Софии по предложению акад. В.В. Виноградова К. Корсакас был избран председателем Комиссии по изучению балто-славянских отношений, в состав которой вошли виднейшие представители отечественной и зарубежной баллистики. С отчетами о работе Комиссии К. Корсакас выступал на съездах славистов в Праге, Варшаве, Загребе. Доклады об актуальных задачах и перспективах баллистики он читал на Всесоюзных конференциях балтистов. К. Корсакас в большой степени содействовал тому, чтобы сама баллистика понималась широко — не только традиционно как наука о балтийских языках, но включала бы в себя фольклор и литературу. Со многими известными исследователями балтийских языков и культур он поддерживал постоянные научные контакты. К. Корсакас был членом редколлегии ежегодника "Балто-славянские исследования".

Несколько лет К. Корсакас возглавлял Комиссию по литовскому языку,

задача которой состояла в подготовке изменений и уточнений литовской орфографии и пунктуации.

Костас Корсакас был человеком большой эрудиции, редкого организаторского таланта. Его имя нераздельно связано со многими успехами литовской филологической науки последних десятилетий.

А. Сабаляускас

ЙОНАС КАБЯЛКА
(1914–1986)

26 декабря 1986 г. в Вильнюсе скоропостижно скончался известный литовский балтист доцент Вильнюсского университета Йонас Кабялка.

Йонас Кабялка родился 8 ноября 1914 г. в д. Звинишкяй Капсукасского р-на, недалеко от тех мест, где летом 1871 г. Ф.Ф. Фортунатов и В.Ф. Миллер занимались изучением литовского языка и собиранием литовских народных песен, публикация которых (в 1872 г.) положила начало литуанистической традиции в Москве.

В 1934 г. Й. Кабялка окончил знаменитую гимназию им. Йонаса из Ригишкяй в Мариямполье (ныне Капсукас). В этой гимназии учились многие известные деятели литовской культуры, писатели, ученые и среди них создатель литовского литературного языка Йонас Яблонскис, чьим именем названа гимназия. Одноклассником и близким другом Й. Кабялки был Альгирдас Юлюс Греймас, один из основоположников французской семиотики.

В 1934–1937 гг. Й. Кабялка изучал литуанистику в Каунасском университете. В 1937–1939 гг. он совершенствует свое балтистическое образование в Берлинском университете, профессорами которого были в те годы Г. Геруллис и М. Фасмер. По совету Г. Геруллиса в 1939–1941 гг. он продолжил изучение баллистики в Рижском университете, где слушал лекции Я. Эндзелина, Ю.Плакиса, Э. Блесе и других латышских балтистов. Особенно важны для него были лекции и семинары Я. Эндзелина.

В 1944–1946 гг. Йонас Кабялка учительствовал в своей родной гимназии. В 1946–1950 гг. он работал в Каунасском, а с 1950 г. в Вильнюсском университете. В память своих учеников он навсегда остался как замечательный педагог и человек. Долгие годы Й. Кабялка работал в издательстве "Mintis", редактируя главным образом лингвистические издания.

Свои первые научные работы Й. Кабялка опубликовал еще в студенческие годы в "Archivum Philologicum", выходившем в Каунасском университете под редакцией П. Скарджюса.

В 1964 г. Й. Кабялка издал свою первую книгу "Kristijono Donelaičio raštų leksika". Это было первое в литовском языкознании исчерпывающее исследование, посвященное языку одного писателя.

Многое сделано Й. Кабялкой в области латгистики. В течение ряда лет он читал в университете курс латышского языка и оставил студентам очень хороший учебник "Latvių kalba" (Вильнюс, 1975). Вместе с Й. Бальквичюсом он издал (1977) большой латышско-литовский словарь. Но

самым значительным вкладом Й. Кабялки в баллистику был его труд "Baltų filologijos įvadas" (Вильнюс, 1982) — первое введение в балтийскую филологию, написанное на литовском языке.

Нельзя не вспомнить заслуги Й. Кабялки в области художественного перевода. Здесь в первую очередь должны быть названы его переводы классиков латышской литературы А. Упита и В. Лациса.

С кончиной Й. Кабялки оборвалась, можно сказать, последняя нить, связывающая современную баллистику с именами выдающихся балтистов первой половины XX в.

А. Сабалаяускас

МЕЖДУНАРОДНАЯ БАЛТО-СЛАВЯНСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
В БЕЛОВЕЖЕ 13–17 мая 1987 г.

"Характер и ареалы распространения взаимных балто-славянских влияний в прошлом и настоящем" — такова тема этой конференции, организованной Институтом славяноведения Польской Академии наук. Директор Института М. Басай во вступительном слове отметил, что это третья балто-славянская конференция, проводимая в соответствии с планом сотрудничества между Институтом славяноведения ПАН, Институтом языкознания АН ГДР и Институтом славяноведения и балканистики АН СССР (две предыдущие конференции состоялись в Москве в 1978 и 1983 г.). В конференции участвовали ученые Польши, ГДР, СССР, США, Австралии, Италии, ФРГ. Было прочитано 36 докладов.

Вопросам древних балто-славянских языковых отношений, реконструкции отдельных фрагментов из их истории были посвящены доклады Вяч. Вс. Иванова "О связи севернославянской языковой зоны с балтийской", Ю. Лаучюте "К вопросу о зонах древнейших балто-славянских контактов", И. Марвана "Восточнобалтийско-славянская лингвистическая область (начальный этап в процессе реинтеграции?)", Э. Станкевича "Конвергенция и дивергенция в литовской и славянской акцентологии", В. Маньчака "Еще о проблеме балто-славянской общности".

В. Смочиньский ("Прусский и индоевропейский") сосредоточил внимание на методологических проблемах и задачах изучения прусского языка. Тема исчезнувших балтийских диалектов рассматривалась также в докладах С. Дубиша ("Реликты прусского языкового субстрата в ботанической номенклатуре острудзко-варминьско-мазурских говоров"), М. Хасюка ("Некоторые элементы ятвяжского языка"), в докладах Х. Поповской-Таборской и Л. Беднарчука, посвященных анализу опубликованного З. Зинкявичюсом "Польско-ятвяжского словарика", или "Словарика Зинова" (это название, по имени копииста, предложено Л. Беднарчуком).

Исследования письменных памятников были представлены докладами М.Т. Лизисовой ("Балто-славянское наследие в лексике польских переводов литовских Статутов") и П. Дини ("Орфография и акцентуация литовского Катехизиса Лисиуса 1719 г.").

Ономастике было посвящено 8 докладов: З. Зинкявичюса "О личных именах литовского происхождения в "Słowniku staropolskich nazw osobowuch", В. Мацеяуска "Влияние языка источников на возникновение вариантности литовских фамилий в XVIII–XIX вв.", доклады М. Кондратюка, Л. Крука, Б. Тихонюка, в которых по источникам XVI в. анализировались балтийские элементы в антропонимии разных районов Белосточчины, а также доклады А. Ванга-са ("Ойконимы Литвы с суффиксами славянского происхождения

-ava, -avas”), Л.Н. Григорьевой (“Славяно-балтийские связи в ойконимии белорусского Подвинья”), М. Бёлик (“Польско-прусские лексические субституции в гидронимии к востоку от нижней Вислы”).

О диалектологических исследованиях в контактных зонах речь шла в докладах К. Моркунаса (“К вопросу о диалектологических исследованиях на территории литовско-польского пограничья”), С. Глинки (“Фонетические литуанизмы в белорусских и польских говорах Белосточкины”), А. Голембек (“Балтийские влияния в лексике из области названий пищи в сувальских говорах”), А. Романчук (“Из истории лингвистической ситуации в языковом острове” — на материале говора Гервят в Белоруссии), Т.М. Судник (“К изучению ситуационных заимствований в условиях литовско-белорусского двуязычия”). Н. Батожок исследовала балтийские лексические заимствования в русской диалектной лексике Брянской обл. Типы славянских заимствований христианской терминологии в речи выходцев с Куршской косы рассматривались в докладе Ф. Хинце. К. Гаршва обобщил типы современного балтийского двуязычия.

Фразеологическим балто-славянским соответствиям, в частности на материале фольклора, были посвящены доклады Р. Эккерта (“Востонобалтийско-славянские соответствия в языке народной поэзии”), его сотрудницы Е. Букевичюте (“Гибридная заимствованная фразама как межъязыковая фразеологическая категория” — на литовском и белорусском материале), Л.Г. Невской (“К реконструкции балто-славянской причети. Литовско-восточнославянский фрагмент”).

Р.М. Козлова остановилась на некоторых аспектах выявления балтизмов в славянской лексике. Лексические соответствия между балтийским и славянским рассматривались в общем плане в докладе Х. Шалера. Э.А. Балалыкина прочла доклад на тему “Адъективно-причастные отношения в пределах образований с суф. *-то в славянских и балтийских языках.”

Разысканиям из истории балто-славистики были посвящены доклады А.В. Каупуж (“Неизвестные эпизоды из истории изучения литовского языка. Бодуэн де Куртенэ в Литве”), Т. Левашкевича (“Балтийские и славянские проблемы в научных трудах Й. Лелевеля”).

В многочисленных дискуссиях по докладам принимали участие проф. Я. Сафаревич и проф. Л. Осовский.

Т.М. Судник

СОДЕРЖАНИЕ

Влч. Вс. Иванов. Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции	3
В.Н. Топоров. Заметки по похоронной обрядности	10
I. К постановке вопроса о реконструкции индоевропейского похоронного обряда.	13
II. О мифологизированных описаниях обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян.	19
III. Славянский ритуальный комплекс *trizna и его языковой аспект (семантика)	30
IV. Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича.	31
V. Плач по отце (“Coplas por la muerte de su padre” Хорхе Манрике).	49
Л.Г. Невская. Материалы к реконструкции балто-славянской причети. Атрибутивные словосочетания	53
И.И. Земцовский. Этномузыковедческий взгляд на балто-славянскую похоронную причету в индоевропейском контексте	60
Т.Б. Варфоломеева. О традиции похоронного причитания междуречья Дитвы и Пелясы	71
Н. Лауринкене. Похоронные причитания Пелясы.	80
Е. Охманский. Неизвестный автор “Описания земель” второй половины XIII в. и его сведения о балтах	89
В.И. Кулаков. Земля пруссов и “прусские земли”.	95
В.И. Магузова. “Хроника земли Прусской” Петра из Дусбурга в культурно-историческом контексте.	102
К. Карулис. Прусский текст XVII в.	119
В.Э. Орел, Е.А. Хелимский. Наблюдения над балтийским языком польско-“ятвяжского” словарика	121
К. Карулис. К ятвяжскому словарю	134
Т.М. Судник. Замечания к польско-ятвяжскому словарю	140
В. Маньчак. О балто-славянских отношениях	142
Ж.Ж. Варбот. Об одном балто-славянском соответствии (словац. <i>taskati</i> — лит. <i>taškėti</i> — слав. * <i>taskati</i> ?)	147
С.Л. Николаев, А.Б. Страхов. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках	149
В.Н. Топоров. Об одной готско-румынско-южнобалтийской параллели (мотив людей и скота под землей)	163
Г.П. Клепикова. Лингвистическое пространство и организация семантических структур (на материале языков карпато-балканской зоны)	168
В.А. Дыбо. Праславянское распределение акцентных типов в презенсе тематических глаголов с корнями на нешумные (материалы к реконструкции)	181
Е.А. Гришина, А.Е. Махов. Формулы в составе текста (к анализу новгородской берестяной грамоты № 605)	209
А.И. Юрченко. К проблеме идентификации “Написания о правой вере”	221
Новое собрание латгальской топонимии (В.Н. Топоров)	233
Несколько дополнений (В.Н. Топоров)	237
Костас Корсакас (1909–1986). (А. Сабалюскас)	242
Йонас Кабялка (1914–1986). (А. Сабалюскас)	243
Международная балто-славянская конференция в Беловеже 13–17 мая 1987 г. (Т.М. Судник)	245

**Балто-славянские
исследования
1985**

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики АН СССР*

Редактор издательства *Г.Н. Корозо*
Художественный редактор *Г.П. Валлас*
Технический редактор *Г.П. Каренина*
Корректор *О.А. Разуменко*

Набор выполнен в издательстве
на наборно-печатающих автоматах

ИБ № 31796

Подписано к печати 22.09.87
Формат 60 X 90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Пресс-Роман. Печать офсетная
Усл.печ.л. 15,5. Усл.кр.-отт. 15,5. Уч.-издл. 20,4
Тираж 1350 экз. Тип.зак. 2002
Цена 4 р. 20 к

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485,
Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени
1-я типография издательства "Наука"
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12

4р. 20к.

1985

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

