

ЭТНИЧЕСКАЯ
ИСТОРИЯ
ВОСТОЧНЫХ
РОМАНЦЕВ

ДРЕВНОСТЬ И СРЕДНИЕ ВЕКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ

ДРЕВНОСТЬ
И СРЕДНИЕ ВЕКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1979

В сборнике освещаются важные проблемы этнической истории восточных романцев, обитавших и поселявшихся в средние века на территории многих стран Юго-Восточной Европы. В центре внимания стоят проблемы этнической истории восточнороманского населения Юго-Восточной Европы и славяно-романских взаимосвязей. Особое внимание привлекает проблема методики и методологии в оценке свидетельств письменных источников о средневековых «влахах — волохах», итоги и задачи историографии так называемой влашской проблемы.

Редакционная коллегия:

В. В. ИВАНОВ,
В. Д. КОРОЛЮК (ответственный редактор),
Е. П. НАУМОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник является второй работой комплексного характера по проблемам этногенеза и этнической истории народов Центральной и Юго-Восточной Европы в эпоху поздней античности и средневековья, подготовленной сектором древней истории и средних веков Института славяноведения и балканистики АН СССР. В его подготовке принимали участие и специалисты других научных учреждений страны¹.

Данный труд, выполненный в рамках этой же широкой и научно актуальной проблемы, под тем же ракурсом исследовательской мысли, является естественным продолжением первого этногенетического и этноисторического сборника Института. Особенностью этих сборников является не только их тематическая направленность, но и стремление обеспечить комплексный характер исследования в силу объединения специалистов разного профиля (историков, лингвистов, археологов, этнографов).

Весьма важно подчеркнуть также, что избранное направление (применительно к обширному и сложному кругу вопросов этногенеза и этнической истории восточных романцев и истории славяно-восточнороманских связей) предусматривает изучение тех аспектов рассматриваемого круга проблем, которые все еще мало исследованы или спорны.

Речь идет о разработке вопросов историографии, источниковедения, методологии исследований всех этих тем. Примечательно, что в статьях, включенных в данную книгу, источниковедческий анализ охватывает разные материалы, позволяющие судить о различных этапах и чертах этногенеза и этнической истории восточнороманского населения Юго-Восточной Европы. В частности, мы имеем в виду использование авторами этих статей археологических, этнографических, лингвистических материалов, равно как и свидетельств письменных источников, столь важных и столь малочисленных для древнейшей эпохи истории восточных романцев. Соединение результатов

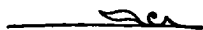
конкретных исследований *различного* материала необходимо при анализе ранней истории восточнороманского этноса (т. е. балканских влахов-волохов), поскольку общеизвестна скудость письменных источников.

Не говоря о том, что соединение разноплановых материалов позволяет во многом по-новому представить реальные этапы и локальные особенности древней истории восточных романцев, их распространения в разных странах и взаимоотношений со славянскими народами, даже в каждом отдельном случае тщательный разбор соответствующих материалов дает возможность прийти к важным выводам, представляющим значительный интерес в методологическом и источниковедческом отношении. Так, следует признать весьма плодотворным изучение того круга средневековых терминов (как этнонимов, так и географических обозначений), которые связаны с восточными романцами.

Не менее важным нужно считать и детальный анализ влашской ономастики, содержащейся в средневековых письменных источниках. (В сборнике помещена статья, освещающая проблемы славяно-восточнороманских взаимоотношений на материале влашских имен из сербских грамот XIII в.) В свою очередь, естественно, исследование проблем этногенеза и этнической истории восточных романцев, предпринятое лишь на материале письменных источников, было бы неполным и недостаточно глубоким без использования археологических, этнографических материалов, позволяющих представить обычаи и фольклор представителей восточнороманского этноса, их быт и традиционное «влашское» (т. е. скотоводческое) хозяйство ².

Вместе с тем представляется целесообразным и включение в сборник работ историографического плана, поскольку такие обзоры и оценки помогают более четко уяснить задачи дальнейшей работы ученых в данной области.

В. Д. Королюк, Е. П. Наумов



¹ Первый сборник такого плана (Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука) был выпущен Институтом в 1976 г.

² См. о роли скотоводства в период заселения славянами Балкан: Королюк В. Д. Перемещение славян в Подунавье и на Балканы: (Славяне и волохи в VI—середине VII в.). — Советское славяноведение, 1976, № 6.

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ. ЭТНОНИМИКА И ОНОМАСТИКА

ТЕРМИН «ВОЛОШСКАЯ ЗЕМЛЯ» В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ

В. Д. Королюк

Волошская, или волошьская (так правильно у Нестора), земля отмечена в географически-историческом введении «Повести временных лет». Население, существовавшее на территории Волошской земли, также названо во введении: это вольхва, или волохи, причем русский летописец достаточно уверенно отличает их от других окрестных народов. Волохи, по словам «Повести», отличаются не только от славян и немцев, франков (корлязи) и даже галичан (галлов или жителей Уэльса либо Галисии)¹, но прямо противостоят населению Италии — римлянам, генуэзцам и венецианцам. Свидетельство географически-исторического введения «Повести» дает достаточную основу для выделения волохов. Вот текст его: «Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, вольхва, римляне, немцы, корлязи, веньдицы, фрягове и прочии. . .»²

В результате прежних моих исследований³, сравнивая и сопоставляя тексты «Повести временных лет» и венгерского «Анонима» (конец XII—начало XIII в.), я пришел к следующим выводам о расселении волохов:

1. Термин «волохи» у Нестора и у венгерского «Анонима» означает контаминацию трех понятий: волохи — древние римляне, волохи — «ромей», подданные Восточно-

Римской империи, и волохи — восточнороманское пастушеское население.

2. Именно в Подунавье было то восточнороманское пастушеское население, которое именовалось волохами в тексте Нестора и венгерского «Анонима».

3. Волохи и славяне одновременно сосуществовали на той же территории.

4. Судя по данным Нестора и венгерского «Анонима», Подунавье является той территорией, которую можно было бы ограничить рамками Паннонии и Трансильвании, имея в виду, что территория Паннонии является не античным, а средневековым понятием.

5. И, наконец, венгерское завоевание Паннонской низменности дает прямое указание на то, что сосуществование волохов и славян было, конечно, и в IX и в X, а может быть, даже и в VII—VIII вв.

Кочевой быт безусловно исключает тип пастушеского хозяйства в Паннонии. Более слабое в военном и политическом отношении восточнороманское пастушеское население было оттеснено в горы. Волохи в Паннонской котловине исчезли из письменных источников. Зато в Трансильвании волошское население сохранилось. В грамоте венгерского короля от 1222 г., относящейся к Трансильвании, отмечена «земля волохов», или «земля влахов» (terra Vlasogum) ⁴. Таким образом территория «Волошской земли» была серьезно сокращена в результате наступления венгерских феодалов. До венгерского завоевания, судя по изложению в «Повести временных лет» и в венгерском «Анониме», в Подунавье, точнее, в Среднем Подунавье была такая область, которая именовалась «Волошской землей».

* * *

Цепь перемещений названия «Волошская земля» с веро-запада к юго-востоку очевидна. Вслед за Трансильванией появилось определение «Волошская», или, точнее, «Валашская земля», в 1307—1308 гг. уже в Мунтении ⁵. Из Валашского княжества термин «волошская земля» переместился в Молдавию. В молдавской грамоте 1393 г. впервые была названа «Волошская земля» ⁶. Прямое сопоставление «Волошской земли» с «волоскими градами» в «Списке русских городов дальних и ближних» ⁷ дает достаточное основание для решения вопроса о понятии

«Волошской земли». «Волоские грады» в «Списке» (памятник этот датируется 1387—1392 гг.)⁸ являются молдавскими городами на территории Молдавского княжества⁹. Территория Молдавского княжества обозначается понятием «Молдавской земли» в молдавских грамотах¹⁰ и хрониках¹¹. Поэтому, вероятно, на этом этапе термин «Молдавская земля» отождествлялся иногда с понятием «волоских градов», а «волоские грады» соответствовали понятию «Волошская земля» в грамоте 1393 г. Традиционное название «Волошская земля» (как Молдавия) имеется не только в русских летописях, но и в Литовской и Жемайтской хронике, в Хронике Быховца («волоская земля», «волоское господство», «волохи» и т. д.)¹², в молдавско-польской летописи 1352—1564 гг.¹³ и молдавско-немецкой летописи 1457—1499 гг.¹⁴

Перемещение названия «Волошская (или Влашская) земля» (время перемещения — более 150 лет) от Трансильвании к Молдавии было, безусловно, связано с процессом образования государственности валахов и молдаван, а также с волной миграции восточнороманского населения, о чем уже писали советские историки¹⁵.

Путь передвижения названия «Волошской земли» от Трансильвании к Молдавии¹⁶ был основной магистральной трассой. От магистрали отходит также другая дорога перемещения названий, устремляясь в области Восточных, а затем Западных Карпат. Передвижение названий связано, конечно, с социально-экономическими и этническими процессами — речь идет о так называемой колонизации и волошском праве XIV—XVII вв.¹⁷ По мере ее продвижения от центра к отдаленным районам этнический элемент (волохи) значительно сокращался. Тем не менее название «Волощизна» существовало в XVII в. в Прикарпатье, а в Моравии «Валахия» осталась до нашего времени. Моравская Валахия является только областью Моравии, причем само название «валахи» в результате социально-экономического развития получило новый смысл: валахи не этнический элемент, а пастухи или уроженцы горной области на северо-востоке Моравии¹⁸.

* * *

Но прежде чем вернуться к Трансильвании, необходимо сказать несколько слов о расселении вlahов—волохов

на территории Динарских Альп и на Балканах. Средневековые источники дают возможность представить себе черты характера волохов. Волохи, или влахи, — по происхождению романцы, горные пастухи. Это пастушеское население рассеяно по большим областям. Они жили в Хорватии, особенно в Далмации¹⁹, в Сербии, Боснии и Албании²⁰, в Македонии, Греции и Болгарии²¹. Первые свидетельства о волохах на территории Динарид и Балкан относятся к IX—X вв.²²

В результате сложных и длительных социально-экономических процессов термин «влахи», естественно, изменяется. Термин «влахи» в Моравской Валахии приблизительно также отвечает условиям Балкан и Динарийских Альп. В целом термин «влахи» после XIV в. уже не служил только для обозначения особой этнической категории, а был скорее, социальным термином, относившимся к горным пастухам²³, хотя элементы восточнороманского происхождения на Балканах и в Динаридах были заметны всегда в отличие от Моравской Валахии. В ходе расселения влахов в пределах Балкан появились названия, созвучные с названиями в Карпато-Дунайских областях, — «Во-лошская (или Влашская) земля».

В конце XII—начале XIII в. после восстания болгар против Византии (а роль влахов в восстании была велика) временно на болгар и Болгарское государство переносилось наименование «влахи»²⁴, «земля влахов»²⁵. Население Болгарского государства составляли безусловно славяне-болгары, восточнороманские влахи быстро отходили на задний план. Более интересным наименованием была «Великая Влахия». В конце XIII—первой половине XIV в. в составе Сербского государства (в 1345 г. Стефан Душан провозгласил создание огромного Сербо-Греческого царства) были влахи, жившие в Македонии, Албании, Эпире и Фессалии (до того области эти принадлежали Византии). «Великая Влахия» была в горной области Фессалии, причем в самой Сербии существовала отдельная «влашская епархия» (епархия смыкалась или совпадала с частью «Великой Влахии») ²⁶. Эфемерное политическое образование «Великая Влахия» являлось по существу (ср. «Малая Валахия» — Молдавия) результатом миграционных процессов, ибо определения «Великая» и «Малая» дают уже достаточную основу для перемещения наименований и населения ²⁷.

Вопрос о миграции восточнороманского населения с Балкан в Карпато-Дунайские области в XIII—XIV вв. в целом в советской историографии уже разрешен²⁸. Контакты и общения балканских влохов с волохами Нижнего Дуная и в Среднем Подунавье, конечно, были. А это означает, что миграция восточнороманского пастушеского населения развивалась в основном в горных областях Балкан и Динарских Альп. Но вернемся к Трансильвании и Паннонии.

* * *

В Паннонии в результате венгерского завоевания волохи отходили в горы и в Трансильванию. Позже в Трансильвании, главным образом в Трансильванской впадине, венгерские феодалы стремились утвердить свою власть и одновременно оттеснить волошскую знать в горные области. Но следы восточнороманских топонимов Трансильвании сохранились. Они относятся к IX—X вв.²⁹, а это означало бы, что волошское население было здесь еще до IX в. Следовательно, волохи были в VIII и даже в VII вв.: закрепление топонимов требует времени. Зато археологические раскопки в Трансильвании дали прямую возможность говорить о существовании там в IX—XI вв. смешанного славяно-волошского населения³⁰, причем раскопки эти никак не связаны с античным наследием, в том числе и с эпиграфическими памятниками. А это дает некоторые основания для того, чтобы говорить, что волошская культура и население относятся и примыкают к Дунайскому ареалу больших перемещений народов в период распада античности и раннего феодализма.

Далее: наименования областей волохов, или влохов (Волошская земля, Влашская земля, Вольхвы, волохи, влахи), в средние века соответствуют или сопоставляются с названием Италии — «Влахи», что, видимо, не случайно. Термин «Влахи» имеется в «Житии Мефодия». Вот его текст: моравские князья Ростислав и Святополк «глаголюща тако: яко божиею милостию съдрави естъ, и соутъ в ны възьшли оучители мнози крестияни из Влахъ и из Грькъ и из Немьць, оучаще ны различь. . .» и т. д.³¹ Наименование «Влахи» (т. е. Италия) имеется не только в великоморавской традиции, но и в Польше, причем название это сохранилось до сих пор (т. е. *Vlachy* — в Чехии, *Włochy* — в Польше, одновременно *Wołosz-*

szuzna, т. е. Молдавия, также сохранилось в Польше). В Словении также есть термин «Ллах», т. е. итальянец ³².

Сопоставляя все средневековые и современные наименования — влахи, валахи, волохи, лахи — можно выявить определенную структурную форму данного названия. Наименование это является контаминацией (прежде всего в средневековых источниках). Контаминация исходит от кельтского названия населения, которое было принято германцами, тогда как само население было уже романизовано. От германского *Walhaz*, *Walh* появились славянские наименования — волохи, влахи, валахи ³³. Это во-первых. Во-вторых, говоря об этой контаминации терминов (Италия-Влахи и Волохи — пастушеское население), следует учесть, что в результате больших социально-экономических процессов и сдвигов в национальных языках (в словенском, чешском, польском), оттесняя понятие волошского населения, здесь утверждается таким образом название итальянцев.

И, наконец, в средневековых источниках контаминация названий (Италия и Волохи) дает основание считать, что Италия, вернее, Северная Италия примыкала к территории волохов. Такая прямая контаминация имеется в легенде славяно-молдавской летописи 1359—1504 гг. Персонажи ее, братья Роман и Влахата, олицетворяют Венецию и Волошскую землю, хотя в легенде оба они как будто жили только в Северной Италии. Вот текст ее: «От града Виницеи придоша два брата: Роман да Влахата, во христианстей вере сущи, избегоша от гонения еретик на христиане. . .» ³⁴ Легенда эта, конечно, не дает никаких аргументов для того, чтобы считать их волохами, бывшими исконными жителями Италии ³⁵. Однако в тексте есть указания на возможность близкого соседства Италии с «Волошской землей».

Главным аргументом для разрешения вопроса о «Волошской земле» представляется место о волохах в «Повести временных лет». Нужно, однако, помнить о важном выводе: «Еще раз была подтверждена, теперь уже, кажется, твердо вошедшая в сознание исследователей мысль — древним авторам надо верить» ³⁶. А древним автором в таком случае является источник «Повести временных лет».

Дважды имя волохов встречается в историко-географическом (или историко-этнографическом) введении «Повести временных лет». Первый раз: «Афетово бо и то колено.

варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, волхва, римляне, немцы, корлязи, веньдици, фрягове и прочии, ти же приседеть от запада к полуденью»³⁷. И второй раз: «Афетови же прияша запад и полунощныя страны. От сих же 70 и 2 языку бысть язык словенск, от племени Афетова, нарци, еже суть словене. По мнозем же времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска. И от тех словен разидошася по земле и прозвашася имена своими, где седше на котором месте. Яко пришедше седоша на реце именем Морава, и прозвашася Морава, а друзии чеси нарекошася. А се ти же словени: хровате белии и сербь и хорутане. Волхом бо нашедшем на словени на дунайския, и седшем в них и насилищем им, словени же ови пришедше седоша на Висле, и прозвашася ляхове, а от тех Ляхов прозвашася Поляне, Ляхове друзии Лутичи, или Мазовшане, или Поморяне.

Такое же и ти словене пришедше и седоша по Днепру и нарекошася Поляне, а друзии Древляне, зане седоша в лесех; а друзии седоша межю Припетию и Двиною и нарекошася Дреговичи; инии седоша на Двине и нарекошася Полочане, речки ради, яже втечеть в Двину, именем Полота, от сея прозвашася Полочане. Словени же седоша около озера Илмеря, и прозвашася своим именем, и сделаша град, и нарекоша и Новъгород. А друзии седоша по Десне, и по Семи и по Суле, и нарекошася Север. И тако разидеся словеньский язык, тем же и грамота прозвася словеньская»³⁸.

И, наконец, третий раз мы встречаем этноним «волохи», но не во введении, а в летописной статье, помещенной под 898 г. Вот текст ее: «Пришедше [угры] от вѣстока и устремшася через горы великия, яже прозвашася горы Угорьския, и почаша воевати на живуцая ту волохи и словени. Седяху бо ту преже словене, и волохове преяша землю словеньску. Посемь же Угри прогънаша Волохы, и наследиха землю ту, и седоша с словены, покоривше я под ся, и оттоле прозвася земля Угорьска. И начаша воевати угри на гръки, и поллениша землю Фрачьску и Макидоньску даже и до Селуня. И начаша воевати на Мораву и на Чехи. Бе един язык словенск: словени, иже седяху по Дунаеви, их же прияша Угри, и Морава, и Чеси, и Ляхове, и Поляне, яже ныне зовомая Русь. Сим бо первое предложены книги, Мораве, яже прозвася грамота словеньская, яже грамота есть в Руси и в Болгарех Дунайских»³⁹. Да-

лее в статье 898 г. рассказывается о деятельности Кирилла и Мефодия, последний объявляется преемником апостола Андроника, в свою очередь поставленного в качестве славянского епископа апостолом Павлом: «В Моравы бо ходил и апостол Павел и учил ту; ту бо есть Илжурик, его же доходил апостол Павел, ту бо беша словене первое»⁴⁰.

Достаточно сравнить эти три отрывка «Повести временных лет», где речь идет о судьбе славян и волохов на Дунае, чтобы сделать вывод о ходе славяно-волошских отношений. Теория о прародине славян в Норике в сочинении Нестора является, безусловно, умозрительной теорией. В действительности в сочинении его имеются прямые свидетельства о борьбе славян с волохами, в результате чего произошла возвратная волна перемещений славян на восток и на север.

Теория Нестора связана с великоморавским наследством. Следы его вполне очевидны. Однако, если внимательно прочитать все отрывки Нестора о славянах и волохах, выявляется определенный смысл — вывод о большом перемещении славян с Карпат к Италии. А это значит, что традиция славянских перемещений в отличие от антов связана только со склавенами. Склавенская традиция является, таким образом, источником для построения умозрительной теории Нестора.

Венеды в I в. н. э. были соседями певкинов и феннов⁴¹. Иорданом (VI в.) венеды-склавлены были отмечены на северном склоне Карпат и на р. Висле⁴². А в самом рассказе Нестора идет речь о переселении славян (на деле — возвратная волна) на Вислу и далее на Русь.

Иллюстрацией к перемещению склавлен (именно склавлен, а не антов) в сочинении Нестора является пассаж в «Хронике» Галла Анонима. Вот этот текст: «Итак, земля славянская делится на севере на свои составные части, тянется от сарматов, которые называются и гетами, до Дании и Саксонии, от Фракии через Венгрию, некогда захваченную гуннами, называемыми также венграми, спускаясь через Каринтию, кончается у Баварии; на юге же возле Средиземного моря, отклоняясь от Эпира, через Далмацию, Хорватию и Истрию, ограничена пределами Адриатического моря и отделяется от Италии там, где находится Венеция и Аквилея»⁴³. Перемещения склавленов в VI—VII вв. на современных картах⁴⁴ вполне отвечают тексту Галла Анонима. В тексте его нет ни названия Визан-

тии, ни греков, но зато есть наименование Италии — Северной Италии.

Предание или традиция перемещений склавен и борьбы склавен с волохами (латиноязычное население в Северной Италии, в Норике и, может быть, в Иллирии) была и в Великой Моравии, в Чехии, в Польше, на Руси и, вероятно, в Словении. Но представим себе, что в Словении предание уже быстро исчезло, тем не менее в ходе этногенеза славянского населения в Словении были уже черты, элементы кельтов. Это очень важно⁴⁵. Но, с другой стороны, лингвистические словенско-севернославянские параллели (применительно к ареалу Альп и славянских Карпат) также были, причем очень древние⁴⁶.

Но вернемся к рассказу Нестора. В нем термин «волохи» представляет собой летописную контаминацию, означающий здесь четыре понятия: волохи — древние римляне, волохи — итальянцы, волохи — «ромей», подданные Восточно-Римской империи, и волохи — восточнороманские пастухи. Если снять великоморавский слой в русской летописи, то в основе остается склавенское предание. В самом предании в таком случае заметно объединение только двух понятий: волохи — «ромей» и волохи — восточнороманские пастухи.

Арена борьбы склавен с Восточно-Римской империей отмечена в предании. Речь идет о военных действиях в областях Норика и, видимо, Иллирии. Тылом театра военных действий была Северная Италия. Борьба шла между склавенами, двигавшимися к Италии, и латиноязычной армией Восточно-Римской империи и населением Норика, прежде всего пастухами-кельтами. Кельты в Норике были уже раньше романизованы, глоттогенез окончательно завершился⁴⁷. Что же касается армии «ромеев», то в составе ее были выходцы из различных областей, в том числе и анты⁴⁸, а это означало бы, что анты не только вошли в состав латиноязычной армии, но и под влиянием «ромеев» сама традиция антов быстро отмирала.

Время борьбы между склавенами и армией Восточно-Римской империи и романизованными кельтами-нориками и возвратная волна склавен падает на VI—первую половину VII в.⁴⁹

После того, что уже было сказано выше о борьбе склавленов с волохами, мы подходим наконец к понятию «Волошская земля». «Волошская земля» тоже древняя конта-

минация в русской летописи. Этот термин означает: 1) Италию; 2) Норик и, вероятно, Иллирию, 3) Паннонию и Трансильванию.

Италия (вернее, Северная Италия) в данном случае не имеет никакого значения для перемещения волохов. Центр, от которого идет передвижение названия и самого населения, был Норик. Отсюда идет волна волохов в горные области Динарид и Балкан. Главная магистраль перемещений названия и населения идет от Норика к Паннонии и Трансильвании и далее — в Валахию и Молдавию. Трасса Норик—Паннония дважды была разрезана — сначала аварами, а затем, окончательно, венграми. Группы волохов, или влахов, в Динаридах и на Балканах, занимаясь исключительно отгонным скотоводством, были горными пастухами. Часть иллиров, фракийцев и славян входили в состав балканских влахов.

В Карпато-Дунайском регионе, где окончательно выкристаллизовывался восточнороманский этнос, были, конечно, и элементы кельтов, славян и коренного населения — гето-даков. Именно здесь была и отгонно-пастушеская система. Но рядом была и другая, оригинальная скотоводческо-земледельческая система, связанная с большой ролью крупного рогатого скота и молочного производства, о чем говорили молдавские советские историки⁵⁰. Центром этой системы в регионе были области, которые, очевидно, пока еще не выявлены. Эта задача очень важна и нужна как в плане изучения социально-экономических, так и этнических процессов восточнороманского этноса.

Мое сообщение по данным письменных источников, конечно, не может быть окончательным решением вопроса о перемещении названий и групп населения. Только комплексное историческое исследование с помощью археологов, лингвистов и антропологов по всем трассам перемещений населения даст твердую опору для анализа процессов этногенеза и глоттогенеза. И все же схема эта в наших исследованиях оказывается обедненной, сухой. Главную роль в комплексном изучении должны играть этнографы и историки. Именно они владеют этнографическими материалами и фольклорными источниками. Обряды, праздники, обычаи, календарные циклы — все это вместе нужно для того, чтобы этнографы смогли оживить сухие схемы, вдохнуть в них жизнь.

- ¹ Повесть временных лет (далее — ПВЛ). М.: Л., 1950, ч. II, с. 212.
- ² ПВЛ, ч. I, с. 10.
- ³ *Корольюк В. Д.* Волохи и славяне русской летописи. Кишинев: РИСО АН МССР, 1971; *Он же.* Волохи и славяне «Повести временных лет». — Советское славяноведение, 1971, № 4; *Он же.* К вопросу о месте известий о волохах в «Повести временных лет». — Советское славяноведение, 1972, № 1; *Он же.* Славяне, влахи, римляне и римские пастухи венгерского «Анонима». — В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев: Штиинца, вып. 1, 1972; *Он же.* Перемещение славян в Подунавье и на Балканы (славяне и волохи в VI—середине VII в.). — Советское славяноведение, 1976, № 6.
- ⁴ *Documente privind istoria Romaniei. C. Transilvania.* Bucuresti, 1966, v. I, p. 209.
- ⁵ *Scriptores rerum Austriacarum, Ratisbonae, 1745, t. III, p. 769—770; ср. Documenta Romaniae historica.* V. Tara Romaneasca. Bucuresti, 1966, v. I, p. 36—43.
- ⁶ *Documentele moldoveneste inainte de Stefan cel Mare.* Jasi, 1932, v. II, p. 607.
- ⁷ *Тиломиров М. Н.* Список русских городов дальних и ближних. — Ист. зап., 1952, т. 40, с. 223—225.
- ⁸ *Тиломиров М. Н.* «Список...», с. 219. Некоторые вопросы происхождения и даты Списка до сих пор не решены окончательно. См.: *Наумов Е. П.* К истории летописного «Списка русских городов дальних и ближних». — В кн.: Летописи и хроники. М.: Наука, 1974, с. 150—163.
- ⁹ *Тиломиров М. Н.* «Список...», с. 228.
- ¹⁰ Ср.: Молдавия в эпоху феодализма. Кишинев: Штиинца, 1961, т. I, с. 1, 2, 5, 10, 13 и др.
- ¹¹ Славяно-молдавские летописи XV—XVI вв. М.: Наука, 1976, с. 24, 28, 29, 34, 55, 58, 60—63 и др.
- ¹² Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1976, т. 32, с. 30, 85, 86, 90, 91, 93, 94, 97—99, 103, 111—113, 115, 117, 156, 160, 163, 166.
- ¹³ Славяно-молдавские летописи... , с. 105, 107—110, 113—117.
- ¹⁴ Славяно-молдавские летописи... , с. 36.
- ¹⁵ Ср.: *Зеленчук В. С.* Молдавские летописи как источник изучения ранней этнической истории молдаван. — В кн.: Историко-графические аспекты славяно-волошских связей. Кишинев: Штиинца, 1973, с. 17—19.
- ¹⁶ Между прочим, оригинальная архитектура Молдавии XV—XVII вв. так или иначе связана с памятниками Трансильвании и Венгрии: *Voitec-Dordec M.* Reflexe gotice in arhitectura Moldovei. Bucuresti, 1976, p. 106.
- ¹⁷ Статья Ю. В. Бромлея и Н. Н. Грацианской «Проблемы этнографического изучения культурной общности населения Карпат» (В кн.: Карпатский сборник. М.: Наука, 1976) адресована не только историкам, но и этнографам для решения вопросов волошской колонизации и волошского права. Ср.: *Зеленчук В. С.* Костюм румынского населения Закарпатской обл. УССР. — Там же, с. 69—74.
- ¹⁸ *Грацианская Н. Н.* Этнографические группы Моравии: К истории этнического развития. М.: Наука, 1975, с. 80—86; *Грациан-*

- ская Н. Н., Корольюк В. Д. Проблемы этногенеза моравских валахов в современной чехословацкой историографии. — В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976, с. 253—257.
- ¹⁹ Фрейденберг М. М. Город и вlahи в Далмации (XIV—XVI вв.). — В кн.: Карпато-Дунайские земли в средние века. Кишинев: Штиинца, 1976, с. 198—213.
- ²⁰ Наумов Е. П. Волошская проблема в современной югославской историографии: (Средневековые вlahи западной части Балканского полуострова). — В кн.: Историографические аспекты. . ., с. 48—50.
- ²¹ Литаврин Г. Г. Вlahи византийских источников X—XIII вв. — В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века, с. 91—138.
- ²² Литаврин Г. Г. Вlahи. . ., с. 95; Vukanović T. Les Valaques, habitants autochtones des Pays Balkaniques. — In: L'Ethnographie. Paris, 1962, p. 11—41.
- ²³ Ср. Литаврин Г. Г. Вlahи. . ., с. 99; Маринов В. Расселение пастухов-вlahов на Балканском полуострове и за его пределами. — В кн.: Историографические аспекты. . ., с. 28.
- ²⁴ Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI—XII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 431—437.
- ²⁵ Маринов В. Расселение. . ., с. 28.
- ²⁶ Литаврин Г. Г. Вlahи. . ., с. 118; Наумов Е. П. Волошская проблема. . ., с. 50.
- ²⁷ Ср. «Старый Влах» (часть Сербии и Боснии), «Нижняя Влахия» (Герцеговина) и т. д. См.: Вукановић Т. Етногенеза јужних Словена. Врање, 1976, с. 132.
- ²⁸ Полевой Л. Л. Формирование основных гипотез происхождения восточнороманских народностей Карпато-Дунайских земель. — В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века, с. 46—90; Литаврин Г. Г. Вlahи. . ., с. 138; Зеленчук В. С. Молдавские летописи. . ., с. 16—17.
- ²⁹ Drăgani N. Români în veacurile IX—XIV pe baza toponimice și a onomastice. București, 1933, p. 405.
- ³⁰ Din istoria Transilvaniei. București, 1963, p. 81; Федоров Г. Б., Полевой Л. Л. Археология Румынии. М.: Наука, 1973, с. 307—310, ср. Зеленчук В. С. Молдавские летописи. . ., с. 17.
- ³¹ Magnae Moraviae Fontes historici. Brno, 1967, v. II, p. 144.
- ³² Вукановић Т. Етногенеза. . ., с. 132.
- ³³ Вукановић Т. Етногенеза. . ., с. 132.
- ³⁴ Славяно-молдавские летописи. . ., с. 55.
- ³⁵ Зеленчук В. С. Молдавские летописи. . ., с. 11—13.
- ³⁶ Кошелевко Г. А. Родина парфян. М.: Наука, 1977, с. 33.
- ³⁷ ПВЛ, ч. I, с. 10.
- ³⁸ ПВЛ, ч. I, с. 11.
- ³⁹ ПВЛ, ч. I, с. 21.
- ⁴⁰ ПВЛ, ч. I, с. 23.
- ⁴¹ Тацит. Соч.: В 2-х т. М.: Наука, 1969, т. 1, с. 372.
- ⁴² Иордан. Getica. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 71.
- ⁴³ Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М.: Изд-во АН СССР, 1961, с. 27.
- ⁴⁴ См.: История Византии. М.: Наука, 1967, т. I, вклейка между с. 352—353.

- ⁴⁵ *Вукановић Т.* Етногенеза. . . , с. 306—307.
- ⁴⁶ *Гутимидт К.* Рец. на кн.: Г. П. Клепикова. Славянская пастушеская терминология: (ее генезис и распространение в языках Карпатского ареала). М.: Наука, 1974. — Советское славяноведение, 1977, № 2, с. 93.
- ⁴⁷ *Бернштейн С. Б.* Взаимодействие языков Карпато-Дунайского ареала. — В кн.: Карпатский сборник, с. 7.
- ⁴⁸ *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. М.: Изд-во АН СССР, 1950, с. 319.
- ⁴⁹ История Византии, т. 1, с. 337—353.
- ⁵⁰ История народного хозяйства Молдавской ССР (с древнейших времен до 1812 г.). Кишинев: Штиинца, 1976, с. 56—61, 73—77.

**БАЛКАНСКИЕ ВЛАХИ И ФОРМИРОВАНИЕ
ДРЕВНЕСЕРБСКОЙ НАРОДНОСТИ**
(к анализу влашских имен из сербских грамот XIII в.)

Е. П. Наумов

Значимость исследования славяно-влашских (славяно-восточнороманских) взаимоотношений в средние века, изучения славянских исторических источников и свидетельств о балканских влахах той поры неоднократно отмечалась в литературе¹. Вполне понятно, что при решении этого вопроса немаловажное место принадлежит древнесербским письменным памятникам, прежде всего жалованным грамотам сербской церкви и монастырям (XII—XV вв.).

Эти источники необычайно важны для освещения данной проблематики применительно к западным областям Балканского п-ова, входившим в тот или иной период в состав феодального Сербского государства. Как известно, эти сербские грамоты не только сохранили ценные сведения о расселении «влахов» на территории названных областей, об их конкретном социально-экономическом положении в рамках феодальной системы, но и сделали возможным изучение этнических аспектов истории влахов в средневековой Сербии. В самом деле, поименное перечисление сотен влахов (церковных и монастырских) в этих грамотах позволяет нам в какой-то мере проследить, какими были реальные славяно-влашские этнические контакты на территории одного из крупных южнославянских государств развитого феодализма (в данном случае — Сербского); далее — в какой степени влияли на сербских влахов процессы формирования древнесербской народности, какими оказывались в результате формы славяно-влашского симбиоза в XIII—XV вв.

В то же время, как будет подробнее показано ниже, эти немаловажные проблемы балканской этнической истории до сих пор остаются еще недостаточно изученными и во многом спорными, несмотря на наличие обстоятельных

источников, дающих (уже начиная с XIII в.) достаточно обильный материал влашской ономастики. Как известно, вплоть до XIII в. сохранившиеся исторические памятники (преимущественно византийского происхождения) дают для этих областей Балканского п-ова обычно отрывочный материал, относящийся к тому же главным образом к южным районам полуострова².

Между тем выбор нами в качестве предмета исследования влашских имен из сербских грамот XIII в. обусловлен не только тем, что в это время впервые в древнесербской письменности зафиксированы столь многочисленные имена вlahов, но и тем, что в политической и этнической истории Сербии конец XII и XIII в. являются важнейшим рубежом. Образование единого Сербского государства во главе со Стефаном Неманей и основанной им династией Неманичей, становление новой, феодальной сословной и социальной системы (вместо прежней раннефеодальной), создание самостоятельной сербской церкви (автокефальной архиепископии), фиксирование новых единых норм сербского законодательства, без сомнения, сыграли важную роль и в процессе формирования сербской средневековой народности, в процессе этнической и социальной консолидации славянского и влашского населения в рамках единой феодальной Сербской державы³.

В связи с тем, что эти аспекты славяно-влашских взаимосвязей и симбиоза в Сербии XIII в. (преимущественно на материале Жичских грамот начала этого столетия) вызвали заметные расхождения в оценке их разными учеными, представляется необходимым подробнее остановиться на историографии данной проблемы. Здесь необходимо прежде всего подчеркнуть, что до настоящего времени влашская ономастика из сербских грамот XIII в. не была предметом какого-либо специального исследования, посвященного конкретному разбору этого материала хотя бы из Жичских грамот, текст которых публиковался неоднократно начиная с 1829 г.

Правда, эти влашские имена время от времени привлекались в тех или иных работах, однако лишь в качестве дополнительных, сравнительных материалов. Поэтому нередко в имеющихся работах, касающихся истории вlahов в средневековой Сербии, мы находим весьма беглые замечания, недостаточно обоснованные заключения применительно к влашской ономастике Жичских грамот

(как известно, другие сербские грамоты XIII в., содержащие некоторое число влашских имен, были изданы гораздо позже Жичских — лишь в конце XIX—начале XX в.).

Начиная историографический обзор по данной проблеме, мы должны упомянуть статью известного медиевиста К. Иречка «Влахи и мавровлахи в дубровницких памятниках» (1879). Анализируя значение термина «влах» в средневековой сербской письменности, Иречек указывал, что он обозначал: 1) романское население Валашского княжества; 2) романских (румынских) скотоводов Балканского п-ова; 3) жителей далматинских городов, романцев по своему происхождению (так именовались прежде всего дубровчане). «Что *второе* значение (этого термина. — *Е. Н.*) было основано на *румынской народности* скотоводов, доказывают многочисленные, несомненно румынские имена этих скотоводов». При этом К. Иречек ссылается на романские имена влахов из Жичской грамоты XIII в. (Бун — т. е. bonus, Сингур — рум. singulus, Букор), равно как и Архангельской грамоты 1348 г. ⁴ Хотя ниже он больше не касается влашской ономастики этих сербских грамот, нам представляется, что так бегло и довольно уклончиво сформулированный тезис о «романской народности» сербских влахов (в XIII—XIV вв.) находит подтверждение и в последующих заключениях автора. В частности, во вводящей части своего доклада он замечает, что романские скотоводы Балканского п-ова «постепенно ославянились», а поэтому слово «влах» в XVI—XVII вв. (у дубровницких поэтов) стало лишь обозначением скотоводов вообще, но не термином этнической принадлежности ⁵.

Иными словами, в данном случае влашские имена сербских грамот (в том числе и Жичской) позволили К. Иречку высказать точку зрения, которую можно охарактеризовать как констатацию романской принадлежности (не только происхождения) сербских влахов вплоть до XVI в., т. е. как отрицание возможного влияния славяно-влашских контактов и интенсивной славянизации балканских влахов в средние века. Показательно, что именно этот ономастический материал побудил видного сербского историка Ст. Новаковича сделать иные выводы. В данной связи, как нам представляется, важно указать на то, что ни К. Иречек, ни С. Новакович не произвели систематического изучения и подсчета влашских имен из названных

выше грамот (т. е. не только романских, но и славянских), ограничившись лишь мимолетным упоминанием наиболее примечательных имен романского типа.

Так, С. Новакович в монографии «Село» (1891), уделяя много места анализу средневековых свидетельств о положении влахов и их общин (катунов), об оседлых и кочевых влехах, о следах влашских поселений в топонимике и т. п., при оценке их этнического облика в феодальной Сербии четко следует своему тезису, который кратко формулируется следующим образом: «их (влахов. — *Е. Н.*) романское наименование и славянская народность»⁶. Настаивая таким образом на *социальном* истолковании термина «влахи» и стараясь отвергнуть *этническое* значение его (как определение особой группы средневекового населения Сербии, отличной от славян по языку и происхождению), Новакович старался подкрепить свою точку зрения ссылкой на влашские имена из упомянутых нами грамот XIII и XIV вв.

Говоря о многочисленности влашских имен в этих памятниках, он рассуждает следующим образом: «Поскольку среди этих имен мы видим в основном чисто сербские имена, а *лишь некоторые* — влашские имена», становится ясно, что даже среди кочевых влахов той поры были представители «не только романского племени, но и славянского»; независимо от того, прибавляет здесь Новакович, были они «славянами искони или же прежние романцы ославянились». Вместе с тем, по его словам, продолжали кочевую жизнь лишь романские скотоводы («люди романской народности»), тогда как к оседлости перешли влахи-славяне или ославянившиеся романцы⁷.

Таковы основные тезисы С. Новаковича относительно этнической принадлежности влахов феодальной Сербии. Рассмотрим, какова их аргументация применительно к проблеме влашской ономастики того периода (по материалам Жичской грамоты). «Примера ради» приводит здесь Новакович «несколько чисто влашских имен из старых памятников», в том числе из Жичской грамоты: Бун (этим именем названы несколько влахов), Мргела, Бунило (несколько человек), Букор, Тус, Грипонь, Шарбан, Сингур и т. д. Упомятая эти имена, но не давая конкретных численных соотношений «влашских» и «сербских» имен (хотя бы по одной грамоте), автор приходит к следующему выводу: «Поскольку все эти люди (т. е. с чисто влашскими име-

нами. — Е. Н.) обычно упомянуты *в массе имен*, можно считать, что они даже тогда, в начале XIII и середине XIV в., не были романцами, но в именах их несомненен след этого романского происхождения»⁸. Иными словами, мы можем предположить в данном случае, что столь решительное заключение Новаковича основывалось на общем (но не детализированном и доказанном) впечатлении автора, полагавшего, что славянских имен в перечне влахов *больше*.

Вполне понятно, что заметная шаткость такой аргументации выводов С. Новаковича не ускользнула от внимания другого сербского историка, представителя «критической школы» сербской буржуазной историографии И. Руварца. Любопытно, что Руварц, выступая против националистических претензий сербских буржуазных авторов, против их стремлений «зачислить» в число своих сородичей и албанского полководца Скандербеге, и венгерского правителя Хуньяди, затрагивает в этой связи и влашскую ономастику сербских грамот.

Так, в статье «Происхождение Сибинянин-Янка» (1901) Руварц пишет: «В хрисулах сербских королей и царей — Жичской, Святостефанской, Дечанской и Святоархангельской — упоминаются вlahи и влашские катуны, а в этих влашских катунах и среди влахов — люди с влашскими именами: Бун, Бунило, Букор, Барбат, Балда, Балдовин, Буцкат, Алтоман, Даюл, Владул, Негул, Мотул, Крецул, Радул, Рашул, Сурдул, Храюл, Капор, Фечор, Сингур, Шишман, Шарбан и еще многие другие; но рядом с ними и среди этих влахов и во влашских катунах в сербских землях упоминается *в четыре-пять раз больше других с чисто славянскими или, если хотите, сербскими именами*». Таким образом Руварц здесь впервые дал хотя бы приблизительное численное соотношение имен (славянских и романских) у влахов по средневековым сербским грамотам, однако при этом он указал на серьезные методологические трудности, которые встречаются при поверхностном определении *происхождения* и этнического облика влахов лишь на основании беглой ссылки на их имена (славянские или романские).

Не вызывает никакого сомнения, что Руварц в данном случае имел в виду приведенные нами выше заключения Новаковича, к которым он относился весьма критически. Это выразилось в следующем вопросе Руварца: «И я сей-

час спрашиваю: можно ли в самом деле думать, что среди этих людей, которые называются «влахами» и жили во «владшских катунах», были *влахами* и [людьми] влашско-романского происхождения только те, которые носят влашские имена, а все остальные со славяно-сербскими именами не были [людьми] влашско-романского происхождения, а сербского?»⁹.

К сожалению, Руварц, ограничившись этими соображениями в пылу дискуссии по смежной проблеме, не исследовал специально эти сложные вопросы, связанные с определением этнической принадлежности сербских влахов, с историей сербской средневековой народности. К сожалению, любопытные замечания Руварца остались в целом вне поля зрения исследователей данной проблематики, и, вероятно, поэтому в своих дальнейших работах и Новакович, и Иречек в основном повторяют прежние выводы, о которых мы говорили выше.

Так, в своей обзорной статье «Несколько трудных вопросов сербской истории» (1912), написанной по поводу «Истории сербов» К. Иречка, Новакович вновь вернулся к проблеме народности в средневековой Сербии. Однако и при этом он высказался против «преувеличения» степени романизации данных районов Балканского п-ова, утверждая, что уже в момент заселений Балкан славянами значение термина «влахи» было «преимущественно экономическим», а вовсе не этническим. В данной связи Новакович опять ссылается на Жичскую грамоту начала XIII в. и ее перечень влахов, указывая, что, «кроме нескольких, все они носят славянские имена»¹⁰.

И здесь Новакович не дает даже самого приблизительного (как у Руварца) подсчета романских и славянских имен в перечне влахов из Жичской грамоты. Настаивая на своем истолковании термина «влахи» лишь как «скотоводы»), он пишет далее: «Имеется, правда, много признаков, что среди них иногда были и романцы и албанцы. . . но на них всегда можно нагромоздить в десять раз больше таких [свидетельств], в которых нельзя сомневаться, что они (эти влахи. — Е. Н.) — славяне». На этом основании Новакович утверждал, что «слово влах в старой Сербии уже в XIII в. означало главным образом прослойку общества, а не народность»¹¹. Иными словами, здесь Новакович, усиливая и уточняя свою концепцию этнического развития средневековой Сербии,

делает вывод о том, что влады ославянились в этих районах Балканского п-ова уже после поселения там славян, а Жичская грамота XIII в. своим ономастическим материалом лишь иллюстрирует сложившееся положение.

Вместе с тем мы уже отмечали ранее, что отсутствие подробного анализа перечней владов из сербских грамот лишило выводы Новаковича надлежащей убедительности. Вовсе не случайно, что в работе К. Иречка «Государство и общество в средневековой Сербии», появившейся почти одновременно с названной статьей Новаковича, специальный раздел о влады не содержит тезисов о ранней и быстрой славянизации романского пастушеского населения. Напротив, приведенный Иречком обильный фактический материал ономастического характера (в том числе из сербских и дубровницких источников XIII—XIV вв.) скорее наталкивает на противоположные мысли, тем более что Иречек замечает далее, что это «было состояние двуязычности, в котором славянский [язык] постепенно одерживал верх, а румынский (т. е. восточнороманский — Е. Н.) наконец исчез», но не во всех районах Балканского п-ова (например, сохранился в Македонии, Албании, Эпире и Фессалии)¹².

Таким образом, проблема оценки славяно-романских (или сербо-влашских) взаимосвязей в средние века, значимости ономастики владов для анализа процессов этнического развития феодальной Сербии сохранила и далее свой дискуссионный характер, поскольку, как мы уже упоминали, в литературе не было специальных работ, посвященных рассмотрению именно перечней влашских имен. Однако довольно быстро в сербской медиевистике появилась статья, предметом которой ее автор, известный югославский историк С. Станоевич, избрал влашскую ономастику XIV в.; тем не менее, несмотря на то что здесь Станоевич не затрагивал прямо материал XIII в., предложенное им решение вопроса как будто касалось и соответствующего материала первых грамот, отвергая уже отмеченное в науке направление исследований средневековой ономастики.

В этой небольшой статье «Личные имена и народность в средневековой Сербии» Станоевич резко выступает против тех критериев оценки этнической принадлежности, которыми руководствовались, например, Иречек и Новакович. По словам Станоевича, «неточно и ошибочно»

то мнение, будто «личные имена в наших средневековых грамотах определяют и *народность* соответствующего лица». Станоевич категорически отвергает распространенное в литературе, прежде всего в работах К. Иречка (но не в трудах Новаковича), утверждение, что «каждый человек с влашским именем в наших древних документах и по *народности* является *влагом*, а каждый человек с албанским именем — албанец»¹³.

Со своей стороны Станоевич считал достаточными для опровержения названных тезисов приведенные им далее ономастические материалы, где им были специально подобраны примеры несоответствий в именах (т. е. если у отца было несербское имя, а у сына сербское, или наоборот; далее такие же примеры «разнобоя» в именах деда, отца и сыновей, либо разных братьев и т. п.). Заметим в данной связи, что все эти примеры имен в разных семьях взяты автором из 1-й Дечанской грамоты (1330), а другие ономастические материалы (в том числе XIII в. — Жичской грамоты и пр.) не были использованы¹⁴.

Хотя Станоевич располагал лишь достаточно ограниченным материалом, не проводил надлежащих сравнений с выводами и материалами других авторов (в особенности с трудом К. Иречка «Романцы в городах Далмации в средние века», где собраны весьма ценные ономастические свидетельства той поры)¹⁵, он полагал возможным на этом основании следующий категорический вывод, который практически положил конец конкретному изучению влашских имен. Станоевич так завершает свою статью: «На основании изложенного материала между тем одно ясно и достоверно: личные имена в наших средневековых памятниках *ни в коем случае нельзя* брать как данные, на основании которых можно *надежно* определить народность упомянутого лица»¹⁶.

Мы так подробно коснулись здесь выводов, изложенных в статье Станоевича, потому что значение ее для исследования этой проблемы не вызывает сомнения. Авторитет Станоевича как одного из видных представителей буржуазной историографии довоенной Югославии, более того, убедительная на первый взгляд аргументация, наконец, явное совпадение его тезисов с наметившейся уже в трудах Новаковича тенденцией к отрицанию этнического облика сербских влалов — все это обусловило

большое влияние данной работы в югославской науке. Это имело своим следствием почти полное прекращение разработки ономастических проблем для изучения сербо-влашских контактов и взаимосвязей.

В качестве исключения можно привести лишь краткий обзор влашских имен из Жичской грамоты в статье Р. Груича, посвященной церковному землевладению в феодалной Сербии¹⁷; подробнее о наблюдениях Груича мы скажем ниже. Вполне понятно, что в результате мы можем отметить заметную разногласицу в оценках югославских ученых (относительно этнической принадлежности влахов, возможности использования для этого ономастических сведений и т. п.).

Так в одной из статей югославского этнографа М. Филиповича повторяется без оговорок (как «единственный и оправданный») приведенный выше общий вывод Станоевича. Тем не менее Филипович, говоря о славянизации влахов на Балканах, считает возможным использовать влашские имена, доказывая таким образом славянский этнический облик этого романского населения. Как пишет Филипович, «влахи, которые упоминаются с конца XII в. в сербских и хорватских областях, а особенно в государстве Неманичей, т. е. с первого своего появления (в памятниках. — Е. Н.), не отличаются в письменных источниках от своего славянского окружения: они носят (уже в Жичской грамоте 1220 г.) *в подавляющем большинстве* сербские или хорватские имена (как, например, Смилъ, Хранислав, Богдан, Дражан, Доброгост и т. д.), а названия для родственных отношений у них — сербохорватские. . .» Правда, здесь же, не давая точных подсчетов славянских и романских имен, М. Филипович признавал: «Были среди них и носившие романские имена (как, например, Бач, Бун, Букор, Барбат, Урсул, Шарбан и т. д.)»¹⁸.

Точно так же замечен недостаток конкретных исследований этой проблематики и в работах современных югославских лингвистов, в которых средневековые имена влахов упоминаются, но соответствующий ономастический материал сохранившихся древних памятников не собран и не проанализирован надлежащим образом. Так, в «Словаре личных имен сербов» М. Гркович имеющиеся свидетельства сербских грамот учтены лишь до 1321 г., а из позднейших источников использованы лишь Дечан-

ские грамоты; в результате автором пропущены (даже из использованных грамот) некоторые романские имена, в том числе и некоторые имена, уже введенные в научный оборот (в трудах Новаковича и др.). Показательно, что в новом издании Дечанских грамот М. Гркович дает уклончивую оценку этих памятников и их богатейших перечней средневековых имен, отмечая значение их для «реконструкции средневековой этнической картины» и в то же время ссылаясь здесь на работу Станоевича¹⁹.

Показательно также, что и в обобщающихся работах югославских ученых, появившихся в течение последних десятилетий, влашская ономастика средневековых сербских грамот не нашла еще надлежащего освещения при характеристике древних этнических процессов. Например, в работе Т. П. Вукановича «Этногенез южных славян» говорится о роли владов, албанцев и сербов-скотоводов в формировании сербской народности и черногорских племен нового времени, однако автор оперирует здесь лишь названиями родов и племен, прибегая отчасти и к помощи топонимастики, но не анализирует антропонимический материал Жичской и более поздних сербских грамот²⁰.

В известной мере эти проблемы истории влашского населения средневековой Сербии затрагивались и в румынской литературе, посвященной прошлому восточно-романского этноса на Балканах, однако и в данном случае специального разбора влашских имен как источника по этнической истории феодальной Сербии не было произведено. Так, балканские влады эпохи средневековья были предметом некоторых исследований С. Драгомира, итогом которых явилась его книга «Влады на севере Балканского полуострова в средние века». Вполне понятно, что Драгомир, рассматривая сохранившиеся материалы о влахах в Болгарии, Сербии, Хорватии, обращается при этом и к свидетельствам топонимики и ономастики Сербии, в том числе и к данным сербских грамот XIII в. (Жичской, Стонской и Хумской)²¹.

В этой связи он более подробно останавливается на влашских именах из Жичской грамоты. По его мнению, влады Жичского монастыря почти не имели «специфических» (т. е. романских) имен; к числу имен такого рода он относит лишь следующие: Букор, Бун, Дедол, Мик, Мргела (?), Сингур, Шарбан, Гуня; на его взгляд, «мо-

жет быть» эта категория увеличена за счет нескольких других имен, очевидно, вызывавших у него какие-то сомнения (а именно: Бала, Буцкат, Драгушла, Руг, вероятно, также: Лукан, Грд, Стан, Влад). С. Драгомир отмечает далее, что категория «типичных греческих» (т. е. христианских или календарных) имен в этом перечне жичских влахов также невелика, так как к ней относятся лишь имена Васил, Тудор, Сина, Андрия и Илия. Гораздо больше здесь славянских имен влахов (Берило, Берислав и др.), что он расценил как свидетельство «сербского влияния» и показатель «начальной фазы ассимиляции» влахов.

Следует заметить, что в советской науке, несмотря на оживившийся интерес к вопросам ономастики²², все же влашские имена сербских источников еще не стали предметом специальных исследований этногенетического плана. Правда, несколько работ И. М. Железняк основаны на ономастическом материале средневековой Сербии²³, однако, целью ее является лишь разбор суффиксальной системы известных нам имен XII—XV вв., причем она в своих работах не различает славянские, влашские, итальянские имена, зафиксированные в актах той поры. В одной из работ М. М. Фрейденберг касается славяно-влашского симбиоза в Далмации, однако при этом он не отмечает возможности использования влашских имен и сопоставления их с другими именами жителей этих районов Балканского п-ва²⁴.

Тем не менее, хотя в советской литературе нет специальных исследований влашской ономастики в плане изучения этнических процессов средневековой Сербии, все же в данном случае могут быть весьма полезны некоторые общие выводы и достижения советских ученых (историков, этнографов, лингвистов и др.), полученные при анализе материалов по другим народностям и регионам. В частности, следует обратить особое внимание на характеристику этнических процессов, этнических и этнографических общностей, данную в работе Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография».

По нашему мнению, в связи с указаниями на билингвизм балканских влахов необходимо учесть и соображения советских ученых о социально-этнических последствиях двуязычия²⁵, многолетних этнических контактов, конкретным выражением которых являются системы двой-

ных (иногда даже тройных) имен, зафиксированные в нашей стране и за ее пределами (в средние века и в настоящее время)²⁶. Эти наблюдения представляются тем более ценными, что свидетельства об аналогичных системах двойных имен (т. е. календарных-христианских и народных, славянских) в средневековой Сербии известны давно²⁷, но практически вовсе не применялись при анализе влашской ономастики (например, в статье С. Станоевича).

В особенности важно для решения поставленной нами задачи то обстоятельство, что советские ученые (как и некоторые зарубежные авторы) подчеркивают большое значение антропонимических материалов для изучения этнических процессов, устойчивость древних, местных имен (в противоположность инонациональным именам). А. М. Решетов указывает: «Фамилия и имя человека обычно несут на себе определенный этнический оттенок. Этническая специфика антропонима довольно устойчива»²⁸. В свою очередь В. А. Никонов, ссылаясь на труды Л. Эгусты, С. Роспонда, отмечает, что «антропонимия может служить драгоценным историческим источником, помогая выяснить былой этнический состав и миграции населения в прошлом»²⁹. Как нам кажется, эти общие положения относятся и к влашским именам, зафиксированным в сербских грамотах XIII в.

Их анализ мы начнем с краткой характеристики данных источников и в первую очередь — Жичской грамоты начала XIII в. (как известно, в более ранних грамотах сохранились лишь единичные имена владов) ³⁰. Точная дата издания 1-й Жичской грамоты не сохранилась в дошедшем до нас тексте, поэтому в литературе грамота обычно датируется 1220 г. ³¹ При анализе влашских имен мы опирались на последнее полное ее издание (А. В. Соловьева)³², поскольку в публикации Э. Фекете текст грамоты, как и сам перечень владов, содержит уже много пробелов по сравнению с публикациями XIX в. (публикация же Фекете основана на фотографиях 1957 г., свидетельствах о плохой сохранности ряда мест этого важного источника)³³.

В Жичской грамоте, как уже неоднократно отмечалось в литературе, мы находим 219 влашских имен, первым из которых названо имя влашского «кнеза» (князя, старейшины. — Е. Н.) Грьда. По всей видимости, он воз-

главлял эту влашскую общину (катун или, что вероятнее, «судство» — по аналогии с влашскими «судствами» из Хиландарской грамоты Стефана Немани). В грамоте названы лишь мужчины-влахи, причем исключением служит имя вдовы Драгуши, а другая влашка именуется «Гостимира мати».

К сожалению, в тексте нет никаких сведений о местонахождении этой общины (или общин); можно допустить, что влахи располагались (кочевали?) близ центра данной феодальной вотчины — Жичского монастыря. Такое заключение уже высказывалось в литературе, правда, лишь на основании сходства некоторых топонимов в бассейне нижнего Ибра (близ самой Жичи); вполне понятно, что ввиду этого сам вывод остается еще проблематичным³⁴. Как известно, повторяемость имен не дает веских оснований, чтобы полагать, например, что речка Букоровац возле с. Отроци получила название именно от названного тогда влаха Букура, поскольку даже в Жичской грамоте (не говоря о других источниках) это имя носят пятеро влахов.

Приступая к анализу влашской ономастики Жичской грамоты, мы должны вкратце коснуться определенной специфики данного материала в отличие от других аналогичных свидетельств позднейших источников. В частности, здесь нет ни одного отчества, а сами имена не сопровождаются указаниями на степень родства (т. е., например: отец, его сын, его дед), которые были использованы Станоевичем в названной выше работе. Вообще перечень влашских имен Жичской грамоты отличается от более поздних списков своей крайней сухостью, скупостью сведений; в нем, например, только о старейшине Грьде сказано «кнезь», далее упомянуты два священника (поп Пачень и поп Микъ) и две женщины.

Все это, естественно, затрудняет наш анализ этих материалов и заставляет обратить особое внимание на выработку методики. Ввиду неизученности и дискуссионности вопроса мы, разумеется, используем все имеющиеся работы (К. Иречка, С. Новаковича, Р. Груича и др.), учитывая необходимость специальных сравнений свидетельств Жичской грамоты с другими ономастическими материалами средневековой Сербии и Далмации. В данном случае мы можем опереться на систематизированные К. Иречком материалы по истории славянских и роман-

ских имен и фамилий, сохранившихся в памятниках Далмации ³⁵.

Вместе с тем для нас будут чрезвычайно полезны и средневековые сербские грамоты, опубликованные С. Новаковичем ³⁶; в частности, именной указатель к этому изданию весьма важен именно потому, что Новакович в публикуемых текстах обычно выпускал большинство влашских имен, оставляя лишь первые (например, в Жичской грамоте — «Грьдь кнезь и зь детию и т.д. — свыше 200 имен») ³⁷. Иными словами, в силу такого отбора и сокращения текстов Новаковичем мы получаем возможность на основании именного указателя к его публикации судить о частотности средневековых имен, более того — в известной мере о сфере распространения тех или иных имен. Таким образом, указатель Новаковича, включая преимущественно славянские (но не влашские) антропонимы, дает нам возможность в известной мере отделить в работе имена сугубо славянские (сербские) от влашских, либо же наметить пути для выделения имен, употреблявшихся главным образом во влашской среде. Наконец, проведенный Новаковичем в его указателе и публикации отбор антропонимов поможет нам, вероятно, проверить на этом широком материале (включая, естественно, и материалы К. Иречка) уже высказанные в литературе суждения по поводу влашских имен 1-й Жичской грамоты.

Поскольку уже говорилось о том, что обычно в историографии (в работах Новаковича, Иречка и др.) речь шла лишь о *двух* этнически окрашенных группах имен из этой грамоты (т. е. влашских и славянских), для нас весьма важно подробнее остановиться на выводах Р. Груича, которые представляли в свое время заметный шаг вперед в изучении данной проблемы. Дело не только в том, что Груич дал почти полный перечень антропонимов Жичской грамоты (между прочим, некоторые имена в нем почему-то пропущены) ³⁸, но и в предложенной им классификации.

В частности, он выделяет, кроме славянской и «неславянской» (влашской) групп имен, третью группу — календарных (христианских) имен. Совершенно правилен и важен его вывод, что среди жичских вlahов «лишь весьма незначительное число носило календарные имена». Действительно, заслуживает серьезных размышлений тот факт, что из 219 вlahов тогда лишь *восемь* получили име-

на из календаря официальной православной церкви (Андрия, Василь, Гргур и др. ³⁹).

Между тем признавая обоснованность данных тезисов Р. Груича, мы должны указать на неточность его подсчета по всем группам имен и необоснованность общего вывода о подавляющем численном превосходстве славянских антропонимов (по его словам, 185 славянских имен из 217). По его мнению, в грамоте зафиксировано лишь 24 «неславянских» (влашских?) имени, не считая названных выше 8 календарных, тогда как «все остальные — чисто славянские» ⁴⁰.

Рассмотрим подробнее свидетельства Жичской грамоты об ономастике влахов начала XIII в., подразделяя их на указанные группы; при этом, кроме трех групп (славянской, влашской, календарной), нам представляется целесообразным выделить четвертую, о чем мы обстоятельнее скажем ниже.

Легче всего подсчитать имена самой малочисленной (т. е. календарной) группы, которая включала (с учетом повторяемости их) лишь 10 или 11 влахов. Некоторые колебания, которые, как и названная повторяемость имен, будут встречаться и в других группах, что в данном случае вызвано трудностью определения некоторых имен. Так, Р. Груич относил сюда имя Луцан (Лука?), пропустив имя Сима (Симеон?); не вполне ясно и имя влашского попа — Микь, что можно сопоставить с приведенными Иречком вариантами христианского имени Михаил (Мика, Мико, Микус) ⁴¹.

Гораздо важнее поставить здесь вопрос о причинах такой немногочисленности (всего примерно 5% от общего числа) календарных имен среди жичских влахов, поскольку это закономерно связано с объяснением славяноволошских контактов той поры, этнических процессов внутри средневековой Сербии. Быть может, в этом следует видеть подтверждение затрудненной и замедленной христианизации влахов на Балканах, о чем уже говорилось в исторической литературе ⁴². Вероятно, нам следует сопоставить этот факт и с наличием в средневековой Сербии, как и в истории других стран и народов, системы двойных имен.

Иными словами, наличие столь небольшой группы календарных имен в этом памятнике ⁴³, как нам кажется, позволяет допустить возможность того, что и некоторые

другие имена из Жичской грамоты (например, из славянской группы) в действительности были *вторыми, официальными* наименованиями тех или иных владов той поры. На вероятность такого *смещения* в грамоте имен и прозвищ, первых и вторых имен как будто указывают имена двух влашских священников: Микъ (Михаил?) и *Пачен* (это, по словам Р. Груича, славянское имя, т. е. не календарное), хотя мы должны были бы ожидать в обоих случаях календарное (полное) имя.

Это обстоятельство, на наш взгляд, весьма важно учесть при анализе имен, которые относятся к трем следующим группам: влашской (или романо-влашской), сербо-влашской и славянской (или сербской). В соответствии с задачами нашей работы для нас приобретают особое значение размеры и соотношение всех этих трех групп.

Как показывает тщательный разбор текста Жичской грамоты, размеры группы романо-влашских имен были Р. Груичем сильно занижены (он приводит лишь 24 имени). Однако в его перечне отсутствуют даже те имена (например, Бун, Сингур, Буч, Мргела), романское происхождение которых не вызывает сомнений и уже отмечалось в литературе (в работах Иречка, Новаковича, Филиповича). К тому же выделение им лишь группы «неславянских» (т. е. сугубо влашских) имен, по нашему мнению, недостаточно, поскольку длительный период славяно-влашских контактов и симбиоза мог приводить к появлению таких антропонимов, которые этимологически близки или сходны со славянскими корнями и именами, однако были распространены преимущественно в среде владов.

Эту предлагаемую нами категорию средневековых имен, как нам представляется, было бы целесообразно назвать *сербо-влашской* в отличие от *романо-влашской*, включавшей имена романского происхождения. Вполне понятно, что в некоторых случаях границы этих групп (романо-влашской и сербо-влашской, с одной стороны, и сербо-влашской и славянской — с другой) оказываются еще довольно зыбкими, неустойчивыми, так как иногда определение тех или иных имен остается все еще спорным; тем не менее вычленение такой промежуточной по своему характеру группы имен (т. е. сербо-влашской), вероятно, может нам помочь более подробно изучить все эти слож-

ные и противоречивые процессы этнического развития той поры.

Разумеется, размеры этих (романо-влашской и сербо-влашской) групп неодинаковы. Так, учитывая повторяемость некоторых имен, мы можем отметить, что *романо-влашские* имена носили 36 (или 38) влахов ⁴⁴, т. е. примерно 15—16% от общего числа влахов, названных в Жичской грамоте. Количество антропонимов *сербо-влашской* группы, как можно судить, было несколько больше: сюда можно, видимо, отнести только имена примерно полусотни влахов (самое большое — 51), хотя это число может быть в известной мере сокращено, поскольку мы уже упоминали выше о зыбкости границы между сербо-влашской и сербской (славянской) группами антропонимов и о предположительности и гипотетичности определения некоторых имен ⁴⁵.

Причиной этого является, разумеется, и малочисленность сохранившихся свидетельств об ономастике Балкан (в особенности раннесредневековой эпохи), что в связи с длительностью славяно-романских связей и взаимопроникновением антропонимов в смешанной этнической среде нередко весьма затрудняет решение вопроса о принадлежности того или иного имени. Мы старались использовать все доступные перечни средневековых имен, придавая особое значение их *распространению*, их повторяемости — в славянской или романской среде (очень полезны были перечни Иречка и Новаковича). Таким образом, в третью (сербо-влашскую) группу нам казалось необходимым включить те имена, которые *и в других* памятниках носили вlahи (восточные романцы), либо не носили (или почти не носили) представители оседлого, земледельческого славянского населения.

Например, заслуживает внимания тот факт, что имя Негослав носит не только один из влахов Жичского монастыря, но и *влах*, точнее влашский старшина катуна Комаины, названный в грамоте сербского Грачаницкого монастыря (около 1316 г.) ⁴⁶. Не менее показательным примером могут служить имена, составляющие целые комплексы (Драгош, Драгуш, Драгшан и др., Нег, Негота, Негуш, Неж и пр.). Достаточно упомянуть, что в работе К. Иречка о романцах в Далмации имена Драго, Драгус, которые можно сопоставить со славянским кор-

нем «драг», фигурируют *одновременно* и в перечне славянских антропонимов, и в списке романских, греческих и других *неславянских* фамилий и имен ⁴⁷.

Укажем и на то обстоятельство, что воевода Драгош выступает в древних молдавских летописях как родоначальник волошского населения в Молдавии и основатель молдавской государственности в середине XIV в. ⁴⁸ В других случаях мы опирались на те свидетельства, которые позволяют судить о малом распространении данного антропонима в собственно сербской среде (например, можно сослаться на имя Негуш, которое, впрочем, совпадает с известным черногорским топонимом Негуши, оставшимся изолированным и происходящим от названия «племени» Негуши) ⁴⁹.

Говоря о размерах этих трех групп антропонимов, мы не должны забывать о четвертой, наиболее многочисленной группе имен — славянской (сербской), которая включает антропонимы 120 вlahов (из общего числа 219, т. е. примерно 55%) ⁵⁰. Подчеркивая эту многочисленность славянских имен, необходимо в то же время учитывать и возможность отнесения некоторых антропонимов этой группы (например, Берило, Воило, Драгомир и т. п.) в сербо-влашскую, равно как и необходимость уточнения и исправления имеющихся в литературе выводов и предположений о роли славянских имен в среде вlahов средневековой Сербии.

В самом деле, если учесть численность и соотношение названных выше групп (конечно, при всей зыбкости некоторых определений принадлежности и распространенности имен), можно указать, что встречающийся в историографии (в работах Новаковича, Филиповича) тезис о «подавляющем» большинстве и преобладании славянских имен не находит опоры в материалах Жичской грамоты. Календарные и романо-влашские имена составляют здесь примерно 18—19% от общего числа, однако наличие сербо-влашской группы (около 23% перечня) снижает удельный вес четвертой группы антропонимов, составляющей лишь *несколько более половины* дошедшего до нас списка жичских вlahов начала XIII в.

Эти свидетельства, естественно, позволяют нам судить, насколько интенсивными были тогда славяно-влашские связи, находившие отражение в ономастике той поры. Более того, сделанные выше наблюдения и пред-

положения, по нашему мнению, дают возможность говорить не только об этнических процессах, протекавших на территории средневекового Сербского государства в целом, но и о немаловажных деталях социальной истории. Как нам представляется, анализ антропонимов третьей (сербо-владшской) группы имен представляет большой интерес и для оценки состава господствующей верхушки сербского феодального общества, для суждений о происхождении тех или иных представителей феодального класса, о пополнении рядов сербской знати, между прочим, и за счет некоторых *владшских* дворян. Можно допустить, например, что к числу таких владшских феодалов относится не только жупан Малюшат (XIV в.)⁵¹, но и упоминаемый в конце XIII в. великий жупан Драгош⁵².

Для рассмотрения всех этих проблем важно и то обстоятельство, что наши наблюдения и выводы, сделанные на основании материалов Жичской грамоты, мы можем дополнить и проверить, опираясь на перечень владшских имен из другой сербской грамоты XIII в., а именно из хрисовула, дарованного Хумской епархии (приблизительно в 1254—1264 гг.)⁵³. Перечисленные в Хумской грамоте имена владхов, по нашему мнению, заслуживают внимания по ряду причин. Прежде всего — это имена, уже сопровождающиеся прозвищами и отчествами (в отличие от Жичской грамоты); вместе с тем данный список, к сожалению, фактически остался незамеченным в литературе (если не считать уже названной нами статьи Р. Груича).

Наконец, тот факт, что грамота издана лишь для Хумской епархии, включавшей районы современной Герцеговины, отчасти западной Сербии и Черногории, дает нам некоторые основания для локализации ономастического материала. В самом деле, хотя в грамоте не отведены для владхов какие-то земли, можно предположить, что они жили где-то близ дарованных епархии горных пастбищ (планин), а эти планины Р. Груич помещает в бассейне р. Лим, близ Брскова (т. е. вокруг современной границы Сербии и Черногории)⁵⁴.

Правда, говоря о работе Р. Груича, мы должны указать на необоснованность данной им здесь трактовки владшских имен из Хумской грамоты. Приводя здесь антропонимы зависимых владхов (в грамоте названы 39

мужчин)⁵⁵, Груич утверждает, что «все имена — сербские, кроме имени Шарбан и прозвища Гагюл»⁵⁶. По нашему мнению, анализ этого перечня позволяет сделать другие выводы. При этом мы используем ономастические материалы Жичской грамоты, равно как и других средневековых сербских источников, которые, на наш взгляд, дают возможность отметить упущенные Груичем важные сведения. В частности, заслуживает внимания то, что одного из хумских владов звали Лепчин Братотич, тогда как нам известен и Лепчин — один из владов (старшина?) катуна Пинушинци в южной Сербии (XIV в.)⁵⁷. Точно так же при оценке имени Негослав (так звали троих хумских владов) следует помнить, что это имя носили *влахи*, названные в Жичской и Грачаницкой грамотах.

Именно поэтому, как нам представляется, разбор влашских имен Хумской грамоты делает возможной следующую классификацию их по тем группам, которые уже наметились при анализе Жичской грамоты. Любопытно, что здесь практически отсутствует первая (календарная) группа: к ней с известным сомнением можно отнести лишь одно имя — Лупко (быть может, его следует сопоставить со старохристианским именем Луп, Лупус)⁵⁸.

Более многочисленны, правда, здесь вторая и третья группы. Так, например, в состав романо-влашской группы входят имена восьми владов (один из них фигурирует лишь с отчеством — Руганович)⁵⁹, и при этом необходимо отметить отчество (Глотанович) одного из владов четвертой группы. К числу имен третьей (сербо-влашской) группы нам кажется закономерным отнести не только антропонимы, употреблявшиеся часто или чаще во влашской среде (например, Негослав), но и те имена, которым *сопутствуют* прозвища или вторые имена — типично романские⁶⁰. Тот факт, что в грамоте названы Радое *Буколай* и Драгослав *Гагюл*, служит веским доказательством уже высказанного нами предположения, что среди сербских владов XIII в. была распространена система *двойных имен*, когда одно имя было славянским, а другое — романским, влашским. Это явление было типологически сходно с известной системой двойных имен, когда в Сербии и других землях существовали официальные имена (христианские) и одновременно — народные (славянские и т. д.)⁶¹.

Вероятно, без учета данных явлений было бы неверно оценивать и встречающиеся в этой грамоте отчества владхов, следуя лишь тезису С. Станоевича о беспорядочном «перемешивании» имен внутри отдельных влашских семей. В самом деле, повторяя его методику, мы сразу же обнаруживаем разноречивость: и наличие влашских имен со славянскими отчествами (Бана Доброславич, Лепчин Братотич, Негослав Тихоевич) и, напротив, славянские имена с влашскими отчествами: Драгослав Глотанович, Добрихна Грдоманчич. Однако достаточно напомнить о системе двойных имен, чтобы понять, что сын Драгослава-Гагула в *официальном акте* сербских властей уже, по всей видимости, именовался только Драгославичем, а это, в свою очередь, может создать неточные представления о преобладании славянских антропонимов среди сербских владхов, о действительном характере славяно-влашского симбиоза на территории Сербии в XIII в.

Между тем, как показывает анализ текста Хумской грамоты, ее ономастический материал в целом подтверждает наши наблюдения о соотношении основных групп влашских имен, сделанные на основании перечня владхов Жичской грамоты. Если например, в Жичской грамоте имена четвертой (славянской) группы составляют немногим более половины списка (55%), то здесь размеры четвертой группы равны 59%, а соответственно три первые группы, вместе взятые, составляют 41% всех владхов Хумской епархии. Иными словами, эти подсчеты указывают на то, что славянские имена носили тогда лишь немногим более половины названных в этих грамотах владхов, что романо-влашская и сербо-влашская ономастика оказывалась достаточно устойчивой и распространенной, чего нельзя сказать о календарных (христианских) именах.

Разумеется, на основании приведенных свидетельств было бы опрометчиво делать окончательные выводы о характере сложных и противоречивых тогда процессов славяно-влашских взаимосвязей на территории Сербского феодального государства в течение всего XIII столетия. Мы должны иметь в виду, что материалы Хумской грамоты не столь велики, как перечень Жичской грамоты, и к тому же дают представление только о части западных областей державы Неманичей. Не вызывает сомнения, что для оценки реальной сущности славяно-влашского симбиоза в пределах Сербии на протяжении всего XIII в.

необходимо сравнить уже рассмотренные нами сведения, относящиеся к первой и второй трети века, с другими ономастическими материалами той же поры и несколько более поздними (например, с перечнями влахов из Хиландарской грамоты 1282—1298 гг., с аналогичными списками из актов дубровницкой и хумской канцелярии XIII в.). Вполне понятно, что названные свидетельства, хотя они нередко и не дают нам столь «массовый» материал, в данной связи особенно важны, тем более что эти источники в отличие от Жичской и Хумской грамот почти не использовались в литературе для анализа средневековой ономастики, для исследования этнических процессов в феодальном Сербском государстве и на соседних территориях.

Вместе с тем подробное рассмотрение влашских имен из Жичской и Хумской грамот не только позволяет уточнить и исправить некоторые суждения и оценки, сделанные в историографии по поводу влашской антропонимики, но также в известной мере дает основания для определенных, разумеется, еще во многом предварительных и гипотетических (ввиду малочисленности источников) соображений о месте и роли сербских влахов в эпоху формирования сербской средневековой народности. Как известно, вопросы становления и развития сербской народности в средние века остаются еще недостаточно исследованными и нередко спорными ⁶².

Это обусловлено, на наш взгляд, не только состоянием источниковедческой базы, т. е. скудостью и односторонностью сохранившихся немногочисленных исторических памятников, но и трудностями анализа и обобщения многообразных и противоречивых процессов этнического развития той эпохи. Специфика исторического развития сербской народности заключалась в том, что здесь речь шла не только о консолидации разных социально-этнических областей, или «протонародностей» раннего средневековья, как их определяет в своей книге Ю. В. Бромлей ⁶³. Эта общая линия консолидации славянского населения дополнялась и осложнялась длительными и неоднозначными контактами и взаимодействием его с валахами, составлявшими тогда особый *этнокос* в пределах Сербского феодального государства ⁶⁴.

В частности, на основании доступных источников мы можем говорить и об общем наименовании их, об общ-

ности некоторых черт материальной культуры и обычаев, связанных с их главным и традиционным занятием — пастушеским скотоводством. Вероятно, возможно предположение и об общности языка, хотя, как известно, в научной литературе уже высказывалась точка зрения о билингвизме влахов. Как показывает рассмотренный нами ономастический материал сербских грамот XIII в., который допускает и сопоставление с соответствующими сведениями источников XIV в., немаловажной особенностью общности сербских влахов являлось и наличие собственной, притом довольно многочисленной системы романо-влашских и сербо-влашских имен.

В то же время, естественно, у влахов феодальной Сербии не было экономической и территориальной общности (в данном случае мы подразумеваем существование особой социально-этнической области, т. е. «Влашской земли», или «Влахии», внутри державы Неманичей)⁶⁵. Правда, можно предположить, что в распоряжении влашских общин (катунов, или судств) находились тогда, притом, видимо, нередко весьма обширные, горные угодья и земли в разных жупах и областях средневекового Сербского государства. Правда, возможно, что прежде (до XII—XIII вв.) в некоторых случаях эти горные местности, где жили и кочевали вlahи, и образовывали своего рода комплексы, которые допустимо называть «малыми Влахиями».

Однако уже с конца XII—XIII в., как свидетельствуют известные нам исторические памятники, заметно ускорившиеся процессы социально-экономического развития, все сильнее воздействовали на консервативный быт горных скотоводов-влахов. Прежние связи (или даже, если можно допустить, комплексы) влашских общин-катунов разрывались в силу пожалований сербских князей и королей, которые даровали влахов разным феодальным землевладельцам (духовным и светским); постепенно принимал все большие размеры и процесс оседания влахов в низинах, переход их к земледелию. В свою очередь, налаживание внутренней и внешней торговли все больше вовлекало влахов как поставщиков скотоводческих товаров и перевозчиков в систему общественного разделения труда, в систему многосторонних связей деревни и развивавшихся средневековых городов.

Все это позволяет нам говорить о том, что сербские владыки играли немаловажную роль в развитии сербского феодального общества, а тем самым — и в процессе формирования средневековой сербской народности⁶⁶. Как наглядно свидетельствуют рассмотренные выше материалы сербских грамот XIII в., длительные и многообразные славяно-владшские контакты и взаимосвязи нашли отражение и во владшской антропонимике, в распространении славянских имен (в этот период уже в значительных размерах) среди владш, живших в пределах Сербского государства Неманичей.

Таким образом, говоря о процессе развития древней сербской народности, мы могли бы отметить два важных аспекта этой проблемы. Прежде всего этот процесс был связан с консолидацией славянского населения на территории всего Сербского государства; можно предположить, что значительное ослабление или устранение прежних территориальных, политических или «племенных» перегородок между сербами — жителями бывших княжеств и уделов — имело место уже в конце XII в. Вместе с тем необходимо учитывать и происходивший тогда процесс сближения и слияния *разных* этнических групп в рамках державы Неманичей; однако, как показывают рассмотренные нами ономастические материалы сербских грамот XIII в., процесс слияния сербского и владшского населения нельзя считать завершившимся к началу XIII в.

* * *

Анализ ономастического материала сербских грамот XIII в., содержащих имена владш из владений Жичской и Хумской епархий, закономерно требует сопоставления с теми материалами владшской антропонимии, которые сохранились в сербских грамотах конца XIII — начала XIV в. Вместе с тем, как уже отмечалось выше, представляется весьма целесообразным сравнить наши наблюдения, основанные на разборе владшских имен, с теми выводами и заключениями, которые вытекают из рассмотрения аналогичных сведений, встречающихся в средневековых грамотах той же эпохи (а именно середины XIII в.), притом относящихся к соседним территориям Балканского п-ова.

Мы имеем в виду в данном случае те имена, которые содержатся в документах, составленных в государственных канцеляриях Дубровницкой республики, Боснии и Хумского княжества. Несмотря на то что названные акты не происходят из сербской канцелярии и не перечисляют местных владов, эти источники могут дать нам интересные свидетельства, которые позволяют проследить сходные или аналогичные процессы славяно-романских взаимоотношений и связей, как и складывание этнических общностей вне пределов Сербского феодального государства.

В свою очередь, говоря о положении владов в рамках Сербского государства Неманичей во второй половине XIII в., мы должны учитывать и немаловажные особенности этнических процессов, протекавших на его территории. Так, необходимо подчеркнуть тот факт, что именно в середине XIII в. в Сербии были достигнуты несомненные успехи централизаторской политики феодальной монархии и православной церкви. Как известно, при Уроше I (1243—1276) были ликвидированы все или почти все уделы и полусамостоятельные княжества, что, разумеется, имело большое значение для дальнейшего развития и консолидации древнесербской народности, которая, как указывалось выше, включала в свой состав не только славянское население, но и романское (владов и далматинцев) ⁶⁷.

Вместе с тем дальнейшее развитие Сербского государства в конце XIII в. было связано со значительными переменами в его внутреннем строе, равно как и с расширением за счет бывших византийских владений и некоторых других районов Балканского п-ова. Как мы покажем ниже, это обстоятельство повлекло за собой и определенные изменения в этнической структуре державы Неманичей, в особенности применительно к находившимся на территории Сербии владов ⁶⁸.

Вполне понятно, что в данном случае рассмотрение роли сербских владов в этнических процессах второй половины XIII в. нам необходимо начать с разбора ономастических материалов, содержащихся в хумских, боснийских и дубровницких грамотах середины этого столетия. Так, например, весьма любопытны те списки хумских вельмож, которые мы находим в грамоте хумского великого князя Андрея (1247—1249) ⁶⁹ и в договоре его

сына, жупана Радослава, с Дубровником (22 мая 1254 г.)⁷⁰.

В этих списках хумских *вельмож* (разумеется, эта особенность документов тоже важна, т. е. принадлежность названных в них лиц к высшей категории феодального общества Хумской земли) мы можем отметить ту же *немногочисленность календарных* (христианских) имен, которая характеризует и разобранные нами выше перечни владов Жичского монастыря и Хумской епархии. Весьма примечательно, что среди 22 (или 23) влиятельнейших и могущественных «хумлян» лишь один (Фома Чупетич) носил христианское имя, а имена двух других (Хрелко Степковича и Стрезимира Адамовика) сопровождаются отчествами, производными от этих календарных имен.

Не менее важно и другое наблюдение, которое мы можем сделать на основании этих двух списков хумских вельмож середины XIII в. Среди них мы не находим вовсе тех имен (из романо-влашской и сербо-влашской групп), которые носили влахи из Жичской и Хумской грамот. Лишь в известной мере к сербо-влашской группе можно отнести имена Чепрна, Бигрен, Гальць и отчество *Беривоевич* (напомним, кстати, что в известных «Советах и рассказах» Кекавмена упомянут один из участников восстания 1066 г. в Фессалии — влах Веривой)⁷¹.

Эти соображения, по моему мнению, показывают, что процессы славяно-влашских взаимоотношений на территории Сербского государства (включая и Хумскую землю, часть которой входила и в состав Хумской епархии) в середине XIII в. вовсе не ликвидировали замкнутости влашской верхушки и обособленности высшей прослойки господствующего класса Хумского княжества (тем самым и всей Сербской державы). Иными словами, анализ имен хумских сановников, в свою очередь, подтверждает наши выводы о замедленности или незавершенности слияния влашского и славянского населения в Сербии XIII в., полученные в результате проведенного нами выше подробного исследования *влашской* антропониими.

Заметим также, что об этих особенностях славяно-влашских взаимосвязей той поры мы можем судить и на основании других, уже названных нами документов. Так, например, в перечне «властелей хумских», закрепивших своей клятвой договор жупана Радослава с Дубров-

ником, опять-таки преобладают славянские имена и отчества, тогда как упоминания календарных (Семьон, т. е. Симеон, с характерным прозвищем — «Бугарин», как и Обрад Иванович) немногочисленны, а появление так называемых сербо-влашских (отчество Радошевич, либо Злошевич и т. п.) так же редко или проблематично, как и в грамоте хумского князя Андрея (1247—1249) ⁷².

Вместе с тем показательно, что данные черты присущи и сохранившимся в двух грамотах боснийского бана Матвея Нинослава (1240 и 1249 гг.) спискам его вассалов и приближенных. В частности, и в первом и во втором списке лишь *одно* имя (Симеон, брат вельможи Радоны) может быть признано календарным, тогда как к числу имен так называемой сербо-влашской группы, вероятно, следует отнести лишь несколько, явное меньшинство (в данной связи, к примеру, назовем имя Грдомил, Грубеша, отчества Гунетич и Банич, хотя последнее, наверное, скорее романского происхождения) ⁷³.

Наконец, завершая разбор этих материалов середины XIII в., привлеченных нами для сопоставления с влашскими списками из сербских грамот, мы можем обратиться к любопытному документу, составленному в канцелярии правительства Дубровницкой республики. Мы имеем в виду договор Дубровника и болгарского царя Михаила Асеня от 15 июня 1253 г., заключенный против сербского короля Стефана Уроша I, и, между прочим, имевший целью присоединение Дубровником соседних сербских владений. Этот договор, скрепленный клятвой 100 дубровницких правителей (судей, членов совета и других представителей республиканской администрации), приобретает тем самым немалое значение для изучения конкретных процессов этнического развития в стенах Дубровника и взаимоотношений романского и славянского населения.

Разумеется, при оценке этих романо-славянских взаимосвязей той поры применительно к этому важному центру Адриатики необходимо учитывать не только наличие (в особенности в самом городе) романского, т. е. далматинского, населения, но и преобладание (в окрестностях города) сербского этнического элемента. Как известно, уже с давних пор происходило постепенное нарастание славянского населения в самом городе, «ославянивание» романской Рагузы, которое, однако, в XIII в. еще не

привело к господству славянской этнической массы, окружавшей этот город ⁷⁴.

Как нам представляется, этот вывод К. Иречка находит наглядное подтверждение и в перечне именитых жителей Дубровника, названных в договоре 1253 г. Подавляющее большинство этих дубровницких патрициев носило календарные (христианские), романские и греческие имена: среди сотни нотаблей нашлось лишь девять, имена которых можно считать славянскими (таковы Бубанна Петрович, Доброна Лампридич и др.) ⁷⁵. Правда, славянское влияние сказывается и в появлении соответствующих отчеств (например, Негомирич Якоб, Волкевич Андрей и т. п.), либо суффиксов (Николица, Ивалица) ⁷⁶.

Однако, на наш взгляд, было бы неверно использовать этот документ лишь для показа соотношений романской (далматинской) и славянской (сербекой) этнической сферы. В данном случае, разумеется, нужно учитывать и возможность приобретения славянскими поселенцами новых (календарных) имен по образцу исконных жителей Дубровника, и — что для нас особенно важно — наличие, по всей видимости, среди этих новых жителей Дубровника, прибывших из соседних областей Сербского государства, также и *влахов*.

В самом деле, некоторые из названных в договоре 1253 г. славянских имен (например, Бубана, Грубеша, даже Бочин) ⁷⁷, вероятно, могут быть отнесены к выделенной нами группе сербо-влашской антропонимии. В то же время любопытно и другое обстоятельство, а именно отсутствие в этом довольно обширном перечне *типичных романо-влашских* имен (типа Сингур, Бун, Бана и т. д.).

По всей видимости, названные особенности ономастических сведений данного акта свидетельствуют не только о значительном влиянии католической церкви в этом крупном центре Далмации, но и о достаточно-таки (по крайней мере, в тот период) ограниченных контактах владов из окрестностей Дубровника с этим городом. Как известно, позднее, с ростом торговых связей (в частности, в XIV в.), влады принимали активное участие в перевозке дубровницких товаров ⁷⁸.

Некоторые из сохранившихся свидетельств такого рода из дубровницкого архива были рассмотрены уже в упомянутой нами статье К. Иречка о влехах и мавро-

владах; эти сведения (в той части, которая касается влашской антропонимии) мы также используем ниже для сравнения с гораздо более многочисленным перечнем влашских имен из Хиландарской грамоты сербского короля Стефана Уроша II Милутина.

Этот документ был составлен в королевской канцелярии в конце XIII в., и первый ее издатель С. Новакович датировал грамоту 1282—1298 гг.⁷⁹ Основываясь лишь на дате в приписке к грамоте (20 апреля 1343 г.), Б. Кораблев опубликовал ее как документ времен Стефана Душана⁸⁰. Рассматривая вопрос о ее датировке, В. А. Мошин писал: «Поскольку она не содержит еще никаких пожалований в завоеванных византийских областях, ясно, что она издана в первый период правления Милутина, а вероятнее всего — вскоре после его вступления на престол, когда он должен был подтверждать монастырям грамоты своих предшественников»⁸¹.

Таким образом В. А. Мошин, справедливо отвергая ошибочную датировку грамоты Милутина (по приписке), предлагает отнести данный источник к числу *первых* документов, изданных после перехода сербского престола от Драгутина к его брату Милутину (т. е. вскоре после 1282 г.). Тем не менее, по нашему мнению, было бы целесообразно все же основываться на более широкой датировке С. Новаковича (1282—1298 гг.), поскольку, естественно, король Милутин мог подтвердить прежние пожалования Неманичей Хиландарскому монастырю и в 90-х годах XIII в.

Мы так подробно остановились на анализе датировки этой грамоты потому, что решение этого вопроса непосредственно связано и с проблемой происхождения перечисленных здесь владов и в целом с широким комплексом сербо-влашских взаимоотношений, миграций владов по разным землям Балканского п-ова в XIII—XIV вв.⁸² Заметим в связи с проблемой хронологии данного документа, что предложенное недавно В. А. Мошиным уточнение его датировки (т. е. вскоре после 1282 г.) все же, по нашему мнению, нельзя признать вполне убедительным.

В самом деле, касаясь вновь этого вопроса в обзоре различных актов из Хиландарского архива, В. А. Мошин утверждает, что названная грамота Милутина издана, «вероятнее всего, в 1283 г., во время его второго похода против Византии, когда он дошел до Афона. Маловероятно,

что могли существовать *другие* связи между Милутином и Хиландарем в течение всего времени с 1282 и 1298 гг., когда велись постоянные войны с Византией»⁸³. Такие соображения, казалось бы, представляются в общем уместными, если не учитывать очень важного примечания самой грамоты.

Дело в том, что в первом (самом обширном) перечне влахов из этого документа после имен «Мирен», «Братан» имеются весьма примечательные слова: «*ког си е из Гръжь довелъ*», т. е. которых себе он (т. е. король? — Е. Н.) привел из Византии⁸⁴. Разумеется, мы не можем теперь вполне уверенно судить, *кого именно* здесь подразумевают составители грамоты, иными словами — только ли названных непосредственно перед тем Мирена и Братана, либо всех влахов (начиная с князя Воихны), имена которых записаны в грамоте *до* этой случайной, но для нас весьма важной оговорки.

Однако само появление среди этих хиландарских влахов каких-то прежних жителей византийских владений, переведенных в ходе успешных походов сербской армии в пределы государства Неманичей, позволяет нам, основываясь в данном случае на констатации В. А. Мошина насчет сербо-византийских войн 1282—1298 гг., считать возможной именно такую, довольно широкую, но тем более аргументированную датировку этой Хиландарской грамоты.

Разбор данных источниковедческих вопросов показывает, что незавершенность текстологического анализа этого любопытного памятника во многом препятствует надлежащему использованию его ценных сведений о влехах и влехских именах. К сожалению, эта грамота, как и другие сербские источники XIII в., до сих пор не издана в составе подготавливаемого первого тома средневекового сербского дипломатария, а проблемы локализации упоминаемых в ней владений Хиландаря также не явились предметом специальных исследований югославских ученых⁸⁵. Между прочим, касаясь вопроса об аутентичности этого источника, В. А. Мошин указал лишь на некоторые ошибки и пропуски в тексте грамоты, не заметив немаловажных разночтений и пропусков в интересующем нас списке влахов⁸⁶.

Так, например, нельзя не обратить внимания на тот факт, что в позднейшей, так называемой «общей хрисо-

вуле» Милутина Хиландарю, которая вначале повторяет текст грамоты 1282—1298 гг.⁸⁷, имеются имена пяти владов (Воина, Станислава, Грьда, Хранила и Букора» с детию»), которые, видимо, случайно были перемещены писцом, изготовливавшим дошедший до нас документ — «монастырский дубликат» оригинальной грамоты Милутина⁸⁸. Есть, между прочим, определенные разночтения в именах владов (например, в грамоте 1282—1298 гг. назван некий Доброслав, а в так называемой «общей хрисовуле» начала XIV в., которая иногда лучше сохраняет первоначальный текст перечня владов, на этом месте стоит имя Добравь)⁸⁹.

Следует отметить, что в имеющейся литературе встречаются и расхождения в оценке пожалований Милутина Хиландарю, как только речь заходит, в частности, о монастырских влахах. Так, в использованной нами уже статье В. А. Мошин указывает, что после различных земельных пожалований в грамоте 1282—1298 гг. фигурируют «влахи — 87 семей», а затем другие влахи, которых сербский король (по словам Мошина, Урош I) сам передал Хиландарю (33 семьи)⁹⁰. Иначе расценивает сведения данного источника В. А. Мошин в первом томе редактируемой им серии средневековых памятников: король Милутин «жалует 86 влашских семей, а из дарованных прежде Стефаном Неманей 170 влашских семей — подтверждает дарение 30 семей»⁹¹. К сожалению, такие и аналогичные расхождения в оценке сведений Хиландарской грамоты 1282—1298 гг. не дают нам возможности ограничиться лишь ссылками на наличную литературу, заставляя подробнее остановиться на тексте этого источника.

Анализ его влашских имен тем более важен и интересен, что по обилию этих материалов данная грамота лишь немногим уступает рассмотренной нами выше Жичской грамоте. В самом деле, если Жичская грамота насчитывает 219 влашских имен, то здесь же даны два списка владов. Первый, более обширный (во главе с князем Воихной) насчитывает 86 человек⁹²; второй, начинающийся словами «А вот коих господин король придал святой церкви (т. е. Хиландарю. — *Е. Н.*)», включает 30 владов (Лала и др.)⁹³.

В отличие от Жичской грамоты — и это весьма важно отметить — мы находим в данном памятнике не только

частые указания на родственные отношения (т. е. что данный влах — сын, брат, дядя или зять названного ранее), которые имеют значение для демографических исследований, но и дополнительные имена, связанные с такими родственными связями (например, Братослав — Драгомиров зять и т. п.)⁹⁴. Таким образом мы располагаем в данном случае примерно 120 влашскими именами.

К сожалению, этот источник, как и Жичская грамота, не содержит конкретных сведений о расселении этих монастырских влахов. Правда, названные здесь селения и другие земельные пожалования Хиландарю были расположены большей частью в Южной Сербии (к северу от Призрена: с. Хоча, Досуге, Книна, Жельчишта и др.⁹⁵) и нижней Зете (с. Каменице)⁹⁶. На этом основании можно предположить, что и переданные Хиландарскому монастырю влахи размещались где-то в горных районах Южной Сербии, быть может, даже недалеко от Плавского озера и с. Досуге; между прочим, вслед за названием этого села и помещены в грамоте списки влахов.

Разумеется, для анализа славяно-влашских взаимосвязей того периода гораздо важнее тот факт, что в этом памятнике мы находим определенные, пусть и довольно скудные свидетельства о происхождении этих хиландарских влахов, о перемещении их на территорию Сербии из византийских владений и, наверное, также из Болгарии. Выше мы уже приводили очень краткое примечание о «переводе» некоторых влахов (согласно данной грамоте) «из Гръкъ», т. е. из Византии. Не менее любопытны другие, ономастические материалы этого памятника.

Так, например, в первом списке фигурирует некий племянник Краислава — «Петралить з детию»⁹⁷. В данном случае уместно напомнить о знатном византийском роде Петралифов из Фессалии⁹⁸. Такое сопоставление, на наш взгляд, представляется тем более правомерным, что имя Петралить (Петралиф) помещено в грамоте до названной выше оговорки (о «переводе» из Византии). Иными словами, само имя позволяет судить о том, что этот влах действительно мог быть «переведен» в пределы Сербии из балканских областей Византии в результате какого-то из походов Милутина.

По нашему мнению, два других имени дают известные основания для вывода о передвижении некоторых влашских общин или семей из Болгарии в Сербию в конце

XIII в. Здесь, быть может, следовало бы сказать об участвовавших в то время набегах татар на Болгарию, равно как и о войне Милутина с правителем Видина Шишманом⁹⁹.

Между прочим, в первом списке влашских имен из Хиландарской грамоты (1282—1298) названы некий «поп *Българинь* з детю» (разумеется, «Болгарин» — это его прозвище) и другой влах — Гург (т. е. Георгий) Калиманич¹⁰⁰. Как известно, имя Калиман было распространено в Болгарии, в частности, среди представителей царской династии Асенеи¹⁰¹. Поскольку речь уже в данном случае идет о конкретной принадлежности того или иного имени (в том числе Георгия Калиманича), мы можем перейти к распределению влашских имен на четыре намеченные нами выше группы.

Начнем анализ соотношения этих групп на основании ономастических материалов из первого списка влахов из этой грамоты. Примечательно, что здесь, как и в Хумской грамоте, почти отсутствует календарная группа; к ней мы относим лишь имена Янь и Гург Калиманич. Правда, во втором списке удельный вес календарной группы гораздо выше, поскольку из 30 влахов двое (Коста и Маноило) уже носят христианские имена; не менее показателен и тот факт, что Коста — сын *попа Рада*, влашского священника¹⁰². Здесь прослеживается тем самым определенное влияние православной церкви на влашскую антропонию.

Вместе с тем сохраняется и значительный удельный вес славянских имен. По нашим подсчетам, имена славянской, самой многочисленной группы носили 60% влахов (из первого списка) и 59% влахов Хиландаря (из второго списка)¹⁰³. Напомним, что примерно такими же были размеры этой группы и по Жичской (55%) и Хумской грамотам (т. е. 59%).

Любопытно, что и романо-влашская группа имен оказывается в Хиландарской грамоте (1282—1298) примерно такой же по численности, как в Жичской и Хумской грамотах. Здесь ее удельный вес равен примерно 15%, как и в сербских грамотах предшествующего периода¹⁰⁴. Вполне понятно, что в соответствии с таким распределением имен по славянской, календарной и романо-влашской группам доля последней (т. е. сербо-влашской) группы оказывается здесь равной приблизительно 18%

(в первом перечне) и 21% (во втором перечне хиландарских влахов)¹⁰⁵.

К сожалению, мы лишены возможности сопоставить эти сведения Хиландарской грамоты с однотипными материалами, которые говорили бы нам о влехах Жичского и Хумского монастырей уже в конце XIII в., поскольку соответствующих источников о жизни крестьян этих двух крупных церковных владений во второй половине того столетия не сохранилось. Иными словами, мы вынуждены сопоставлять, как показывает анализ численности разных групп имен, материалы хотя и разновременные, но демонстрирующие *сходный* или одинаковый уровень славяно-влашских взаимосвязей, характеризующийся заметной устойчивостью романской ономастики и влашских этнических и этнографических черт.

Как мы старались показать выше, в известной мере, вероятно, причиной этого был приток в конце XIII в. в пределы Сербского государства влахов, находившихся ранее в соседних областях Болгарии и Византии, которые вошли затем в состав державы Неманичей или же были ареной длительных походов сербских королей и их противников.

По всей видимости, об этом нам говорят и те демографические показатели влашских списков этой грамоты, которые, как упоминалось выше, использовал югославский историк С. Станоевич.

В самом деле, если обратиться к свидетельствам о родственных связях хиландарских влахов, сразу же можно отметить ряд примеров такой «путаницы» и «переплетения» славянских и романских имен в одной и той же семье, о которых писал Станоевич. Так, в первом перечне упоминаются братья Предимир и Шарбан, братья Воислав и Бодин, Драгомир и его сын Бунило и т. п. В то же время, однако, мы видим и примеры последовательного сохранения в других семьях имен романо-влашской и сербо-влашской групп. В частности, можно назвать влеха Кундедата, сын которого звался Драгуш, далее в списке фигурируют и братья Негослав и Рад, далее — сын Шербана Неготик¹⁰⁶.

К сожалению, мы не можем продолжить такой анализ влашских имен, поскольку у многих влахов здесь не приведены имена их детей, не названы их «отчества». Однако и эти, разумеется, неполные сведения, на наш взгляд,

все-таки не позволяют принять слишком категорический и односторонний вывод С. Станоевича. По нашему мнению, было бы правильнее сказать о неоднородности влашской среды, где присутствовали и недавние переселенцы из соседней Болгарии и Византии, и давние жители Сербии, где отдельные вlahи или влашские семьи активнее участвовали в славяно-влашских контактах, в частности в торговых связях города и деревни и т. д.

В данной связи следует подчеркнуть, что в известной мере об этой стороне славяно-влашских взаимосвязей мы можем судить по тем фрагментарным материалам конца XIII в., которые сохранились в архиве Дубровника и уже были привлечены К. Иречком для анализа истории средневековых вlahов из окрестностей Дубровника. Не менее примечательно и то обстоятельство, что на основании этих дубровницких документов 1278—1285 гг. перед нами раскрывается в какой-то мере жизнь соседей тех вlahов Хумской епархии, с которыми мы уже познакомились выше, при анализе Хумской грамоты¹⁰⁷.

Заслуживает внимания, в частности, тот факт, что соотношение четырех групп влашских имен и в этих источниках (если суммировать все упоминания ономастического материала) остается примерно таким же, как и в рассмотренных нами сербских грамотах. Так, по нашим подсчетам, имена славянской группы составляли около 54% всего количества, из календарных имен встретилось лишь два — Петр и Иван. Доля романской группы несколько превышает 20%, а доля сербо-влашской достигает 17%. Любопытно, что иногда названные здесь вlahи упоминаются с отчеством (например, Грубое Берзович, Милослав Глеявич и т. п.), а в других случаях — с прозвищем или кличкой (Богдан Моргаша).

Последнее обстоятельство, быть может, необходимо расценить как довод в пользу нашего предположения, высказанного выше, о наличии (вероятно, у части вlahов) системы двойных имен. Примером, помимо приведенных ранее (поп Българинь и др.), может служить имя одного из вlahов, которые пасли монастырских кобыл согласно так называемой «общей хрисовуле» Хиландаря начала XIV в.¹⁰⁸, — Братослав Мьня¹⁰⁹. К сожалению, новых имен вlahов, переданных Хиландарскому монастырю по этой грамоте, немного (всего 20), но распределение их по группам в целом совпадает с теми данными, которые

нами были получены на основании анализа свидетельств сербских грамот XIII в.¹¹⁰

Завершая таким образом разбор достаточно обширных ономастических материалов, которые содержатся в этих письменных памятниках феодального Сербского государства, мы можем вновь подчеркнуть важность этих сведений для дальнейших подробных исследований процесса славяно-влашских взаимоотношений и взаимосвязей, их роли в формировании и развитии средневековой сербской народности. Как мы показывали выше, разбор этих материалов вовсе не подтверждает заключений о «беспорядочном» употреблении разных (славянских, романских, календарных и т. п.) имен в среде сербских влахов. Разумеется, специфика сохранившихся источников не позволяет нам проследить шаг за шагом эволюцию внутри тех влашских общин («судств», или «катунов») и семей, которые зафиксированы в той или другой сербской грамоте. В самом деле, узнав о передаче тому или иному церковному феодалу перечисленных поименно влахов, мы вынуждены переходить в другие области державы Неманичей, к другим документам, характеризующим иные феодальные владения и другие влашские общины.

Вместе с тем, естественно, при анализе сохранившихся списков монастырских влахов из сербских грамот XIII в. мы должны учитывать и другую немаловажную особенность источниковедческого характера. Дело в том, что, изучая эти перечни, мы почти ничего не узнаем о влашской верхушке, об этих «князьях» или «господах» (вроде Грубая Берзовича, который, согласно дубровницкому акту 1285 г., стоял во главе отдельной общины — «катуна влахов») ¹¹¹. О тех представителях влашской верхушки, которые сумели встать в конце XIII в. наравне с другими сербскими феодалами, мы узнаем из случайных упоминаний. Таковы, например, упоминания жупана Драгоша ¹¹², либо перечисления феодалов-влахов в среде прочих представителей сербского господствующего класса (согласно Вранинским грамотам) ¹¹³.

Наконец, как мы отмечали выше, анализ сербских грамот XIII в. может быть весьма важен не только для изучения этнических процессов внутри Сербского государства Неманичей, но и в других землях Балканского п-ова той эпохи. Достаточно напомнить, что по случайным обмолвкам или некоторым именам зависимых

влахов мы можем судить о передвижениях влашского населения из одного средневекового государства Юго-Восточной Европы в другое, о насильном «перевезде» влахов феодальными властителями или других перемещениях, вызванных иными причинами.

В свою очередь, говоря о значении анализа влашских имен из грамот XIII в. для понимания процессов сербо-влашских взаимосвязей той поры, необходимо подчеркнуть и желательность продолжения исследований такого рода на обильном материале влашской ономастики из сербских грамот XIV в.



ПРИЛОЖЕНИЕ

Славянские (сербские) имена влахов из Жичской грамоты

Бегота (2 р.), Бежан, Белота, Берило (2 р.), Берислав, Богдан (2 р.), Божая, Божица, Браень, Брая, Братан, Братен, Братеш, Братеша, Братило (2 р.), Братмир, Братин, Братина, Братмир, Братонег, Братослав (3 р.), Братохна, Брзей, Будислав, Велимир (2 р.), Влкослав (2 р.), Влксан, Воила, Воило, Воимир, Воин, Воинег, Воислав (2 р.), Воихна (2 р.), Гостимир (2 р.), Гостиша, Десьло, Десимир, Дед, Добриша, Добромир (2 р.), Доброслав, Добрц, Драга, Драган (2 р.), Драгомир (3 р.), Драгослав (3 р.), Држихна, Злата, Златан, Красимир, Кушлен, Любота, Милобрат, Мильц, Мужило, Нерад, Пачемил, Плен, Повржен, Првослав (2 р.), Предимир, Предихна, Продан (2 р.), Рад (3 р.), Радомир, Радослав, Скоромир, Славко, Срациг (3 р.), Стан (6 р.), Станимир (2 р.), Тешимир, Тихомир (4 р.), Тихослав, Тихоч, Толькь, Хреля, Црно-муж, Чернега, Чрнота.

Славянские (сербские) имена и отчества влахов из Хумской грамоты (1254—1264 гг.)

Болеслав, Братослав Добрихнич, Велимир, Гоило, Дедое, Дедослав, Добрихна Грдоманчич, Доброгост, Доброхна, Драгойло Браенович, Драгослав, Драгослав Гагул, Драгослав Глотанович, Драгослав Техоевич, Мильгост, Мирохна, Првослав, Предислав, Радомир, Радослав, Стане, Станислав, Толислав, Драгачин, Храни-слав.

*Список имен хумских вельмож из грамоты
великого князя Андрея (1247—1249 гг.)*

Берко Радованич, Бигрен Мрджич, Богдан Добромирч, Брато-
слав Влкович, Воимир Влктич, Гальц Влксанич, Десен Беривоевич.
Добровит Радовчич, Добромysl Побратович, Одомysl (?), Првослав
Проданчич, Предислав Влкмерич, Прибен Злошевич, Радовап
Прибыдружич, Стрезнмир Адамовпка, Фома Чупетич, Хранислав
Првославич, Хрватин Турбич, Хрелко Десавчич, Хрелко Растими-
рич, Хрелко Степкович, Хрелко Хранидружич, Чепрна Осилч.

*Список хумских вельмож из договора жупана
Радослава с Дубровником (22 мая 1254 г.)*

Берко Радванич, Богдан Првославич, Богдан Радоевич, Вои-
слав Меркотич, Воислав Радошевич, Годен Красимирич, Десимир
Черненович, Милтен Хрелич, Обрад Иванович, Предислав Влкми-
рич, Прибен Злошевич, Продан Побренович, Семейон Бугарин,
Хрела Радонич.

*Список славянских имен из договора Дубровника
с болгарским царем Михаилом Асенем (15 июня 1253 г.)*

Богдан Пежинович, Бочин Прасетич, Бубана Петрович,
Волкас Иванич, Гоислав Крусич, Грубеша Гундулич, Добрапа
Лампридич, Доброслав Раненич, Черне Витонич.

*Список боснийских вельмож из грамоты
бана Матвея Нинослава Дубровнику (22 марта 1240 г.)*

Градослав Турбич, Забав, Мирохна, Приезда, Продаса, Ра-
дона, Симеон (брат Радоны), Славко Поличич, Сфинарь, Юриш.

*Список боснийских вельмож из грамоты
бана Матвея Нинослава Дубровнику (март 1249 г.)*

Белхан, Берислав Банич, Влкча Влкасович, Грдомил, Грубеша,
Домаслав Гунетич, Еж Обченович, Какмуж Одрамчич, Пурча,
Радое Другович, Радона, Семиконь, Угрин, Хранислав Сврачич.

*Список влашских имен из дубровницких частнопрововых
актов конца XIII в.*

Батигна Доброгнано, Берцивой Видакович, Богдан Моргаша,
Бон («старый влах»), Бранислав (Негомирич?), Влад Упер, Влади-

мир Гостинич, Владимир Госомири, Грубое Берсович, Доброслав (Негомирич?), Долман Гостаич, Драгое, Латица, Милослав Глеявич, Мирослав из катуна Ладонич, Моислав (сын Ивана), Петр (сын Првослава), Радомир, Радомир Видакович, Радул, Толислав (сын Ивана), Хранко (поп), Шербан.

Славянские имена влахов из Хиландарской грамоты короля Стефана Уроша II Милутина (1282—1298 гг.)

Берислав, Борислав, Братан (2 р.), Братая, Братолюб, Братомир, Братослав (2 р.), Брзотик, Воин (3 р.), Воислав (2 р.), Воижна (2 р.), Гостимир, Десимирия, Десислав, Десислав Грдович, Десо, Добрав, Добромисл, Доброта, Добрчин (2 р.), Драгомир, Драгослав (4 р.), Краислав, Наход, Прве, Првослав, Првослав (сын Краеты), Предимир, Продан, Радомир, Радосин, Срдан, Стан, Станислав (3 р.), Хлапота, Хранило, Хранислав, сестра Хранишина, Ярослав.

В этой же грамоте в качестве дополнения к основному перечню влахов после слов «Лала с детию» названы следующие влахи: Братан, Братосин, Братослав — зять Драгомира, Брьзь, Добре (2 р.), Добрил, Добромир (2 р. — в том числе брат Главешев), Мудре, Првослав, Радомир, Срдан, Стан, Станислав, Храниша.

Славянские имена влахов из Хиландарской грамоты (начало XIV в.)

Воин, Драгослав, Драгослав Добретик, Предислав, Радомир, Райша, Строислав, Хранислав (2 р.), Ярослав.

¹ Ср., напр.: *Королюк В. Д.* К исследованиям в области этногенеза славян и восточных романцев. — В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976; *Он же.* Перемещение славян в Подунавье и на Балканы: (Славяне и волохи в VI—середине VII в.). — Советское славяноведение, 1976, № 6; *Наумов Е. П.* Волошская проблема в современной югославской историографии. — В кн.: Историографические аспекты славяно-волошских связей. Кишинев: Штиинца, 1973; Славяно-волошские связи. Кишинев: Штиинца, 1978.

² Ср.: *Литаврин Г. Г.* Влахи византийских источников X—XIII вв. — В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев: Штиинца, 1972, с. 91—138.

³ Ср.: *Наумов Е. П.* Господствующий класс и государственная власть в Сербии XIII—XV вв. М.: Наука, 1975, с. 52 и сл.

- ⁴ Сборник Константина Јуречека. Београд, 1959, т. I, с. 193.
- ⁵ Сборник Константина Јуречека, т. I, с. 193.
- ⁶ *Новаковић С. Село*. Београд, 1965, с. 19; ср. с. 29—30.
- ⁷ *Новаковић С. Село*, с. 37.
- ⁸ *Новаковић С. Село*, с. 188.
- ⁹ Сборник Илариона Руварца. Београд, 1934, св. I, с. 520.
- ¹⁰ *Новаковић С. Из српске историје*. Београд, 1966, с. 87.
- ¹¹ *Новаковић С. Из српске историје*, с. 88; ср. с. 86—87.
- ¹² *Јуречек К. Историја Срба*. Београд, 1952, т. II, с. 35.
- ¹³ См.: *Јужнословенски филолог*, 1928—1929, кн. VIII, с. 151.
- ¹⁴ *Јужнословенски филолог*, кн. VIII, с. 151—154.
- ¹⁵ Сборник Константина Јуречека. Београд, 1962. Т. II.
- ¹⁶ *Јужнословенски филолог*, кн. VIII, с. 154.
- ¹⁷ *Грујић Р. Епархијска властелинства у средњовековној Србији*. — *Богословље*, 1932, год. VII, св. 2, с. 105—106.
- ¹⁸ *Филиповић М. С. Структура и организација средњовековних катуна*. — В кн.: *Симпозијум о средњовековном катуну*. Сарајево, 1963, с. 52; ср. с. 53.
- ¹⁹ *Грковић М. Речник личних имена код Срба*. Београд, 1977; *Иеић П., Грковић М. Дечанске хрисовуље*. Нови Сад, 1976, с. 16, Примеч. 15.
- ²⁰ *Вукановић Т. II. Етногенеза Јужних Словена*. — *Врањски гласник*, 1976, књ. X, с. 228.
- ²¹ *Dragomir S. Vlahii din nordul peninsulei Balcanice în evul mediu*. Bucureşti, 1959, р. 19. См. такође: *Скоп П. Из румунске литературе о балканским Власима*. — *Гласник Скопског научног друштва*, 1928, књ. III, с. 293—308.
- ²² См. сборник: *Ономастика*. М.: Наука, 1969; *Антропонимика*. М.: Наука, 1970; *Этнография имен*. М.: Наука, 1971; *Ономастика и норма*. М.: Наука, 1976; и др. (ср.: *Ономастика: Указатель литературы*, изданной в СССР с 1963 по 1970 г. М.: ИНИОН, 1976).
- ²³ *Железняк И. М. К истории сербохорватских патронимических форм XII—XV вв.* — В кн.: *Дослідження з мовознавства*. Київ: Видавн. АН УРСР, 1963. вип. 2. *Она же*. Давні сербохорватські відетнонімічні антроноімі. — В кн.: *Територіальні діалекти і власні назви*. Київ: Наукова думка, 1965; *Она же*. Очерк сербохорватского антропонимического словообразования: (Суффиксальная система сербохорватской антропонимии XII—XV вв.). Киев: Наукова думка, 1969.
- ²⁴ *Фрейденберг М. М. Город и влахи в Далмации (XIV—XVI вв.)*. — В кн.: *Карпато-Дунайские земли в средние века*. Кишинев: Штиинца, 1975, с. 198 и сл.
- ²⁵ *Бромлей Ю. В. Этнос и этнография*. М.: Наука, 1973, с. 223.
- ²⁶ См.: напр.: *Чичагов В. К. Из истории русских имен, отчеств и фамилий*. М.: Учпедгиз, 1959; статья разных авторов, опубликованные в кн.: *Личные имена в прошлом, настоящем и будущем*. М.: Наука, 1970, «Антропонимика», «Ономастика».
- ²⁷ Ср., напр.: *Наузов Е. П. Из истории русско-сербских средневековых связей*. — *Учен. зап. Ин-та славяноведения*, 1963, т. 26, с. 42.
- ²⁸ *Решетов А. М. Антропонимические трансформации в инновациональной среде*. — В кн.: *Этнография имен*, с. 59.

- ²⁹ Никонов В. А. Задачи и методы антропонимики. — В кн.: Личные имена в прошлом. . ., с. 47; ср. с. 51.
- ³⁰ Новаковић С. Законски споменици српских држава средњег века. Београд, 1912, с. 384 (в I-й Хиландарской грамоте 1198—1199 г.).
- ³¹ Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, 1972, с. 201.
- ³² Соловјев А. В. Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века). Београд, 1926, с. 17—20 (перечень владов на с. 19—20).
- ³³ См. в кн.: Зборник Матице Српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1959, т. II, с. 85—86 (имеются разночтения в именах).
- ³⁴ Шкриванић Г. Жичко епархиско властелинство. — Историски часопис, 1954, кн. IV, с. 164.
- ³⁵ Зборник Константина Јиречека, т. II, с. 142—213 (романские и другие имена), с. 213—237 (славянские имена), с. 237—358 (фамилии).
- ³⁶ Новаковић С. Законски. . .
- ³⁷ Новаковић С. Законски. . ., с. 572.
- ³⁸ Пропущены, например, следующие имена: Сингур и Гела (это особенно важно, так как первое имя — влашское), Златан, Сиян и др.
- ³⁹ Грујић Р. Епархијска. . ., с. 105.
- ⁴⁰ Грујић Р. Епархијска. . ., с. 105.
- ⁴¹ Зборник Константина Јиречека, т. II, с. 185.
- ⁴² Ср.: Литаврин Г. Г. Влахи. . ., с. 136.
- ⁴³ Следующие имена: Андрия, Василь, Гргур, Илия, Лев, Никола, Сима (№ 108), Тудор (3 р.); быть может, и Микъ.
- ⁴⁴ Следующие имена: Бала, Бун (Зр.), Бужор (5 р.), Бута, Буцкат, Буць, Вусин, Гела, Грипон, Дедол, Дода, Драгоман, Кулин, Куман (3 р.), Луцан, Мргелеа, Пачен, Полиград, Пружин, Руг, Сина (2 р.), Сингур, Трусен, Турьяк, Тус, Чуч и Шарбан; быть может, также и Микъ, как и Брапа (Р. Груич читал это имя как Брата).
- ⁴⁵ Батина, Будин, Бунило, Велен, Влад (2 р.), Вратеш, Вратипа, Гостило, Грд, Грдан, Гугота, Гуња, Грдош (2 р.), Драгош, Драгуш (8 р.), Драгуша (Драгушла?), Драгун, Драгпан, Злина, Мирош (3 р.), Нанота, Негъ (2 р.), Негослав, Негота (2 р.), Негуш, Неж, Понег, Предило, Радота (2 р.), Радиш, Радуш (2 р.), Сиян (быть может, это вариант имени Сильян?), Ходиша.
- ⁴⁶ Новаковић С. Законски. . ., с. 635.
- ⁴⁷ Зборник Константина Јиречека, т. II, с. 223; ср. с. 165 и 278.
- ⁴⁸ Гацак В. М., Рихман Э. А. Легенда о Драгоше и отражение в ней средневековой этнической ситуации в восточном Прикарпатье. — В кн.: Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977, с. 212.
- ⁴⁹ Историја Црне Горе. Титоград, 1970. Кн. 2, т. 2.
- ⁵⁰ Ввиду нехватки места мы не имеем возможности привести здесь все имена этой группы (Бегота, Бежан, Берило, Берислав и др.).
- ⁵¹ Радојичић Ђ. Сп. Феудална породица Багаш из Врања (XIV и почетак XV века). — В кн.: Враньски зборник. Врање, 1965, т. I, с. 20.
- ⁵² Грачев В. П. Сербская государственность в X—XIV вв. М.: Наука, 1972, с. 291, 295; ср. с. 294 — о жупане Малюшате.
- ⁵³ Новаковић С. Законски. . ., с. 594, и сл. (и в др. изд.).
- ⁵⁴ Грујић Р. Епархијска. . ., с. 112.

- ⁵⁵ Византийский временник, 1915, т. XIX, с. 382 (в издании С. Новиковича список, как обычно, сокращен).
- ⁵⁶ *Грујић Р.* Епархијска. . ., 112.
- ⁵⁷ *Новаковић С.* Законски. . ., с. 693.
- ⁵⁸ Сборник Константина Јиречека, т. II с. 179.
- ⁵⁹ Бале, Бана Доброслалич, Будан, Будое, Лепчин Братотич, Лиле, Руганович, Шарбан (ср. также Драгослав Глотанович).
- ⁶⁰ Грьде, Драгослав Гагул, Дражин, Негослав (ср. в том числе — Негослав Тихоевич), Радое Буколай (ср. Добрихна Грдоманчич из IV гр.).
- ⁶¹ Ср. выше, примеч. 26 и 27.
- ⁶² *Новаковић С.* Из српске историје, с. 89 сл. (ср.: Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, 1968, t. 7, с. 505, а также работы Б. Графенауэра, Бр. Джурджева и других югославских историков).
- ⁶³ *Бромлей Ю. В.* Этнос. . ., с. 141; ср. с. 140, 142, 157; *Гейштор А.* Этническая и региональная общность в польском средневековье. — В кн.: Польша и Русь. М.: Наука, 1974, с. 51 и сл.
- ⁶⁴ *Бромлей Ю. В.* Этнос. . ., с. 37—38, ср. с. 40—41.
- ⁶⁵ Ср. статью В. Д. Королюка «Термин «Волошская земля». . .» в наст. сб., с. 6 и сл.
- ⁶⁶ *Чубрилович В.* Историја политичке мисли у Србији XIX века. Београд, 1958, с. 21, ср. с. 28—32.
- ⁶⁷ Ср.: *Наумов Е. П.* Господствующий класс. . ., с. 243—245; *Наумов Е. П.* Волошская проблема в современной югославской историографии: (Проблемы этнической и социальной истории средневековых влахов). — В кн.: Славяно-волошские связи, с. 199 и др.
- ⁶⁸ См. напр.: *Јиречек К.* Историја Срба. Београд, 1952, т. I, с. 189 и сл.; *Наумов Е. П.* Волошская проблема. . ., с. 212.
- ⁶⁹ *Стојановић Л.* Старе српске повеље и писма. Београд; Сремски Карловци, 1929, кн. 1, д. 1, с. 5—6.
- ⁷⁰ *Стојановић Л.* Старе. . ., с. 28.
- ⁷¹ См.: Советы и рассказы Кекавмена: (Сочинение византийского полководца XI в.)/Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1972, с. 257, 527.
- ⁷² *Стојановић Л.* Старе. . ., с. 28 (ср. там же, с. 5—6).
- ⁷³ *Стојановић Л.* Старе. . ., с. 7, 8 и 10.
- ⁷⁴ Сборник Константина Јиречека, т. II, с. 113.
- ⁷⁵ См. ниже, в приложении.
- ⁷⁶ *Соловьев А. В.* Одабрани. . ., с. 42—43.
- ⁷⁷ К. Иречек относил имя Бочин к числу романских, греческих, христианских (см.: Сборник Константина Јиречека, т. II, с. 152).
- ⁷⁸ См., напр.: Сборник Константина Јиречека, т. I, с. 199, 201.
- ⁷⁹ *Новаковић С.* Законски. . ., с. 389.
- ⁸⁰ Византийский временник, 1915, т. XIX, с. 473
- ⁸¹ *Мошин В. А.* Повеље краља Милутина — дипломатичка анализа. — Историјски часопис, 1971, т. XVIII, с. 59.
- ⁸² Ср.: *Наумов Е. П.* Волошская проблема. . ., с. 212.
- ⁸³ Споменници за средњевековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1975, т. 1, с. 276.
- ⁸⁴ Византийский временник, т. XIX, с. 474, строка 57 (ср. с. 395, строка 56).
- ⁸⁵ Ср.: *Наумов Е. П.* Господствующий класс. . ., с. 30—31.
- ⁸⁶ *Мошин В. А.* Повеље. . ., с. 60.

- ⁸⁷ Споменници за средновековната. . . , т. 1, с. 297.
- ⁸⁸ Византийский временник, т. XIX, с. 395, строки 64—65 (Балосин, Воин, Станислав, Грьд, Хранило, Букур, Дод); ср. с. 475, строка 66 (Балосин, Дод и т. д.), строки 64—65 (Воин, Станислав и др.).
- ⁸⁹ Византийский временник, т. XIX, с. 475, строка 66; ср. с. 395, строка 63.
- ⁹⁰ *Мошин В. А. Повеље. . .*, с. 59.
- ⁹¹ Споменници за средновековната. . . , т. 1, с. 277.
- ⁹² Византийский временник, т. XIX, с. 474—475, строки 47—77; ср. также с. 394—395, строки 46—76.
- ⁹³ Византийский временник, т. XIX, с. 475, строки 77—86; ср. с. 395, строки 76—86.
- ⁹⁴ Византийский временник, т. XIX, с. 475, строка 82; ср. ниже — Добромир, брат Главешев (строка 83).
- ⁹⁵ Византийский временник, т. XIX, с. 474 (ср.: *Шкриванић Г. А. Именник географских назива средњовековне Зете*. Титоград, 1959).
- ⁹⁶ Византийский временник, т. XIX, с. 474 (ср. там же, с. 394).
- ⁹⁷ Византийский временник, т. XIX, с. 474, строка 55.
- ⁹⁸ См., напр.: *История Византии*. М.: Наука, 1967, т. 3, с. 29, 464.
- ⁹⁹ См., напр.: *Јиречек К. Историја Срба*, т. 1, с. 191—192.
- ¹⁰⁰ Византийский временник, т. XIX, с. 475, строка 61 и 76.
- ¹⁰¹ Ср., напр.: *Зборник Константина Јиречека*, т. II, с. 257.
- ¹⁰² Византийский временник, т. XIX, с. 475, строка 84 (второй сын попа Рада звался Радомир).
- ¹⁰³ См. ниже, в приложении.
- ¹⁰⁴ Баило, Балиновики (три брата), Балосин, Бач, Бобая, Букур, Бунило, Дод, Дуд, Кулин, Кундедат, вдова Таина, Шербан (2 р.) в первом списке; Балица, Куманиц, Лала (2 р.), Лиман — во втором списке хиландарских влахов.
- ¹⁰⁵ Бодин, Воисил, Грьд (3 р.), Грдус, Драгуш, Краета, Мирен, Нег, Негослав, Неготик, Рад (3 р.), Радота, Станило; во втором списке также — Брая, Мужило, Негован, Рад (3 р.), Радота.
- ¹⁰⁶ См., напр.: Византийский временник, т. XIX, с. 475, строка 74, с. 474, строка 51, с. 475, строка 66.
- ¹⁰⁷ *Зборник Константина Јиречека*, т. I, с. 195, 197, 199, 201; т. II, с. 46 (эти имена влахов, зафиксированные в дубровницких актах, приведены ниже, в приложении).
- ¹⁰⁸ О датировке ее см.: Споменници за средновековната. . . , т. 1, с. 297.
- ¹⁰⁹ Византийский временник, т. XIX, с. 397, строка 128—129.
- ¹¹⁰ Византийский временник, т. XIX, с. 396—397, строки 119—129 (календарные: Дмитр (2 р.) и Янь, романские: Дабе, Букур, Уричик, сербо-влашские: Грубша, Драган, Негован и Хрс).
- ¹¹¹ *Зборник Константина Јиречека*, т. I, с. 199.
- ¹¹² *Јиречек К. Историја Срба*, т. I, с. 192.
- ¹¹³ См., напр.: *Наумов Е. П. Господствующий класс. . .*, с. 96—97.

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЭТНОНИМА «ВАЛАХИ»

Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров

Исследование этнонимов (в частности, славянских и других индоевропейских) выдвигается в качестве одной из существенных задач при изучении этногенеза славян и соседних с ними народов¹. В частности, для некоторых проблем ранней истории славян и восточных романцев исключительный интерес представляет этноним «валахи — волохи — влахи», широко представленный в средневековых письменных источниках балканского, карпато-дунайского и ранневосточнославянского ареалов².

В настоящей статье исследуется наиболее ранний период в истории этого этнонима, предшествовавший не только его конкретному использованию в балканском ареале X—XIII вв. н. э. и позже³, но и переносу родственного этнонима на целый ряд других народов, в частности, романских и кельтских, чем объясняется давно установленная (хотя и допускающая различные интерпретации) связь славянского этнонима, обозначавшего в древности и отчасти обозначающего и сейчас романские народы (в частности, романизированных кельтов), с соответствующим германским этнонимом (также относящимся и к романским и к кельтским народам), из которого обычно объясняют славянский, и представленным уже в римскую эпоху кельтским этнонимом (ср. *Volcae* у Тита Ливия и Цезаря; *Ουόλχαι*, *Οβιολχαι* у греческих авторов (Страбон, Птолемей и др.⁴).

Относящийся сюда славянский материал достаточно обилен, но в целом однообразен и предполагает единую общеславянскую форму — **volxъ* (если не говорить о более глубоких реконструкциях, которые сложны тем, что в них лингвистическую картину не всегда удается проконтролировать реальными историческими фактами о первых контактах славян с этническим элементом, обозначаемым

этим корнем). Ср. др.-русск. волохъ (мн. ч. волосы); ср. волошский орех 'грецкий орех'; ст.-укр. волохи⁵, укр. волóх 'румын'; польск. włoch 'итальянец' (мн. ч. włoszy в ст.-польск.; włosi теперь, по аналогии с nasz : nasi); ср. Włochy 'Италия' (устар.), włoski, włoszczyzna⁶, но woloch 'румын'; чешск. vlach 'итальянец'; Vlašsko 'Италия', Vlachu и др.; словацк. vlach (ср. vlašský, напр. vlašský orech 'волошский орех', т. е. 'грецкий'; vlašská ovca 'волошская овца', vlašský topol 'пирамидальный тополь', vlašský šalát 'винегрет' и др.); в.-луж. włoch 'итальянец', Włochi, Włóska 'Welschland' (ср. нем. welsch 'романский'; 'французский', 'итальянский' и далее — 'иностранный', 'заморский'); болг. влах 'румын', 'динцарин' (мн. ч. вла̀си); ср. ст.-болг. влахъ (уже в Манассеиной Хронике); влахйнка, влахйня, влахкйня, вла̀шки, Вла̀шко 'Румыния' и др. (ср. вла̀шка гулия, вла̀шки боб 'картофель', вла̀шки лук, вла̀шки обьлка и т. п.)⁷; макед. влав; с.-хорв. вла̀х 'валах', 'румын', также о православном сербе 'хорваты, или иноверные сербы', или же о жителе побережья 'островные жители Далмации'; словен. láh 'итальянец', láhinja, láški 'итальянский', 'романский', láščina, Laško 'Италия', 'Welschland' и т. д.⁸

Существенно подчеркнуть, что в ряде языков Балкан и смежного ареала были усвоены эти этнонимы, заимствованные именно из славянских языков. Ср. н.-греч. βλάχος 'валах', 'влах' (и 'деревенщина') и даже 'пастух'; арум. vlăheaste 'арумынский', vlăhescu 'румынский' (ср. vlăscă 'белая шаль для старой женщины'); румынск. valáh 'валах', 'валашский', Valáhia 'Валахия'; албанск. Vlăhinikë 'Румыния', венг. olasz 'итальянец', 'итальянский', Olaszország 'Италия'; турецк. âflak 'Валахия', кара âflak 'Молдавия'⁹; ср. фамилию Евлахов и т. п. вплоть до нем. Wallach 'мерин', восходящего к славянскому источнику типа русск. волох и позднее заимствованного в обратном направлении рядом славянских языков, или нем. Walach(e), проделавшего тот же путь¹⁰; ср. также Walachei, которое в сочетании с др.-русск. волохъ повлияло на русскую форму Валáхия.

Перечисленные выше славянские формы и их продолжения в виде заимствований, охватившие огромный ареал от Малой Азии до Балтики и от Адриатики до России, по традиции выводятся из германского источника;

ср. др.-в.-нем. *walah*, *walh*, средне-в.-нем. *walch* 'кельт', 'представитель романских народов', 'чужеземец', которые сами являются заимствованиями из кельтского этнонима, латинская форма которого *Volcae*; ср. гаэльск. *folc* 'celer', 'alacer' и др.¹¹

Эта германская этимология, несомненно, имеет определенные основания, так как она довольно хорошо объясняет слав. *x* в этнониме (ср. цепь: кельтск. *k* > герм. *h*, *ch* > слав. *x* и далее > нем. *ch*, ср. *Walach(e)* и т. п. > русск. *x*, ср. *валáx*). Вместе с тем она не может считаться ни безоговорочно правильной, ни даже, видимо, лучшей из имеющихся или имеющих быть предложенными. Дело в том, что формы с конечным *-h*, *-ch* в германских языках расположены на восточной периферии германского мира, т. е. именно там, где мы по аналогии с другими смежными территориями вправе ожидать славянские заимствования этого этнонима.

На западе германского ареала отмечены формы без *-h*, *-ch*, ср. англосакс. *Wālas*, англ. *Wales*, *Conn-Well*, средне-н.-нем. *wale* 'иностранец', и т. п. Теоретически вполне объяснимое как заимствование из кельтского др.-в.-нем. *walh*, *walah* едва ли может объяснить появление многочисленных форм, которые по своему виду, хронологическим и пространственным характеристикам выглядят как продолжение общеславянского и даже праславянского источника на столь отдаленном ареале. Не случайно, что вольно или невольно, чувствуя практическую трудность в объяснении славянских форм этого этнонима из древневерхненемецкого, специалисты склонны в качестве своего рода *deus ex machina* привлекать лишь гипотетически мыслимую, но нигде реально не засвидетельствованную готскую форму **Walhs*. Действительно, лишь готское посредничество могло бы удовлетворительно объяснить славянские формы, но именно готские факты, к сожалению, отсутствуют.

Не касаясь здесь вопроса о первоначальности (или приоритете в древности) славянских и германских форм, следует указать и еще одну возможность объяснения этнонима «валахи» как бы в обход этого вопроса. Дело в том, что перечисленные славянские, германские и кельтские этнонимы принадлежат к числу таких, для которых можно предполагать индоевропейскую праформу, возводимую к имени нарицательному¹². Это существительное, в даль-

нейшем давшее этноним и в отдельных (преимущественно западноиндоевропейских или древнеевропейских) традициях, может быть восстановлено в индоевропейской форме **uel-* 'поле, луг'.

К типологии образования этнонима от слова с подобной семантикой ср. др.-русск. поляне в «Повести временных лет», польск. *polanie*, название племени в Великопольше, от праслав. **polje*, ср. ст.-слав. *поље* 'πεδῖον, χάρπος'; Polska при др.-русск. Польская земля, Лавр. летоп. 832 г.; можно думать, что не только нарицательное имя, но и этноним в данном случае восходит к общеиндоевропейскому; ср. хеттск. *Pala* 'Пала', одна из трех составных частей Древнехеттского царства, *palaumnili* 'попалайски', 'на палайском языке' ¹³.

Другим подобным этнонимом является др.-русск. ляхи, вин. п. мн. ч. ляхы 'поляки', польск. **lech* от **leđo* 'обитатели пустыни, нови, необработанной земли, годной для земледелия'; ср. др.-русск. лядьскыи 'польский', Лядьская земля 'Польша', полядится 'ополячиться' и т. п. ¹⁴

В отличие от двух последних этнонимов, в которых 'поле' понимается преимущественно в земледельческом смысле и.-евр. **uel-* обозначало, по-видимому, прежде всего 'луг' как пастбище для скота. Это значение отражено в хеттск. *cellu-*, которое в KUB XVII 8 IV 27 чередуется с шумерограммой *Ú.SAL* 'луг', 'пастбище' при аккадск. *USALLU*; ср., в частности, в дарственных на землю чередование хеттск. *ú-e-el-lu* и аккадск. *Ú. SAL. LUM* ¹⁵, иногда в комбинации *Ú. SAL. LUM(LIM) RE.ED* 'пастбище для быков' ¹⁶. Для индоевропейского сравнительно-исторического языкознания и для науки об индоевропейских древностях наибольший интерес представляет использование хеттск. *cellu-* 'луг', 'пастбище' (в идеографическом написании *Ú. SAL* с фонетическими компонентами -*ca*=*celuca*, направит. падеж., -*un*=*cellun*, вин. п.) в архаических ритуалах погребения царя.

В этих текстах, которые с уверенностью можно возвести к общеиндоевропейским прототипам, 'луг', 'пастбище' (*Ú.SAL*=*cellu*) оказывается центральным понятием. Предоставляя в обряде в распоряжение умершего часть луга, жрец в архаическом стихотворном гимне просит бога Солнца взять луг под свое покровительство: *ku-un-na-ca-aš-ši Ú.SAL^{LAM} D₁UTU-uš a-a-ra i-ja-an ḫar-ak*

nu-ṣa-ra-aš-ši-iš-ša-an šar-ri-iz-zi ha-an-na-ri le-e ku-iš-ki
 nu-ṣa-aš-ši-kán ke-e-da-ni A. NA Ú.SAL GUD^{III.A} UDU^{III.A}
 -ja ANŠU KUR.RA^{MES} ANŠU. GĪR. NUN.NA^{III.A} ú-še-
 ed-du 'Для него, о бог Солнца, этот луг держи сделанным
 на благо! И пусть никто у него не отнимет его. И пусть
 никто у него не отсудит его. И пусть на этом лугу для него
 пасутся быки и овцы, кони и мулы!' (KUB XXX 24 Vs. II
 1—4). Учитывая вероятное фонетическое чтение шумеро-
 грамм и закономерности метрического строения других
 частей похоронных гимнов¹⁷, для этого гимна можно
 предложить следующее русское метрическое переложение:

Солнца бог, ему на благо
 Приготовь ты этот луг!
 Луг никто пусть не отнимет,
 Луг никто пусть не отсудит!
 Пусть на том лугу пасутся
 Для него быки и овцы,
 Кони с мулами пасутся!

X. Оттен, впервые полностью издавший и прокоммен-
 тировавший хеттский царский похоронный ритуал, обра-
 тил внимание на исключительный архаизм представлен-
 ный о 'луге, пастбище' (ṣellu-U.SAL), который предо-
 ставляется в распоряжение умершему царю, причем на
 этот луг рассыпают прах сожженных голов коней и быков:
 nu SAG.DUMES ANŠU.KUR.RA^{MES}SAG.DUMES GUD^{III.A} ku-
 -ṣa-pí ṣa-ra-an-da-at nu Ú. SAL^{LU} a-pí-ja pí-e-da-an-zi
 na-an-ša-an a-pí-ja še-er iš-ḥu-ṣa-an-zi. '... и где головы
 коней и головы быков сжигаются, там луг они приносят,
 их (пепел) они разбрасывают' (KUB XXX 24 Vs II⁵—7).

По справедливому предположению Оттена, речь идет
 о кремации именно тех животных, которые должны
 быть стадом покойного царя и на том свете¹⁸. Всего
 отчетливее представление о загробном мире как 'луге,
 пастбище' (ṣellu) выступает в том месте ритуала (на три-
 надцатый день ритуала, после истечения двенадцати основ-
 ных дней совершения обряда), где жрицы обращаются
 к покойному со словами ma-a-an-kán Ú.SAL-ṣa (вариант:
 Ú. SAL-un, т. е. ṣellun, вин. п. направления вместо
 направит. пад. ṣelluṣa) ra-a-i-si, 'когда ты пойдешь
 на луг' (ритуал šalliš ṣaštaiš, KUB XXX 19 + 20 + KUB
 XXXIX 7 + KUB XXXIX 8 Rs IV 13), в чем проявляется

«такое представление о загробном мире, согласно которому царь идет на луг, часть которого ему обещана по праву и где пасется его скот»¹⁹.

Заслугой Х. Оттена явилось установление близости этих хеттских представлений о загробном мире с общеевропейскими представлениями о том свете как пастбище для скота, реконструированными ранее П. Тиме²⁰ на основании сравнения соответствующих описаний потустороннего 'пастбища для быков' (gávyūti) в «Ригведе» и 'луга' (λειμῶν), 'славного жеребцами' (κλυτόπῳλος) у Гомера. Представляется возможным продолжить эти сопоставления, намеченные Оттенем и принятые рядом других ученых²¹.

В ведийском погребальном гимне говорится: yámo no gātúp prathamó viveda náśa gávyūtir árabhartavá u yatrá naḥ rúgve pitárah paryeúḥ. 'Яма первым нашел наш путь. Это пастбище назад не отобрать. Где некогда прошли наши отцы. . .' ²² (Ригведа, X, 14, 2). Обращает на себя внимание сочетание в этом гимне представления о загробном мире как 'пастбище быков' (gávyūti; ср. выше об аккадограмме *U.SAL.LUM RE.ED* 'пастбище быков', хеттское чтение второй части которой, как и шумерограммы GUD 'бык', остается неизвестным) с мыслью о том, что это 'пастбище не может быть отнято' (árabhartavá), что в точности соответствует дважды повторенному в хеттском гимне утверждению о том, что никто (le kuiški) не может отнять (šarrai-) и отсудить (ḥannaí-) луг, предоставляемый умершему. Очевидно, этот запрет восходит к общеевропейскому источнику.

Замечательные археологические открытия последнего времени удостоверяют наличие у ранних индоиранских (в частности, древнеиранских) племен, обитавших в середине II тысячелетия до н. э. в волжско-зауральских степях, похоронного обряда, при котором в жертву приносилось значительное количество коней, быков, овец и других домашних животных, обнаруживаемых в погребениях²³. Поэтому оправданным представляется предположение, по которому представления, близкие к цитированному ведийскому гимну богу смерти Яме, были отражены и в авестийском эпитете Йимы (Yima < индоиранск. *Yama-) hvāvwo 'обладающий прекрасными стадами', что делает возможной реконструкцию общеарийского представления о Яме как царе-владыке

(ср. авест. Yima-xšaeta 'Яма-царь', пехлев. amšid и т. п.) богатой пастбищами страны блаженных ²⁴.

Сходное с индоиранским представление об Аиде ('Aid-) как 'луге', 'где есть славные жеребцы' (χλόσπολος), отражено в значительном числе упоминаний Аида у Гомера ²⁵, что удостоверяет наличие этого представления (как, вероятно, и соответствующих ритуалов) для периода общеарийско-греческого диалектного единства.

Существует языковое подтверждение связи указанных хеттских представлений с индоиранскими. Цитированный хеттский погребальный гимн кончается глаголом ū-še-ed-du 'да будет пасти' (3 л. ед. ч. императ. от ɸešija- 'пасти'), относящимся к быкам, овцам, коням и мулам покойного царя. С тем же кругом представлений может быть связана известная молитва хеттского царя Муваталлиса, обращенная к богу Солнца (к которому обращен и цитированный хеттский погребальный гимн). В этой молитве бог назван 'пастухом' — ɸeštaraš (производное — имя деятеля на -tara- от глагола ɸešija- 'пасти') — человечества. Как уже указывалось, это употребление полностью аналогично тому месту в гатах «Авесты», где «душа скота» (gəuš urva), обращаясь к богам, говорит им, что у нее нет другого 'пастуха' (vastar), кроме них ²⁶.

Образование названия бога- 'пастуха' (хеттск. ɸeštara-, авест. vāstar-) от глагола со значением 'пасти' (хеттск. ɸešija-) должно быть признано архаическим уже по языковым причинам, потому что суффикс -tara- < *toro встречается в хеттском только в двух именах деятеля: ɸeš-tara- и eku-tara- 'чашник' — древний придворный титул, образованный от eku- 'пить', тох. В уок- 'пить', ср. лат. aqua 'вода', др.-исл. Aeger 'морской бог', др.-англ. eaz- 'вода' в сложных словах; продуктивным в хеттском был суффикс имени деятеля -talla-, ср. слав. *-teljь. Поэтому имя деятеля *ɸes-tor- 'пастух' (о боге) с полным основанием можно возвести к общеиндоевропейскому. К той же семантической сфере относится и сохранившееся только в идеографической передаче хеттское название бога 'U.U.SAL 'бог Грозы пастбища' ²⁷, вторая половина которого содержит идеографический эквивалент хеттск. ɸellu-.

Для предлагаемого объяснения этнонима, кельтская и германская формы которого содержат суффикс (или детерминатив) *-k-, значительный интерес представляет

то, что наряду с основной *cellu-* 'луг, пастбище' в хеттском представлена и производная основа на *-k-* *celkuḫan* 'трава, растительность, стебель'. О сохранении вероятной связи между этими словами в хеттском языке может свидетельствовать формула проклятия в среднехеттской военной присяге: *nu-uš-ši-iš-ša-an ú-e-el-lu-uš ḫa-a-li-iš-ši a-ša-ú-ni-iš-ši šu-up-li-eš-ši lu-lu-ua-it-ta IŠ.TU A.ŠA. SU-ma-aš-ši-kán ag-ga-li-it ú-el-ku-ḫa-an li-e ú-iz-zi* 'и пастбища у него да не будут произрастать для его дворового скота, скота из овечьего загона и для его крупного рогатого скота. Из борозды ²⁸ же на его поле да не взойдет стебель!' ²⁹ (KUB XL 16 Rs IV — 13—16). Противопоставление *cellu-* и *celkuḫan* в этом тексте понимается как различие между собирательным '(некошенная) трава на пастбище, луг, пастбище' и 'трава, растительность' ³⁰.

В текстах о коневодстве сочетание *celku ḫatant-* означает 'сухая трава = сено', *celku karšant-* 'скошенная трава = сено' ³¹. Соотношение *cell-u* 'пастбище, трава на лугу': *cel-k-u* 'трава' явственно свидетельствует о выделении корня *cel-* в обоих словах (ср. сходный по функции суффикс **-k-* в славянских и других индоевропейских языках).

Представляется возможным сопоставить с тем же общеиндоевропейским и анатолийским корнем собственное личное имя *Wa-li-ší-e-et*, *Wa-li-ší-it*, принадлежащее к числу имен на *-iyat* в анатолийской ономастике, засвидетельствованной в староассирийских табличках из торгового поселения в Кюльтепе в Малой Азии рубежа III—II тысячелетий до н. э. ³² Основа *Wališ-* в этом имени, очевидно, содержит суффикс **-es* > *-iš-* и корень *wal-*, выделяемый на основании сравнения с именем *Wa-la-aḫ-šu*, содержащим основу *-ḫšu* ³³ (ср. хеттск. *ḫaššu-*, 'царь', родственное др.-инд. *asura* 'повелитель-бог', др.-иран. *aḫura-*, др.-исл. *Aesir* 'асы'), ср. выше о царском пастбище в царском похоронном обряде и о царе пастбищ потустороннего мира.

В приведенном комплексе данных, связанных в анатолийских языках и хеттских текстах с корнем **cel-*, обращает на себя внимание приурочение этих текстов к обряду трупосожжения. Параллелизм хеттских и греческих гомеровских обрядов кремации умерших царей и героев, многократно привлекавший внимание исследователей ³⁴, может объясняться не культурными взаимовлияниями позднейшего времени, а общим индоевропей-

ским наследием, поскольку хеттский и древнегреческий ритуал обнаруживают разительное сходство вплоть до многих деталей (в частности, характера повозок, используемых при совершении обряда) с ведийским, описанным в «Атхарваведе»³⁵, и с обрядом, общим для целого ряда западноиндоевропейских, или «древнеевропейских», народов — германцев, балтов, славян, у которых обряд кремации в последнее время детально изучен по археологическим данным³⁶.

Документированное погребальными гимнами и археологическими свидетельствами, изначальное единство похоронного обряда согласуется и со сходством соответствующих ритуальных терминов. Хеттск. *cellu-* в значении 'пастбище на том свете', 'тот свет' (ср. выше о формуле *man-kan celluца paiši* 'когда ты пойдешь на луг=на тот свет') в точности соответствует греч. 'Ηλύσιον 'Елисейский' в сочетаниях типа 'Ηλύσιον πέδιον³⁷; ср. у Гомера (δ 563 — 564): 'αλλὰ σ' ἐς 'Ηλύσιον πέδιον καὶ πείρατα γαίης ἀθ' ἀνατοί πέμφουσιν 'Ты за пределы земли, на поля Елисейские будешь Послан богами'.

В сходных смыслах употребляются также др.-греч. 'Ηλύσιος λειμών (ср. λειμών как обозначение 'пастбища потустороннего мира' у Гомера) и 'Ηλύσιος χώρος.

Наиболее близкое соответствие хеттск. *cellu* в специальном значении 'пастбище потустороннего мира' и др.-греч. гомер. 'Ηλύσιον имеют в древнегерманском, балтийском и славянском языках. Др.-исл. *valholl* 'жилище воинов, павших на поле боя'³⁸ и другие примыкающие по значению слова (*Valkyrtja* 'Валькирия, дева, выбирающая героя среди мертвых на поле боя и препровождающая его к Одину', *valfǫðr* 'отец павших на поле')³⁹ при несомненности связи (возможно, вторичной) с корнем др.-исл. *valr* 'мертвый на поле боя', др.-англ. *wæl* 'оставшийся на поле боя, труп', *wælstōw* 'поле боя', ср.-в. нем. *walstatt* 'поле боя', тох. *A wäl*=умирать' (прош. вр. *wläs*, *wälmäs*, прич. *walu*⁴⁰), лув. *ulant* 'мертвый', лик. *lati* <**ulati* 'умирает' сохраняют достаточно явный след взаимоотношений с и.-евр. **cel-* в значении 'пастбище' = 'жилище мертвых'.

В столь же отчетливой форме этот общеиндоевропейский комплекс представлений, связываемых с корнем **cel-*, сохранялся и в балтийской традиции в ранних известиях о балтийских божествах, соотносимых с царством мерт-

вых, чьи имена (Vielona, Wels, Veļu) образованы от этого корня. Я. Ласицкий упоминает Виелону (Vielona) в качестве бога душ, которому приносят жертвы, чтобы он охранял («пас») души усопших (mortui pascuntur). Стендер (конец XVIII в.) сообщает о Велсе (Wels), боге мертвых, которому были посвящены одноименные дни (Weļļi); в связи с приведенными хеттскими текстами и их гомеровскими и индоиранскими соответствиями существенно, что у Стендера упоминаются божьи кони (Deewa sirgi 'Gottes Pferde') и божьи быки (Deewa wehrschi 'Gottes Ochsen').

По сообщению Эйнгорна (XVII в.), Велсу был посвящен октябрь — Wālla-Mānes⁴¹; ср. латыш. Veļu māte — мать мертвых, их заступница, упоминаемая в народных песнях⁴². Связь Виелоны (и Велса) со скотом проявляется в явной форме, например, в случае литовского праздника Skerstuvės, когда происходило ритуальное убивание свиньи и проаносилось приглашение Виелоне прийти за стол с мертвыми и принять участие в трапезе. Достоверность этого свидетельства подтверждается сведениями об обряде кормления мертвых в день поминовения усопших — лит. vėlines, veliaĩ (слово того же корня *vel-), латыш. Veļu laiks 'время Велса, время мертвых'.

В свете приведенных данных о хеттском (и ведийском) обряде кремации исключительный архаизм представляет сожжение костей во время литовского обряда Skerstuvės: «Die Knochen werden verbrannt und die Asche beobachtet und da, sie nicht dienet, vergraben»⁴³. Можно предположить, что в этой детали сохранялся в переосмысленном виде фрагмент общеиндоевропейского ритуала кремации. В той же связи существенно и то, что в балтийской традиции сохраняются особые приметы и поверья, относящиеся к покойнику и к домашним животным и связываемые с 'мертвой костью' (латышск. veļa kauls; ср. лит. pavì kaulis, при хеттск. ḫallaš haštas⁴⁴).

Как название, так и ритуальное использование этой кости связывают божество мертвых, покойника и скот. Для установления семантических ассоциаций со скотом (и пастбищем) у этих мифологических и ритуальных терминов, соотносимых в балтийской традиции с корнем *ḫel-, существенна их соотношенность с названиями противника Громовержца (Пенкунаса, Перкоса) в основном мифе балтийской мифологии, согласно которому персонаж с именами типа лит. vėlnias, vėlinas, лтш. velns похитил

у Громовержца скот, а далее может оборачиваться домашним животным, прячась от Громовержца ⁴⁵. Характерно, что, согласно литовским фольклорным рассказам, Velnias в образе очень сильного ребенка бросает диск вместе с пастухами, что снова напоминает о наиболее ранней индоевропейской символике пастушества, связываемой с корнем *uel-.

Весь комплекс представлений и обрядов, связываемых с корнем *uel- в религии ранних балтийских племен, отразился в общеславянских, в особенности восточнославянских, представлениях о боге с именем *Vel(e)szь. Этот бог в древнерусских письменных источниках (начиная с договора русских с греками 907 г. н. э. и вплоть до поздней Густынской летописи) выступает в качестве «скотьего бога» — покровителя домашних животных ⁴⁶, чем, как и звуковым соответствием, объяснялось его отождествление со св. Власием — покровителем домашних животных. В частности, сравнение с литовскими, индоиранскими, греческими и хеттскими параллелями заставляет считать исключительно древним ритуал, связывавшийся с иконой св. Власия, с которой «обходят без священника больных; овцу, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадку. По отходе зараженных гонят их за село в овраг и там в память языческих обрядов побивают животных камнями и припевают: «Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься в село». Затем на трупы усердно забрасывают столько щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный спалить всех жертвенных животных без остатка» ⁴⁷.

Языческие обряды, след которых в цитированном отрывке верно подметил Максимов, описаны у древних славян в связи с обрядом трупосожжения, при котором в жертву приносились домашние животные. Согласно Ибн-Фадлану ⁴⁸, сожжение умершего сопровождалось принесением в жертву животных. Сохранение в этом славянском ритуале древнего индоевропейского обычая в особенности видно из того, что пару лошадей перед закланием долго гоняли. Наиболее близкие параллели представляют сходный гомеровский обряд, ведийский гимн коню и осетинский обряд посвящения коня покойнику bæxfældisun, в котором можно видеть продолжение соответствующих скифских обрядов ⁴⁹, при которых, как и в древних

могильниках Синташты в Южном Зауралье⁵⁰ и в других подобных археологических комплексах, в жертву приносили много коней⁵¹.

Анализ известий арабских источников о древнерусских похоронных обрядах существен для сопоставления с приведенными выше данными других индоевропейских традиций, согласно которым потусторонний мир представлялся как луга и пастбища. Древние славяне клали в могилу траву, а невольница, уже переходившая в потусторонний мир, говорила о зелени, которую она там видит (хотя не исключено и воздействие мусульманских воззрений на араба-наблюдателя).

Анализ славянского погребального обряда и представлений о загробном мире свидетельствует о наличии связей этого обряда с золотом как символом *этого* мира⁵². Поэтому значительный интерес представляет соотнесение Волоса с Золотом в договорах русских с греками, где другой, постоянно упоминаемый рядом с ними бог — громовержец Перун связывается с оружием.

Следы почитания Волоса-Велеса (чаще всего под именем Власия) сохраняются по всему северу Руси, где были известны и каменные идолы Велеса (в Чудской области), и легенда о святилище Волоса, отраженная в более позднем тексте о строении града Ярославля⁵³. В новгородских и других северновеликорусских иконах, а также в севернорусских молитвах св. Власию можно найти явные следы связи культа св. Власия со скотом. В то же время для севера Руси характерно переплетение культа Велеса-Власия с почитанием медведя как хозяина животных. В своей языческой функции Волос-Велес воспринимается позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как 'лютый зверь', 'черт', откуда костромское диал. ёлс <*вол(о)с 'леший, черт, нечистый', диал. 'волосатик, волосень, нечистый дух, черт'.

Это же позднейшее значение 'черт' известно и у родственного ст.-чеш. *Veles* 'злой дух, демон' (в текстах XV—XVI вв.). Об общеславянском характере имени бога, образованного, как и древнеанатолийское *Wall-iš-*, от корня **cel-* посредством суффикса *-(e)s-, свидетельствует наличие соответствий др.-русск. Велес(ъ)-Волос[ъ] не только в западнославянской традиции (старочешской), но и в южнославянской, где, как и у восточных славян,

с именем этого божества связывается название созвездия Плеяды (болг. Влашко(в)а кола 'Плеяды' (ср. Влашкови звездѝ, Вла̀хци, созвездие из шести или семи звезд, Власцѝ, созвездие), макед. Власи, Влашиѝи, Влашциѝи, с.-хорв. Влашиѝи и т. п., ср. у Афанасия Никитина: Волосыни да кола, псковск. диал. volossini 'die Souenstern' XVII в., Волосожары, Власожелишти⁵⁴ и т. п.). К возможным отражениям рассматриваемого корня может принадлежать также имя Велы-Вилы в македонском фольклоре (ср. имя ведийского демона Валы, пожирающего скот, и т. п.).

Особый интерес представляет сохранение в славянском явных следов древнего скотоводческого (пастушеского) значения основы **del-*, удостоверяемого тождеством хеттск. *cellu-* 'луг, пастбище', др.-исл. *vollr* 'луг' (**walru-* < **woltu-*; ср. тождественный суффикс в мифологическом имени великанов — др.-рус. волоть, укр. велетень, велет, волот, белор. волот, ср. известие о том, что велеты ели своих предков⁵⁵, валл. *gwellt*, кор. *gwels* 'трава', ср. др.-ирл. *gelim* 'пасусь', *gelid* 'пасется': *gelt-* (основа прош. врем.⁵⁶), *gelt-both* в глоссах *rabulum*, брет. *gueltiocion*, в глоссах *fenosa*, ново-брет. (уоссан.) *guelt*, *geot*, *iot*.

Согласно одной из точек зрения название самой крупной кельтской территории — Галлии объясняется именно из этого корня, трансформировавшегося в германском заимствовании из кельтского, которое вернулось к кельтам и римлянам (лат. *Gallia*). В таком случае название Галлия было бы западноевропейским эквивалентом восточноевропейского названия того же корня Валахия. Впрочем, существуют и другие точки зрения на происхождение названия Галлии и соответствующего этнонима⁵⁷.

Вместе с тем несомненным представляется широкое отражение в славянском основы на -s-, видимо, сходной с анат. *Wališ-*. В славянском эта основа может выступать и в форме с элементом -x- < s, ср. др.-русск. вълхвь и особенно такие более прозрачные формы, как русск. диал. волхун, волхунья (волхуноги 'волхвы'), волхат, волхит, волхитка, волхитить, волховит, волховат, волховка и т. п. (СРНГ. М., 1970, вып. 5, с. 76—78)⁵⁸. Поэтому как по семантическим, так и по словообразовательным причинам кажется допустимым возведение к той же

индоевропейской основе и славянского названия волохов-влахов (с первоначальной внутренней формой 'скотовод', 'пастух', хорошо согласующейся с историческими данными о волохах-валахах).

Слово, представленное во всех основных славянских языках, должно быть возведено (вероятно, еще в своем нарицательном значении — 'скотовод'⁵⁹) к праславянскому. В позднеобщеславянский период эта основа стала употребляться по отношению к тем группам населения карпатско-балканского ареала, которые искони занимались *скотоводством* и *пастушеством*. Отнесение этого скотоводческо-пастушеского названия к романскому населению рассматриваемого ареала, более или менее неожиданно появившемуся здесь уже на глазах истории, оправданно в самой высокой степени. Действительно, речь идет о кочевом (по сути дела) этносе (на фоне в основном устойчиво оседлого славянского населения этих мест), который вместе со своим скотом совершал ежегодные циклические передвижения с южных отрогов Карпат далеко на юг, вплоть до Греции. Волохи—влахи были *народом пастухов-скотоводов в целом*; скот был их монокультурой, и эта особенность также резко выделяла их среди населения этого ареала, уже хорошо знакомого с земледелием и ремеслом⁶⁰.

Необходимо представить ту ситуацию, в которой славяне познакомились с романизированными кельтами. Волохи—влахи разместились в том *единственном* месте Юго-Восточной Европы (к югу от Карпат, в Дании), к которому сходились территории *всех трех групп славян* — восточных (Западная Украина), западных (нынешние словацкие и отчасти венгерские земли) и южных (часть Паннонии, Сербия, Болгария). Ежегодные передвижения с севера на юг этой зоны и обратно способствовали установлению регулярных этнических связей в пределах всего ареала. В таких условиях славяне, которые в это время были достаточно едины в языковом отношении и находились на стадии праславянского языкового единства, естественно могли охарактеризовать этот скотоводческий этнос по профессиональному признаку — *пастухи-скотоводы* (и, действительно, как показывают многочисленные свидетельства, волох—валах прежде всего обозначало занятие, профессию и лишь вторично — этнос⁶¹, который, кстати, мог быть и не монолитным

именно в этническом отношении). В этих условиях понятие «пастухи-скотоводы» органично было закодировать термином **цолs-* (**целs-*), сразу введя этот пастушеский этнос в прочно сложившуюся мифопоэтическую схему «пастушеско-скотоводческой» идеологии.

Весь народ — *пастухи* (**цолs-oi* > **volxi*), для которого вся обитаемая и знакомая им (своя и чужая) земля — *пастбище*, луг для скота. Вполне возможно, что **цолs-oi* > **volxi* обозначало этот этнос не только по признаку их пастушества, но и как не своих, чужих, не связанных с данной культурой (ср. значения 'чужой', 'иноязычный' и т. п., возникающие в германских продолжениях и.-евр. **цел-*, **уол-* и в славянских словах, восходящих к праслав. **volx-*). Скотоводческая образность имела космический охват. *Нижний* мир, *подземное царство*, как уже писалось выше, также представлялось *пастбищем*, где *пастухом* был бог подземного царства, а его *скотом* души умерших людей⁶² и сам *скот*, которым питались в подземном царстве.

В высшей степени показательны, что все выделенные здесь слова, обозначающие основные элементы загробной жизни (Нижний мир, пастбище, пастух, скот, мертвые души), выражались одним и тем же корнем **цел-s-*: **цол-s-* (**vel-s-*: **vol-s-*: **volx-*), соединяющим тему смерти с темой скотоводства. Наконец, в *Верхнем* царстве, на небе, небесный пастух Месяц, также связанный со смертью, пас небесное стадо звезд (ср. Влашкови звездй, Влашко(в)а кола, Власи, Влашићи, Волосыни, Волосажары и т. п.)⁶³.

Характерно, что в другом ареале обряд окликанья звезды приурочивался к покровителю скота Св. Власию (продолжающему, в частности, и образ Велеса). Так, в Тульской губ. в этот день вечером, когда на небе появлялись звезды, *овчары* выходили на улицу, становились на *руно* и пели: «Засветись, звезда ясная, по поднебесью на радость миру⁶⁴ крещеному. Ты заглянь, звезда ясная, на двор к рабу такому-то. Ты освети, звезда ясная, огнем негасимым белояровых *овец* у раба такого-то. Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба такого-то уродилось овец более того»⁶⁵.

Эта пронизанность скотоводческо-пастушескими образами и ассоциациями всей жизни волохов—влахов, включая саму смерть, и всех пространственно-временных

условий их существования позволяет высказать еще одно соображение. Если даже славяне узнали имя волохов—влахов от германцев и притом в германской форме *walh-, то это *walh-, усвоенное в единственно возможном славянском варианте *volx- (при несомненно живом чередовании x : s в грамматических элементах и сосуществовании лексем, отличавшихся только наличием s или x), конечно, вновь отослало бы языковые и мифопоэтическое сознание носителя праславянской речи и мифологии к сфере, связанной с кругом понятий, объединенных в плане выражения корнем *vols- (:*volx-). Иначе говоря, даже в случае усвоения германского названия волохов—влахов очень вероятно была славянская субституция этого заимствования, которая должна была вернуть это снова ставшее «своим» слово к привычному кругу мифопоэтических образов. Поэтому применительно к некоему глубинному уровню очень вероятно заключение, что (независимо от того, было ли название волохов—влахов взято у германцев или оно было исконно славянским) слав. *volxi реализовало описанную содержательную схему, продолжая или даже усиливая исходную индоевропейскую мифологию, главный герой которой обозначается корнем *uel-/*uol- с разными расширениями или без них. В этом смысле и история этнического названия волохов—влахов еще раз отсылает нас к проблематике основного мифа, исследованного в других работах.

С этой точки зрения само созвучие слав. *volxi с др.-в.-нем. walh, walah (в отличие от славянского, не имеющего точных соответствий в каждой из основных групп германских языков) не может считаться достаточно сильным и тем более решающим аргументом в пользу возведения славянской формы (видимо, из и.-евр. *uels-: *uols-) к германской (из *uel-k : *uol-k-, как кельтская форма этнонима и хеттск. ualku- см. выше). Хотя эти формы и родственны, каждая из них восходит к особой индоевропейской основе (наряду, напр., с *uel-t- : *uol-t- в славянском и кельтском ⁶⁶).

Разумеется, попытка ответить на вопрос о происхождении имени волохов—влахов никак не опровергает (и не может этого сделать) факты германского заимствования кельтского этнонима Volcae (Ούολκαι, Ούόλκαι), относившегося к кельтоязычному племени в нарбонской Галии, принимавшему с древних времен участие в переселении

в Германию и в Грецию (ср. миграцию галатов в том же направлении), и ставшего основой для обозначения *иного* этноса, чужеземцев, независимо от их языковой и этнической принадлежности.

Тем не менее полная картина индоевропейской этнонимии Европы (по крайней мере) предполагает анализ употребления **uel-* : **uol-* и в западноевропейском ареале. Уже заранее можно отметить некую «периферийность» в употреблении этого корня в этнонимии или топонимии (что, не исключено, может отражать и семантику этого корня: Англия, Франция, Испания, Италия, Румыния, Малая Азия и т. д., отчасти Прибалтика). Особенного внимания заслуживают кельтские, итальянские и этрусские названия на **vel-*⁶⁷, хотя, конечно, многие из них нуждаются в более обстоятельной интерпретации⁶⁸. Однако само наличие бесспорных основ вида **uel-* : **uol-*, **uel-k-* : **uol-k-*, **uel-sk-* : **uol-sk-*, **uel-s-*, **uol-s-* (часто с дальнейшим расширением -*u-*), **uelt-t-* : **uol-t-*, **uel-in* : **uol-in-*, **uel-i-* : **uol-i-*; **uel-u-* : **uol-u-* и т. п. сулит большие открытия в области древней индоевропейской этнонимии и топонимии в связи с более общими культурно-лингвистическими проблемами, к которым подводит нас и исследование этнического имени волохов—влахов⁶⁹.



¹ *Mahler J. P.* The etymology of Common Slavic * *Slovéne* 'Slavs'. — The Journal of Indo-European Studies (далее — JIES), 1974, v. 2, N 2, p. 143—156; *Golob Z.* Veneti/Venedi — the Oldest Name of the Slavs. — JIES, 1975, v. 3, N 4, p. 324—336; *Трубачев О. Н.*

Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян. — Вопросы языкознания, 1974, № 6.

² *Королюк В. Д.* Волохи и славяне «Повести временных лет». — Советское славяноведение, 1971, № 4; *Он же.* К исследованиям в области этногенеза славян и восточных романцев. — В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 26, 27; *Он же.* Волохи и славяне русской летописи. Кишинев, 1971; *Литаверн Г. Г.* Влахи византийских источников X—XIII вв. — В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, 1972; *Stănescu E.* Les «mixobarbares» du Bas-Danube au XI^e siècle: (quelques problèmes de la terminologie des textes). — In: Nouvelles études d'histoire: A l'occasion du XII^e Congrès des sciences historiques. Bucarest, 1965; *Idem.* Les «βλαχοί» de Kinnamos et Choniates et la présence militaire byzantine au Nord du Danube sous les Commènes. — Revue des études sud—est

- européennes, 1971, IX, N 3; *Idem.* Der Humanismus und die Anfänge der Ursprungs- und Kontinuitätsiden bei den Rumänen. — *Balkan Studies*, 1972, 13.
- ³ Относительно хронологии валашко-славянских контактов и разных точек зрения на нее. ср.: *Бернштейн С. В.* Разыскания в области болгарской исторической диалектологии. М.; Л., 1948, т. 1, с. 100.
- ⁴ См. суммарный анализ взаимоотношения германских и кельтских этнонимов: *Bonfante G.* Latini e Germani in Italia. Bologna, 1977 (4 ed.), p. 22, 23.
- ⁵ Словник староукраїнської мови XIV—XV ст. Київ, 1977, т. 1, с. 193.
- ⁶ Сюда же и вторичные случаи типа польск. *wałaski* (ср. *wałaski* саріе в Бернатовском переводе Эзопа), *wałach* (из нем. *Wallach*), *Wałaszyć*, «bo pasterze «wałascy» konowałyami bywali» (*Brückner A.* *Slovník etymologiczny języka polskiego.* Warszawa, 1957 (далее — *SEJP*), S. 600—627) «от названия валахов, бродячих пастухов-румын в районе Карпат, занимавшихся также кастрированием животных»: *Трубачев О. Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960, с. 59; ср., однако, с. 44, 67 и 80. Следует обратить внимание и на др.-русск. волохъ, валохъ (но и валухъ) 'кастрированный жеребец', с явным влиянием этнонима. См.: *Словарь русского языка XI—XVII вв.* М., 1975, вып. 2, с. 14—15.
- ⁷ Български етимологичен речник. София, 1964, св. III, с. 163—164.
- ⁸ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964, т. 1, с. 269, 344—345; *Moszyński K.* *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego.* Wrocław, 1957, s. 268.
- ⁹ *Радлов В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893, т. 1, с. 939; т. 2, с. 136.
- ¹⁰ *Kluge F.* *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* Berlin, 1943, S. 668.
- ¹¹ *Streitberg W.* *Urgermanische Grammatik.* Heidelberg, 1943, S. 136.
- ¹² Строго говоря, сюда же могут быть отнесены и некоторые другие факты, как, напр., прусск. *Walsca* — река 1289 г., *Walscha*, 1309 г., *Walske*, 1317 г., *Walsche*, 1389 г., позже — нем. *Walsch* — приток Пассарге (см.: *Gerullis G.* *Die altpreußischen Ortsnamen.* Berlin—Leipzig, 1922, S. 193); ср. жем. Вельшуп, Спрогис, подозреваемые уже Фасмером (*Rocznik Slawistyczny*, 1913, N 6, s. 205) в кельтском происхождении. Точнее, конечно, говорить не о кельтском, а о «центральноевропейском» (в духе Г. Краэ) источнике: **Uol-sk-* (**Uel-sk-*).
- ¹³ Данное сопоставление предполагает тождество славянской и хеттской основ с др.-исл. *fold* 'земля', нем. *Feld*, англ. *field* 'поле', арм. *hoł*, родит. пад. *hołoyu*, 'земля', 'прах', 'почва', но не прямо с основой (возможно, представляющей собой расширение первой посредством суффикса -*H-*, ср. соотношение **pel-H-*: **pl-eH-*; *Бенвенист Э.* *Индоевропейское именное словообразование.* М., 1955, с. 182) **pelH-*, которая в анатолийских языках отражается как *palḫ-* (хеттск. *palḫi-* 'широкий'); к соотношению двух этих основ ср. др.-инд. *ṛṭhivī* 'земля', где за корнем **pel-* (тождественным **pel-* в приведенных славянских,

- германских и армянских формах с близким значением) следует сочетание суффиксов *-t-H-.
- 14 Собственно говоря, топографические мотивировки и являются одними из основных в семантической структуре этнонимов и, так сказать, предэтнонимических образований. Ср. *лужичане* от *луг* (<*lug-, 'болотистое место', не путать с луг из *long-, ЛМГБ), подолане — от дол, подол и другие примеры.
 - 15 *Riemschneider K. K.* Die hethitischen Landschenkungsurkunden. — In: Mitteilungen des Institutes für Orientforschung. Berlin, 1958, Bd. VI, H. 3, S. 348 (LS 1 RS 1), 358, (LS 3 Vs 14), 362 (LS 4 Vs 9).
 - 16 *Riemschneider K. K.* Die hethitischen. . ., S. 339, 350 (RS 20), 352 (RS 43).
 - 17 *Иванов В. В.* Из семиотических комментариев к клинописным хеттским текстам. — В кн.: Philologia Orientalis. Тбилиси, 1976, вып. IV.
 - 18 *Otten H.* Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958, S. 139.
 - 19 *Otten H.* Hethitische. . ., S. 139. См. там же и о некоторых земледельческих (а не только скотоводческих) мотивах в том же ритуале.
 - 20 *Thieme P.* Studien zur Indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin, 1952. Ср. также: *Schmid W. P.* Die Kuh auf der Weide. — Indogermanische Forschungen, 1958, Bd. 64, S. 1—12.
 - 21 *Vieyra M.* Ciel et enfers hittites (a propos d'un ouvrage récent.) — Revue d'assyriologie et archéologie orientale, 1965, v. 59, N 3, p. 128.
 - 22 Ригведа: Избранные гимны/Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 198.
 - 23 *Генинг Г. В.* Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен. — СА, 1977, № 4, с. 53—73. Солома, найденная в могильнике Синташты, представляет значительный интерес ввиду роли *barhís* 'соломы' в ведийских похоронных обрядах.
 - 24 *Thieme R.* Studien. . . Подробнее обоснование реконструкции индоиранского Ямы как царя золотого века см.: *Güntert H.* Der arische Weltkönig und Heiland: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. Halle (Saale), 1923. В этом отношении значительный интерес представляет также имя главного бога нуристанского пантеона нуристанск. (кафирск.). *Imra* <*Yama-rajan 'Има-царь', *Snoy P.* Die Kafiren, Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur. Frankfurt am Main, 1962, S. 126—135; *Dumezil G.* Mythe et Epopée: Types indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. Paris, 1971, p. 246; Ср. также молитву богу *Имра* на западном диалекте кати: *Грюнберг А. Л.* Нуристан: Этнографические и лингвистические заметки. — В кн.: Страны и народы Востока. М., 1971, вып. X, с. 283—286. Видимо, с этим кругом представлений могло быть связано первоначально и установление связей между **uel-* 'луг, пастбище' и **uel-* 'царь, владыка; ср. тох. A wäl, B walu 'царь' при ст. слав. Владыка и т. п., см. об этом: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 74.
 - 25 *Thieme P.* Studien. . ., S. 48, 49. Предложенная там же этимология греч. *πάλο-* должна быть отвергнута в свете микенско-греч.

- ро-го, удостоверяющего древность начального *-р (ср. готск. *fula* 'жеребенок' и т. п.).
- ²⁶ *Иванов В. В.* Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным. — Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1; *Benveniste E.* Hittite et indo-européen. Paris, 1962, p. 99.
- ²⁷ *Otten H.* Hethitische. . ., S. 140.
- ²⁸ Перевод 'Saaturfurch' ('семенная, посевная борозда') предложен в кн.: *Friedrich J., Kammenhuber A.* Hethitisches Wörterbuch, 2 Aufl., Lieferung 1. Heidelberg, 1975, S. 52.
- ²⁹ Ср. перевод (с толкованием видовых значений частиц -šan и -kan в обоих предложениях): *Josephson F.* The Function of the sentence particles in Old and Middle Hittite. — In: Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Indoeuropaea Upsaliensia (Uppsala), 1972, N 2, p. 259, 309; *Oettinger N.* Die militärischen Eide der Hethiter. — In: Studien zu den Boğazköy-Texten, (Wiesbaden, 1976, H. 22, S. 15.
- ³⁰ *Oettinger N.* Die militärischen. . ., S. 49. Там же литература о значении *celku-*.
- ³¹ *Kammenhuber A.* Hippologia hethitica. Wiesbaden, 1961, S. 311, 351.
- ³² *Goetze A.* Some groups of ancient Anatolian proper names. — Language, 1954, v. 30, N 3, p. 358. К этимологии см.: *Иванов В. В.* Общепиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965, с. 285. Примеч. 70; *Якобсон Р. О.* Вопросы сравнительной индоевропейской мифологии в свете славянских показателей. — В кн.: VI Mezinárodní sjezd slavistů v Praze. 1968: Akta sjezdu. Praha, 1970, s. 632; *Jakobson R.* The Slavic god Veles and his Indo-European cognates. — In: Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, 1969, § X.
- ³³ *Goetze A.* Some groups. . ., p. 354. Можно поставить вопрос и о возможных малоазиатских связях элемента *vol-*, выделяемого в этрусских названиях (если последние не объясняются позднейшими италийскими влияниями).
- ³⁴ Например: *Christman-Frank L.* Le rituel des funérailles royales hittites. — Revue hittite et asianique, 1971, t. XXIX, p. 60—64.
- ³⁵ Атхарваведа. Избранное/ Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1976, с. 247—258; 291—298, 377—380, 387—389 (для сравнения с хеттским обрядом существенно описываемое во втором из указанных гимнов приношение в жертву животных во время кремации покойника).
- ³⁶ Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э.—I тысячелетии н. э./ Под ред. В. В. Седова. М., 1974; ср. особенно с. 18 (рис. 14), с. 19 (рис. 15), с. 43, 60, 61, 87 (о костях домашних животных в захоронениях), с. 68, 150, 151 и др. Весьма существенной представляется проблема определения температуры костра на основании изучения микроструктуры металлических предметов из сожжений: *Róžański W.* Badania przedmiotów metalowych pochodzących z grobów ciepłalnych. — In: Studia z dziejów jórnictwa i hutnictwa, 1958, t. 2, s. 109, 110. Изучение технологии сжигания и устройства мест для сожжения (ср.: уже *Anger S.* Das Gräberfeld zu Rondzen. Graudenz, 1890; *Kleist D.* Die urgeschichtlichen Funde des Kreises Schlawa: 3 Beiheft zum Atlas der Urgeschichte

chte. Hamburg, 1955), в частности, изучение способов увеличения протока воздуха и более интенсивного горения благодаря наличию больших камней позволяет установить соответствие между обрядом кремации и ранней металлургией. При разнородности этих явлений в функциональном аспекте технологически они возможны при достижении определенного уровня пиротехники, обеспечивающей соответствующий температурный потенциал (см.: Иванов В. В. Проблемы истории металлов на Древнем Востоке в свете данных лингвистики. — Историко-филологический журнал, 1976, 7, с. 69—71).

Такие, казалось бы, разнородные археологические явления, как обряд трупосожжения, наличие колесниц (обычно встречаемых в том же обряде) и металлургия бронзы оказываются связанными взаимными импликациями (обряд кремации и ранняя металлургия требуют достижения определенного температурного потенциала; без бронзы невозможно изготовление колесниц и т. п.), что и позволяет дать достаточное соотношение всего этого археологического комплекса с ранними индоевропейскими культурами. В этой связи исключительный интерес может представить этимология хеттск. *ukturi* 'место сжигания трупов', где отсутствие преобразования группы *-kt-* (ср. хеттск. *lutta* 'окна' < **luk-to-* и т. п.) позволяет предположить наличие морфемного шва внутри этой группы, откуда гипотетическое членение *uk-* (ср. и.-е. вр. **euk-* 'привыкать', др.-инд. *okas* < **eukos* 'место, место жительства') + *turi* (ср. др.-инд. *dūga* 'далеко, дальний', 'удаление, даль', авест. *dūga*, др.-перс. *du-gau* при родственной основе в хеттск. *tuça* 'далеко', ст.-слав. ДАВЪ 'некогда', 'давно' и т. п.) с приблизительным значением 'обычное место удаления (на пастбище мертвых)'.³⁷

Вместе с тем заслуживает, может быть, обсуждения и попытка связать *ukturi-* с и.-евр. **auēg-*, **aug-*, **ug-* и т. д. 'расти', 'увеличивать' (*Pokorny J.* *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern, 1959, Bd. I, S. 84—85) (**ug-tur?*); ср. лат. *augeo*, *auctor* (=умбр. *uhtur*), *auctio*, *augmentum*, *augustus* и даже *augur* (из **augos*. См.: Walde — Hoffman, I, 83); гот. *aukan*, др.-сев. *auka*, лит. *aukti*, лтш. *aūgt*, лит. *aukštis* и т. п., а также обозначение погребального костра как 'высокого', что вполне отражает реальность (см. выше о температурном потенциале кремации). В последнее время этимология *ukturi-* от корня лат. *uegeō* 'даю силу, усиливаю', *uigeō*, др.-инд. *vāja-* 'сила' предлагается в статье: *Bader F.* *Emplois récessifs d'un Suffixe indo-européen, *-tu-*. — *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1977, t. LXXII, fasc. 1, p. 117. Бадер обращает внимание на возможность выделения суффикса **-turi* (ср. греч. *-tur-*, др.-инд. *-tur-*) и специализированного употребления корня, как в др.-инд. *ūra-vājayati* (об огне), *vājāy-* (об Агни), авест. *ātrə. vazana* 'орудие для разжигания огня'.³⁸

³⁷ К этимологии см.: *Puhvel J.* 'Meadow of Otherworld' in Indo-European tradition. — In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1969, Bd. 83.

³⁸ *Neckel G.* *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben*. Leipzig, 1913; *Vries de J.* *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin, 1957, Bd. I—II. S. 117, 158, 380.

- ³⁸ Этот же корень, как и в других традициях, отражен и в мифологическом имени волшебного кузнеца Велюнда (др.-сев. Vqlundr, др.-англ., н.-нем. Weland, в.-нем. Wielant). В одном старом норвежском тексте лабиринт Дедала назван 'Домом Велюнда'. Это имя, известное не только в Скандинавии (ср. «Vqlundarskvíða» в «Старшей Эдде», «Сагу о Тидреке», песни), но и у западных германцев (ср. древнеанглийскую «Сетование Деора», утраченные нижнегерманские песни и т. п.), отсылает нас к одному из персонажей основного мифа. См.: *Kabell A. Wieland. — Beiträge zur Namenforschung, 1974, Bd. 9, S. 102—114.*
- ⁴⁰ См. о формах в тохарском А: *Krause W., Thomas W. Tocharisches Elementarbuch. Heidelberg, 1960, Bd. I, S. 249, § 443*; к этимологии см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования...*, с. 72. Следует иметь в виду, что корень **uel-* как обозначение пастбища мертвых мог и несколько позднее вступить в звуковые и семантические связи с **uel-* как обозначением 'смерти (воина)'; ср. явно более поздние (народно-этимологические) соотношения с корнем **Uel-* 'шерсть, волна' (хеттск. *ḫulana-*), где отсутствие первоначальных связей следует из фонетической структуры корня. Наряду с узкой собственно этимологией необходимо иметь в виду и эти анаграмматические связи корня.
- ⁴¹ *Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936, S. 482; Ivanov V. V., Toporov V. N. A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root vel-. — Baltistika, 1973, IX (1).* Об этом см. подробнее: *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 67.*
- ⁴² *Biezais H. Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, 1955.*
- ⁴³ *Mannhardt W. Letto-Preussische... S. 576.*
- ⁴⁴ *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... с. 68, 135, 170.*
- ⁴⁵ *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования...; Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — In: Tautosakos darbai (далее — TD). Kaunas, 1936, t. III; Idem. Griaustinis ir velnias baltoskan-dijos kraštų tautosakoje. — TD, 1939, t. IV; Gimbutas M. Vėlinas. — In: Proceedings of the second Conference on Baltic studies, 1970; Idem. Lithuanian god Velnias. — In: Myth in Indo-European Antiquity (далее — I. E. Myth). Berkeley, Los Angeles, 1974; Puhvel J. The Baltic Pantheon. — In: Baltic literature and linguistics. Ohio, 1973; Idem. Indo-European structure of the Baltic pantheon. — In: I. E. Myth.*
- ⁴⁶ *Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 14—15, 21—23; Они же. Исследования... с. 31—75; Jakobson R. The Slavic... .*
- ⁴⁷ *Максимов К. В. Собр. соч. СПб., [1904], т. XVII, с. 57 (сведения относятся к Чембарскому у. Пензенской губ.).*
- ⁴⁸ *Lewicki T. Obrządy pogrzebowy pogańskich Słowian w opisach podrózników i pisarzy arabskich. — Archeologia, 1955, t. V, s. 122—159; Ковальский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана об его путешествии на Волгу в 921—922 г. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956; Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») — История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации.*

- М., 1968, с. 192—212; *Она же*. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- ⁴⁹ *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1958, с. 435.
- ⁵⁰ *Генинг Г. В.* Могильник. . . (особый интерес представляют ритуальные комплексы с захоронениями 4 и 7 принесенных в жертву коней; ср. роль тетрад и семичленных групп в индоиранской религии).
- ⁵¹ *Кузьмина Е. Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — В кн.: Историко-культурное наследие народов Средней Азии. М., 1976 Вып. II; *Она же*. Конь в религии и искусстве сак и скифов. — В кн.: Культура скифов и сармат. Киев, 1976; *Она же*. О семантике изображений на чертомлыцкой вазе. — СА, 1976, № 3.
- ⁵² *Петровић А.* Грађа за изучаване наше народне рилигије. — Гласник етнографског музеја у Београд. Београд, 1939, кн. XIV, с. 41.
- ⁵³ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии: (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов). — Труды по знаковым системам (Тарту), 1973, вып. VI, с. 46—61 и сл.
- ⁵⁴ См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования. . . , с. 49, 50, 200 (там же литература). О других древних названиях Плеяд см.: *Scheher A.* Gestirnamen bei den indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953, S. 117, 119, 139 и особенно 141—144 (где представляет интерес форма пашту *perüne*, ср. суффикс *-ün- в др. русск. волос-ыни), 145 (где хеттское чтение *šeripit* оспаривается, см. детальный анализ данных о Плеядах: *Kammenhuber A.* Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern. Heidelberg, 1976, S. 45—54), 146 и др.
- ⁵⁵ *Соболевский А. И.* Заметки по славянским древностям. — Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 1926, т. XXXI, с. 8.
- ⁵⁶ *Thurneysen R.* A grammar of Old Irish. Dublin, 1946, p. 422. Этимологию см.: *Puhvel J.* 'Meadow. . .' Более ранние семантически неудачные сближения см.: *Льюис Г., Педерсен К.* Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954, с. 55.
- ⁵⁷ Из и.-евр. *gal- или *ghal- 'мочь', ср. кимр. gallu 'быть в состоянии', корн. gallos 'сила', брет. gallout (ll < ln), ирл. gal 'храбрость', ст.-брет. gal 'сила', 'мощь', галло-романск. *galia 'сила'; сюда же Galli, Γαλάται, кельтское племя в Малой Азии. См.: *Pokorny J.* Indogermanisches. . . , S. 351. См. также: *Thurneysen R.* A grammar. . . , p. 171 (Γαλάται: ирл. gal)с суфф. -at-, (ср. Atrebatēs: ирл. atreba 'он живой').
- ⁵⁸ Конечно, в данном случае трудно сформулировать точные условия, в которых -s дало бы слав. -x-. Широкое распространение -u- как основообразующего элемента при корне *цel- (ср. хотя бы хеттск. целлу, иллир. Fалóca < *valu-) или соответствующие гидронимы или топонимы типа прусск. Velowe, 1258 г., Wilaw, 1326 г., Wilouwe, ок. 1405 г., Welouwe, лит. Véluva, Véliava и т. д. (к лит. véles и т. п. см.: *Gerullts G.* Die altpreußischen. . . ,

- S. 198—199 и др.) при наличии **uel-s-* создают все условия для появления форм типа **uel-us-*, **uel-us-*, которые вполне закономерно привели бы к праслав. **volъx-*: **volx-*. Более того, форма **uolusō-* реконструируется для топонима Ulubrae (Ὀύλουροι) в Ляццуме — через стадию **Ulusrae*, см.: *Radke G. Paulys Realencyclopädie des klassischen Altertums. Stuttgart, 1961, 17, Halbband, S. 778*. Другой вариант распространения этого корня **uel-sk-* также, возможно, мог дать на славянской почве **uel-x*. Наконец, нельзя не считаться с реально засвидетельствованными примерами, в которых *-x* существует, но не может пока быть объяснено со сколько-нибудь удовлетворительной надежностью; ср. русск. волосатый и т. п. при волохатый, укр. волохатий, польск. włochaty; русск. волхв и т. п. при ст.-слав. ВЛЪСНЪТИ и др.
- ⁵⁹ Можно напомнить, что в одном, правда, недостаточно надежном источнике середины XIX в. упоминается словацк. *veles* в значении 'пастух'.
- ⁶⁰ Ср. отчасти схожих с волохами-влахами в этом отношении цыган, продолжающих в сильно вырожденном виде старую индоевропейскую, прежде всего древнеиндийскую, «лошадиную» трехфункциональную (магически-прорицательная, военная и производительная функции) идеологию. О ней см.: *Puhvel J. Aspects of Equine Functionality. — In: Myth and Law among the Indo-Europeans. Los Angeles, 1970, p. 159—172; Топоров В. Н. Лит. dandaras, лтш. dandala и друг. — Zeitschrift für Slawistik, 1974, Bd. 19, S. 208*.
- ⁶¹ Разумеется, речь идет о некоем синхронно определяемом представлении, действительном лишь для определенной локально-временной ситуации.
- ⁶² Ср. мифопоэтическое отождествление чужеземца, «не своего» с покойником.
- ⁶³ Характерно, что загадки, в которых ночное небо кодируется в скотоводческо-пастушеских терминах, широко известны у скотоводческих народов, в частности у румын. Естественно, что подобные загадки существуют и у славян и у других народов, но глубинная связь этого типа загадок именно со скотоводческими по преимуществу культурами очевидна и подтверждается статистическими данными.
- ⁶⁴ Уместно напомнить, что и понятие «мира» (общины) в его социально-экономическом аспекте передавалось тем же корнем. Ср. **volstь* 'власть', 'собственность' (ср. словен. *last*, чешск. *vlastník, vlastnictví* и др.), **voldyka* 'владыка' (ср. рязанск. *велес* 'повелитель', серб.-хорв. *властѐла* 'знать', 'крупное земельное владение' и т. д.).
- ⁶⁵ *Сахаров И. П. Сказания русского народа. М., 1849, с. 11—13; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования. . . , с. 74—75*. Ср. здесь же мотивы звезды, зорь, наказания женщины, скота и пряжи в связи с сюжетом превращения женщины в звезду или девушек (женщин) в созвездия, обычно именно в Плеяды, обозначаемые корнем **Vols-*.
- ⁶⁶ К тому же индоевропейскому типу принадлежит имя знаменитой германской прорицательницы *Veleda* (*Tacit. Hist. IV, 61, 65; V, 22, 24*), заимствованное из кельтского; ср. ирл. *file* 'поэт' (*Gen. filed*) из и.-евр. **uel-et-*; ср. Бояна как Велесова внука, слав. *velēti* в связи с речевой деятельностью.

- ⁶⁷ Ср. также иллир. Velsounas (CIL III, 3038, 13988), Volsonius (CIL, III, 14322), Volsounus-a (CIL III, 3151=10132, 3149), Volsus (CIL III 2985, 13259), Volso (CIL III, 2968a, Volsoni, 3134 и др., Velsony V. 420), Volsius, -a (CIL III, 2617, 'Ολτιος), Volsetis (CIL III, 3055, 3322, ср. венецк. Voltietis, V, 2019), Volsimus (Paul et Fest. 248, 13 и сл.); Valcum (It. Ant. 233,3: Valco), Φαλύττι (ἀλύττας) Val(l)ius (CIL III, 6423, ср. мессапк. Vallas, Valla, Vallaeihas, Valatis (CIM 159, 162.35.176.34, 7.45.34, 3.49 и др.), без особых на то оснований возводимые А. Майером к *volt-, *ulk-, *valu-. См.: Mayer A. Die Sprache der alten Illyrier. Wien, 1957, Bd. I, S. 351, 352, 362 и др. Строго говоря, не менее правдоподобны реконструкции *vols-: *vels-, *volk- (ср. также Οὐολκαῖα, Ulca и уже упоминавшихся кельтских Volcae=Οὐολκαί, поразительно схожих с иллирийскими названиями).
- ⁶⁸ Помимо Volcae, можно назвать лишь несколько примеров, интересных в словообразовательном плане, а иногда и в силу некоторых реалий, связываемых с этими названиями. Ср.: Volci (Οὐόλκοι), город в Этрурии; Volcei (Οὐόλκοι, ср. Volceiani, Vulciantes, Volcentani, жители), место на сев. границе Лукании (ср. civitas Vulceiana. CIL X, 407); Volcentes, племя во внутренней Лукании (их город — Οὐόλκοι, Vulci), Vulciani ' племя в тарраконской Испании (Liv. 21, 19); Volsci, Οὐόλσκοι, Οὐολούσκοι, италийское племя, обитавшее по р. Лирис до Тирренского моря (Liv. 1.53,2; 9.22,3; 22.4,59 и др. Strab. 5.228, 231); Volsinii, Vulsinii, Οὐολσίνιοι, этрусский город на южном берегу lacus Volsimensis (Больсена, ср. Liv. 10.37); Velsu, Velxhani, Velsx(u)na, этрусские имена; Voltumna, этрусск. Felthina, богиня союзного храма 12 городов, в котором собирались для общих совещаний (см. Liv. 4.17,6; 23,5; 25,7; 61,2; 6.2,2: hinc Etruriae principium ex omnibus populis coniurationem de bello ad famum Voltumnae factum mercatores adferebant); Volturnus (Οὐολτοῦρνος) — река в Кампании; Velinus, река в земле сабинян, впадающая в Нар (Nar-; ср. Velinus lacus в Реате; ср. частое соседство рек, обозначаемыми этими двумя корнями: Vilnia: Neris в Литве; Велеса, Веля, Вилейка и Нара — в Подмосковье и т. п.; *vel- и *per- — объединяются амбивалентностью смыслов — 'смерть': 'жизненная сила'); Vellävi — кельтское племя в Галлии; Veleia, Οὐέλια — место в тарраконской Испании и в Лукании; Velltrae, город вольсков в Лациуме; Vellaunodūnum, город сенонов в лугдунской Галлии (Caes. De bello Gall. 7.11); Volaterrae, Οὐολατέρραι — город в Этрурии; Velocasses, или Velicasses, — племя в Галлии на правом берегу Сены до ее впадения в море, и т. д.
- ⁶⁹ Особо следует подчеркнуть настоятельность самых широких и полных исследований всей старой индоевропейской территории с точки зрения этнонимии и топонимии. Можно думать, что единство этой территории в указанном отношении гораздо сильнее, чем это предполагалось до сих пор. Известная трудность в различении генетически общих или типологически сходных элементов едва ли может существенно отразиться на результатах этнонимических исследований.

**К ВОПРОСУ
ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ
БАЛКАНО-ДУНАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В ЮЖНОЙ ЧАСТИ
ПРУТСКО-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ ¹**

Г. Ф. Чеботаренко

Балкано-дунайская культура территориально связана с раннефеодальным государством — Первым Болгарским царством. Ареал культуры в основном совпадает с границами этого государства, ее существование совпадает по времени с его жизнью и гибелью. На наш взгляд, эта культура должна называться культурой Первого Болгарского царства.

Следует оговориться, что изучение этой археологической культуры находится лишь в стадии накопления материалов, что не дает нам права делать далеко идущие выводы, касающиеся этнического состава населения, и охватывает огромный ареал, границы которого распространяются от Карпат до южных склонов Балкан и от Черного до Адриатического морей.

Несколько слов об истории исследования культуры по различным районам ее распространения. Впервые рассматриваемая нами культура была открыта в Болгарии при раскопках известных центров первого Болгарского царства — Мадара, Плиски и Преслава ², исследование которых началось в конце прошлого столетия. Тогда же появились различного рода теории, носящие ярко выраженный тенденциозный характер, в которых преувеличивалась роль одного этнического элемента за счет другого. Достаточно упомянуть небольшую работу Гезы Фехера «Праболгары. Происхождение, история, быт, культура» ³. В этой работе полностью отвергается роль славян как в формировании болгарского народа, так и в деле создания Первого Болгарского царства. Взамен

искусственно выпячивается тюркский элемент, который объявляется носителем и организатором как государственности, так и национально-этнического начала болгарского народа на Балканах. Полностью игнорируются объективные социальные и экономические факторы развития общества того времени. Все изменения социально-экономического характера как у славян, так и болгар-тюрков рассматриваются как результат деятельности правителей болгаро-тюркского происхождения. Сильная военная организация тюрков и их развитая духовная и материальная культура считается как бы условием создания болгарского государства на Балканском п-ове.

После установления народной власти в Болгарии, в болгарской историографии стало появляться все больше работ, рассматривающих объективно роль тех или иных этнических элементов в формировании болгарского народа, его культуры и государственности ⁴.

В Румынии памятники, связанные с культурой Первого Болгарского царства, были найдены еще в конце столетия, но румынские археологи и историки довоенного периода, за редким исключением, занятые в основном поисками доказательств римского происхождения румынского народа, почти игнорировали археологические материалы, касающиеся культуры населения Дакии после римской оккупации. Если даже и встречались в публикациях материалы такого рода, авторы их ограничивались лишь упоминанием о их наличии в культурном слое того или иного памятника. Зачастую эти материалы интерпретировались неверно, иногда их относили к позднеимскому или эллинистическому времени ⁵.

С установлением народной власти в Румынии возник серьезный интерес к этим археологическим памятникам. В последние годы в Румынии были сделаны попытки свести все материалы, касающиеся культуры Первого Болгарского царства в единое целое ⁶ (культура в целом даже получила несколько названий, правда довольно неудачных, на наш взгляд — балкано-дунайская, карпато-дунайская, Дриду) ⁷. Нужно сказать однако, что в этих работах иногда чувствуется односторонний подход к рассмотрению вопросов, связанных с этой культурой. Это и привело к некоторым, на наш взгляд, неверным положениям при решении вопросов происхождения румынского народа, которые связываются румынскими архео-

люгами и историками полностью с рассматриваемой нами культурой ⁸.

Границы ареала культуры Первого Болгарского царства распространяются и на территорию Советского Союза. В частности, эта культура повсеместно встречается в южной части Прутско-Днестровского междуречья. В настоящее время нам известно здесь около ста поселений этой культуры, которые группируются в двух районах ⁹. Первый район — это Нижнее Поднепровье и южная часть центральной Молдавии (в основном южная окраина лесного массива Кодру вплоть до Прута), второй район — юго-западный угол Пруто-Днестровского междуречья, расположенный между озерами Сасык и Китоу на востоке и низовьем Прута на западе, Дунаем на юге и южным Траяновым валом на севере.

Изучение культуры Первого Болгарского царства и в пределах Прутско-Днестровского междуречья находится в стадии накопления материалов. Однако, сопоставляя материалы археологических исследований в Болгарии и Румынии с найденными на территории Прутско-Днестровского междуречья, можно прийти к предварительным выводам об ареале, происхождении и характере культуры в целом. Можно сделать и некоторые выводы об этническом составе населения, создавшего эту культуру. Впрочем, необходимо подчеркнуть, что окончательные выводы могут быть сделаны только в итоге комплексного изучения этой культуры в целом на всем ареале при условии привлечения всех письменных источников и данных ряда смежных дисциплин.

Археологическая культура Первого Болгарского царства характеризуется следующими показателями:

а) На всем ареале керамика, найденная на поселениях и в могильниках, сочетает две определенные группы, в корне отличающиеся друг от друга. Эти две группы керамики почти всегда имеют определенное количественное соотношение между собой: 80—90% и 10—20%, за исключением памятников ранней поры, где это соотношение нарушается. Первая группа керамики — самая многочисленная, она представляет собой посуду сделанную на круге из теста с различными примесями. Чаще всего применяется дресва, но встречается и измельченный известняк, органические примеси (полова), измельченные речные ракушки, шамот. Поверхность шероховатая, бу-

рого, различных оттенков коричневого и красного цветов. Обжиг чаще всего неполный и неравномерный, что говорит о том, что он производился в горнах, но довольно небрежно. Это еще не полностью окислительный обжиг, хотя, судя по остаткам горнов, найденных на различных памятниках, в обжигательную камеру допуск воздуха был полный. На всей поверхности сосудов, а на более поздних этапах только в верхней их части наносился орнамент по сырой глине в виде прямых и волнистых линий, наковалов при помощи специального инструмента в виде трех-пяти-семизубой гребенки.

Правда, встречается и орнамент, нанесенный острым однозубным инструментом, но этот орнамент встречается намного реже. Интересен и тот факт, что на последнем этапе развития культуры орнамент на горшках наносился, видимо, обыкновенной гребенкой с очень частыми тонкими зубцами. Орнамент состоит из различного вида комбинаций полос прямых линий с полосами волнистых линий, сплошного ковра прямых или волнистых линий, сочетания прямых горизонтальных линий, поверх которых наносились пучки косых или вертикальных линий. Иногда встречается орнамент, нанесенный специальными штампами в виде розетки, звездочки, наковалов и др. Посуда этой группы представлена в основном горшками и мисками, а на позднем этапе развития — и глиняными котлами.

Очень часто на днищах сосудов этой группы имеются рельефные клейма самой различной конфигурации. Очень редко можно встретить клейма, нанесенные по сырой глине и расположенные на плечиках сосудов. Такое клеймо обнаружено на черепке, найденном на поселении Калфа при раскопках одного из жилищ. Важно, что на определенных стадиях развития культуры в целом для украшения посуды использовались тоже определенные мотивы орнамента.

Вторая группа керамики представлена посудой, сделанной также на гончарном круге из хорошо отмученного теста без видимых примесей, за исключением редких случаев, когда встречаются более крупные включения в результате небрежности мастера. Поверхность сосудов всегда приглаженная, матово-серого или черного цветов, украшена лощеным орнаментом. Орнамент наносился тонким тупым инструментом в виде сетки с ромбическими ячейками, вертикальными или косыми лощеными поло-

сами, косыми линиями. Часто линии наносились без всякой системы в результате чего создавалось впечатление сплошного лощения всей поверхности сосуда.

Наряду с этими мотивами встречаются и некоторые мотивы углубленного орнамента, нанесенного на сырой глине, впоследствии пролощенные. Это в основном прямые горизонтальные неглубокие канавки, окаймляющие основной орнамент или подчеркивающие форму и пропорции сосуда. Поверхность этих сосудов почти всегда покрыта ангобом. На позднем этапе развития культуры цвет сосудов изменяется, часто отходит от традиционного серо-черного. Встречается посуда различных оттенков коричневого и красного цветов. Ассортимент формы этой группы керамики намного разнообразней. Это горшки, миски, кувшины, амфоровидные сосуды, чашки. На днищах многих из них встречаются рельефные клейма, часто встречаются нацарапанные на стенках сосудов различные рунические знаки, буквы греческого или славянского алфавитов.

Наряду с этими двумя основными группами керамики, почти всегда встречается и керамика византийского типа — амфоры, поливные сосуды. Но это небольшая, особая группа керамики.

Первая группа керамики всегда вызывала наибольший спор среди румынских археологов. Принимая ее в основе как славянскую, некоторые археологи¹⁰ считают ее одновременно и старорумынской. Они опираются при этом на некоторые детали форм венчика или наличие ручки у определенной категории горшков (например, керамика из Букова). На этой основе делают выводы о наличии сплошного романского населения на территории Румынии, которое сосуществовало со славянами на определенных поселениях. Одновременно признается близкое родство керамики второй группы с серо- и чернолощенной керамикой, распространенной в восточных областях Северного Причерноморья и характерной для ареала салтовской культуры¹¹. Другая группа археологов в Румынии¹² считает первую группу керамики старорумынской, впоследствии адаптированной славянами. В доказательство приводится факт, что серо- и чернолощенная посуда, найденная на поселениях в Румынии, появилась одновременно с первой группой керамики в результате, как они полагают, сохранившихся у старорумынского населе-

ния традиций римской провинциальной керамики. Однако между периодом римской провинциальной культуры и рассматриваемым периодом существует перерыв, насчитывающий более четырех веков, а на поселениях культуры Ипотешть-Кындешть чего-либо подобного этой группе керамики не найдено. Думается, что эти теории основаны на ошибочной интерпретации археологического материала.

В Болгарии также долгие годы идет дискуссия по поводу этнической принадлежности указанных двух групп керамики. Часть археологов¹³ считает первую группу керамики безусловно славянской, но зато вторая группа керамики интерпретируется некоторыми из них довольно своеобразно. Здесь опять выступает теория преемственности римско-провинциальных традиций в керамике, хотя между этими двумя периодами имеется хронологическая лакуна длиной более трех веков¹⁴. И если в свое время болгаро-тюркскому этническому элементу придавалось огромное значение, то теперь этот элемент полностью игнорируется ввиду того, что он якобы ничего не принес с собой и по существу не принимал участия в формировании культуры населения Первого Болгарского царства.

Другая группа археологов¹⁵, не оспаривая роли славянского элемента в формировании этой культуры, отдает должное вкладу болгаро-тюркского элемента в формировании славяно-болгарской народности и ее культуры.

Сопоставляя материалы поселений и могильников из Румынии и Болгарии и привлекая материалы, полученные в результате раскопок на территории нашей страны, можно сделать вывод, что в формировании культуры Первого Болгарского царства принимали участие два различных этнических элемента. Известно, что в конце VII в. Балканский полуостров почти полностью, за исключением небольших районов, был заселен различными славянскими племенами¹⁶, у которых облик археологической культуры в основном является общим.

Сопоставляя керамику первой группы, найденную на поселениях и могильниках рассматриваемой нами культуры, с памятниками других районов, заселенных славянами, мы можем говорить о славянском облике керамики первой группы, описанной нами выше. Вторая же группа керамики в общеславянский комплекс не входит. Однако

для VIII—IX вв. нам известна салтовская культура, где такая керамика является основным ее компонентом¹⁷. Одним из основных этнических элементов этой культуры являются болгары-тюрки, а письменные источники говорят нам, что после распада Кубратовой державы часть болгар переселилась на Нижний Дунай¹⁸.

Следует отметить удивительное сходство салтовской керамики (техники ее изготовления, формы, орнамента, клейм) и рассматриваемой нами керамики второй группы, распространенной в том районе, куда пришли болгары-тюрки под предводительством Аспаруха. Все это указывает, что другим этническим элементом, участвующим в формировании культуры Первого Болгарского царства, явились болгары-тюрки.

Искать какую-либо преемственность между этой керамикой и римско-провинциальной керамикой нет никакого смысла. Возможно возражение, что салтовская культура характерна только для VIII—IX вв., и мы не знаем керамики, которая предшествовала ей. Действительно, мы ее не знаем в пределах ареала салтовской культуры и вряд ли найдем какие-либо следы культуры, предшествующей ей на этой территории и генетически связанной с ней¹⁹. Но если мы обратимся к восточному побережью Черного моря, к районам Прикавказья и Северного Кавказа, заселенным аланскими племенами, то нам станет ясно, откуда берет свое начало салтовская культура.

На наш взгляд, именно керамика, используемая алано-сарматским населением Северного Кавказа и Приазовского побережья, является предшествующим этапом развития салтовской культуры. Письменные источники указывают, что болгары (до Кубрата) располагались именно в районе распространения памятников алано-сарматского типа. Известны данные, которые говорят о том, что даже в начале IX в. связи болгар-тюрков со своей прародиной не прекращались. Надпись 822 г. на стеле, найденной в Преславе, говорит о гибели одного из военачальников Омуртага при переправе через Днепр²⁰.

Нам кажется сомнительным, что болгары-тюрки располагали только этой группой керамики. Во всяком случае некоторые данные, полученные при тщательном анализе посуды первой группы, говорят, что среди форм горшков, найденных на различных памятниках в Прутско-

Днестровском междуречье, Румынии и Болгарии, имеется еще тип, нетипичный для славянской посуды. Это тип горшка с шарообразным туловом, очень близкий к банкообразным горшкам, с одинаковым диаметром устья и дна, с довольно высокой шейкой, венчик часто слегка утолщенный. В тесте изделий такого типа чаще всего встречаются различного рода примеси, но не дресва. Из общего числа горшков, найденных в некоторых могильниках, да и на поселениях, они составляют небольшой процент. Между тем горшки подобной формы часто встречаются на поселениях салтовской культуры ²¹.

Вторым характерным элементом культуры является жилище. На всем ареале характерны жилища полуземляночного типа, небольшого размера. На некоторых поселениях в Румынии и Болгарии встречаются и наземные жилища. Однако на территории Прутско-Днестровского междуречья жилищ подобного типа не было найдено, видимо, только потому, что здесь раскопки велись в больших масштабах только на одном поселении. Но на Калфе встречались некоторые постройки наземного типа с легким деревянным каркасом или типа навеса, являющиеся пристройкой к полуземлянке. Жилище (полуземлянка), как правило, имеет деревянный каркас, на котором крепились плахи, облицовывающие стены снизу доверху. Наряду с каркасной конструкцией стен часто встречаются и срубы.

В степи, где деревья было меньше, встречается другой тип конструкции стен. Основу составляет тот же деревянный каркас из нескольких столбов, которые переплетались ветками, затем обмазывались глиной. Пол в жилище — земляной, иногда обмазан глиной, но чаще всего просто хорошо утрамбован. Крыша, судя по наличию тамбура, прослеживаемому на некоторых поселениях ²², а также по конструкции самого каркаса была двускатной, покрытой камышом или соломой. Возможно, что иногда крыша сооружалась из бревен, положенных вплотную друг к другу и покрытых сверху дерном. Почти всегда в жилище имелась печь или очаг.

Редким исключением являются некоторые хозяйственные сооружения типа полуземлянки, не являющиеся жилыми помещениями.

Печи в жилищах двух типов: печи-каменки и глинобитные. Глинобитные печи делятся на два подтипа: каркасные печи с обмазанным подом, обычно расположенные

посреди жилища или вплотную к одной из стенок жилища²³, и подобные глинобитные печи, выкопанные в материковом слое и вынесенные за пределы полезной площади жилища²⁴. В жилище выходило только устье печи, а под печи был расположен на уровне пола жилища или немного выше. Стенки и под печи у этого подтипа не обмазывались. Все печи топились по-черному (ни разу при раскопках не были найдены остатки дымохода). Очаги представляли собой углубленную или обмазанную площадку, часто окаймленную камнем²⁵. Иногда очаг располагался в неглубокой яме, стенки которой были облицованы камнем.

Здесь мы видим опять тот же симбиоз отдельных элементов жилища, характерный для двуэтнических групп населения с различным хозяйственным и бытовым укладом. Печи-каменки, как и глинобитные печи, характерны для оседлого земледельческого населения, очаги же являлись принадлежностью жилищ того населения, основой хозяйства которых было скотоводство. Это еще одно доказательство того, что кочевники или племена с полукочевым образом жизни, оседая на землю, в определенных условиях перенимали типы жилища с интерьером, характерные для оседлого местного населения. Очаги являются реминисценцией, данью традициям глубокой древности и прежнему образу жизни.

Лишь в больших городах Северо-Восточной Болгарии (Плиска, Преслав) имеются развалины монументальных зданий как жилого, так и общественного характера²⁶. В Плиске наряду с дворцовыми постройками болгарской знати найдены остатки церквей²⁷. Однако все эти монументальные постройки нехарактерны для всей культуры в целом. В той же Плиске основной тип жилища — именно полуземлянка или легкие глинобитные постройки, а не каменные²⁸. Конечно, монументальная архитектура Первого Болгарского царства представляет определенный интерес, и именно в это время закладывается фундамент тех прекрасных архитектурных сооружений времен Второго Болгарского царства — Тырново, София, огромное количество церквей, монастырей, крепостей.

Эта архитектура, истоки которой надо искать в византийском градостроительстве, получила распространение лишь в конце VIII и особенно в IX—X вв., когда в Болгарии окончательно оформились феодальные отношения.

Церковное же строительство по сути начинается лишь с середины IX в., когда официально в Болгарии было принято христианство (865 г.)²⁹. Однако в последнее время каменное жилое сооружение найдено и в Прутско-Днестровском междуречье³⁰.

Поселения рассматриваемой нами культуры Первого Болгарского царства можно разделить на два типа: городского и сельского или, точнее, укрепленные и неукрепленные. Первый тип намного малочисленнее, чем второй. Основная группа укрепленных поселений расположена в Северо-Восточной Болгарии, т. е. в том районе, где сложилась первоначально рассматриваемая нами культура и были заложены основы Первого Болгарского царства.

На последующем этапе — с середины VIII в., даже, пожалуй, с начала IX в., в этом районе появляются первые города, а постоянные войны с Византией приводят к возникновению крепостей, расположенных вдоль южной и западной границ наряду со старыми византийскими крепостями взятыми у византийцев. В Первом Болгарском царстве наряду с новыми, построенными во второй половине VIII—IX вв. городами, такими, как Плиска, Преслав, существовали и города, отвоєванные у Византийской империи, как Ларисса, Сердика (будущая София), Охрид и др. Наряду с этими большими городами, являвшимися основными экономическими и политико-административными центрами, имелось и много небольших городищ (деревянно-земляных)³¹, расположенных, как правило, лишь в Северо-Восточной Болгарии.

Эти городища, построенные в VIII—IX вв., по сути были убежищами населения, жившего в неукрепленных поселениях, вокруг этих городищ. К югу и к западу границы Первого Болгарского царства расширялись за счет территории, завоеванной у Византии, и здесь уже подобных деревянно-земляных сооружений не строили. В этих районах использовались завоеванные у византийцев каменные крепости, одновременно строились новые. Иная картина наблюдается к северу от Дуная. Несмотря на открытый ландшафт Валахской равнины и Буджака, укрепленных поселений там нет, за исключением двух пограничных районов. Это поселение Калфа на Днестре³² и два небольших городища у поселения Слон в Карпатах³³.

Основная масса поселений, расположенных к северу

от Дуная (а теперь мы знаем только в Румынии не менее 200³⁴ и в Прутско-Днестровском междуречье около 100)³⁵, является поселениями сельского типа. Они, как правило, расположены вдоль берега небольших ручьев, речек и рек, вокруг которых были разбросаны пахотные и пастбищные угодья. Собственно и теперь основу хозяйственной деятельности местных жителей составляют эти же самые угодья.

В то время лесные массивы были гораздо обширнее. Это сказывалось на климатических условиях этих районов, что превращало их в плодороднейшие области. Поэтому на поселениях, расположенных в этом районе, при раскопках найдены предметы, характерные для земледельческого или оседло-скотоводческого населения. Правда, ремесло здесь отстает в своем развитии от центральных областей. Неудивительно, что заселение этих районов начинается где-то в конце IX или в начале X в., когда после изгнания Симеоном венгров из Ателкузы³⁶ на этой территории наступает относительное спокойствие.

Этот период был не очень продолжителен, и уже в конце X или в самом начале XI в. все поселения, расположенные на левобережье Дуная, большей частью погибают. Частые побег печенегов³⁷, война с Византией в самой Болгарии³⁸, приводят к тому, что на левобережье Дуная жизнь почти полностью замирает. Во всяком случае нам здесь неизвестны какие-либо поселения, могильники или даже их следы вплоть до конца XII—начала XX в. Насколько известно, небольшие княжества, на основе которых выросла в начале XIV в. валашская государственность, располагались в районе предгорий Карпат, в западной части нынешней Валахии и Олтении, т. е. районах, менее подверженных нападениям³⁹.

Основные же территории были заняты кочевьями многочисленных племен куманов-половцев, и обычно письменные источники называют эту территорию Куманией; в начале XIII в. была создана куманская католическая епископия на границе между Валахией и Молдовой (на Милкове)⁴⁰.

Примечательно, что самые древние топонимы левобережья Подунавья (за исключением Буджака), в основе своей — славянские, притом староболгарские⁴¹. И лишь позднее появляются романские топонимы. Видимо, расселение романского элемента в этом районе следует от-

нести к концу XII—началу XIII в., когда создается Второе Болгарское царство⁴².

На первом этапе развития культуры в целом мы находим следы двух основ хозяйства, соответствующие двум этническим элементам, участвовавшим в ее формировании. Конечно, это явление наблюдается лишь на определенной территории, а именно в Северо-Восточной Болгарии и Южной Добрудже. Этот факт сам по себе представляет для нас огромный интерес. Как известно, на этой территории расселились болгары-тюрки, перешедшие Дунай в 680 г. Основу их хозяйства составляло скотоводство, о чем говорит множество находок на ранних поселениях и могильниках этого района. Особо выразительный материал дают раскопки могильников типа Нови Пазар⁴³.

Здесь найдены погребения, типичные для кочевников или полукочевников-пастухов с характерным для них инвентарем: это труположения с конем или другим животным, с украшениями и оружием. Замечательнее всего то, что в могильниках мы находим лишь один тип керамики, а именно серо- и чернолощеную посуду салтовского типа. Таким образом, скотоводство является основой хозяйства, характерного для определенной этнической группы — болгар-тюрков — на первых порах заселения Северо-Восточной Болгарии.

На других памятниках (типа Дренчето и Джезови Лозя)⁴⁴ мы сталкиваемся наряду с протоболгарским этническим элементом с другим обликом хозяйства, противоположным первому. Несмотря на небольшое количество той же серо- и чернолощенной керамики, видимо, перенятой у болгар-тюрков, на поселениях мы находим множество вещей, говорящих о земледельческом образе хозяйства. Это части плуга, различные инструменты, необходимые для обработки земли. Обряд погребения — трупосожжение, характерное для славянского населения.

Эти различия в типе хозяйства и погребального ритуала, говорящие о наличии двух разных этнических элементов в Северо-Восточной Болгарии, характерны лишь для первого этапа развития культуры. Этот этап, судя по имеющимся у нас археологическим материалам, длился на протяжении всего VIII в.

Второй этап развития культуры Первого Болгарского царства характерен тем, что на протяжении почти полутора веков идет интенсивное смешение двух этнических

элементов, существовавших на первом этапе отдельно, и происходит почти полная ассимиляция протоболгар славянским элементом. Уже в IX в. почти повсеместно мы находим только поселения, основу хозяйств которых составляет земледелие, хотя немалую роль в хозяйстве играет и скотоводство; более того, в одном и том же могильнике встречаются и трупосожжения и трупоположения.

В городах основу хозяйства составляет также земледелие, но в отличие от сельских поселений здесь идет усиленный процесс развития ремесла. Ремесло становится первостепенным фактором развития больших городов, таких, как Плиска, Преслав и др.

В ареале культуры Первого Болгарского царства нам известны четыре типа могильников.

1. Трупосожжения в урнах, сделанных от руки или на примитивном круге, характерные для раннеславянского населения;

2. Трупоположения в ямах, вытянутых на спине, с погребением различных животных и керамикой (серо-чернолощеной, типичной для болгар-тюрок);

3. Биритуальные могильники с керамикой разных групп, характерные для поселений второго этапа развития культуры;

4. Трупосожжения в урнах со смешанной керамикой, характерной для второго этапа развития культуры.

Первые два типа могильников датируются вещевым материалом и керамикой VII—VIII в. н. э., и они характерны для территории, на которой первоначально расселились протоболгары Аспаруха, т. е. для территории, которую Аспарух получил от Константина IV Погоната по договору 679 г.⁴⁵ Это бывшие византийские области Нижняя и Малая Скифия. Нам пока неизвестны подобные могильники за пределами этой территории. Расположение подобных могильников говорит о положении, сложившемся в этой части Балканского полуострова в VII—VIII в. Болгары, пришедшие в конце VII в., осели среди славянского населения, заселившего ранее эту территорию. На первых порах их разделяли язык, различный способ ведения хозяйства и религиозные верования. Однако это состояние не могло долго продолжаться, и уже к концу VIII—началу IX в. процесс смешения ушел далеко вперед.

В это время мы повсеместно сталкиваемся с могильниками, на которых представлены оба погребальных ритуала. Одновременно расширялся ареал культуры в целом. Как правило, трупосожжения в этих могильниках преобладают над трупоположениями. Одновременно с этим мы наблюдаем и усиленное смешение элементов материальной культуры в инвентаре ⁴⁶. Так, наряду с серо- и чернолощеной керамикой в одном и том же погребении мы находим и типичные формы славянской посуды, сделанной на круге. Это касается и украшений, найденных при усопшем.

Уже в X в. мы находим могильники, в которых несмотря на прежнее смешение этнических элементов в инвентаре, трупоположение полностью отсутствует (например, Блысково, Гара Разделна, Кастелу, Сату Ноу) ⁴⁷. Как известно, в Болгарии уже в 865 г. официальной религией стало христианство, но немалая часть населения вплоть до конца X в. оставалась языческой. Возможно, что на одном и том же могильнике, где мы сталкиваемся с бипристуализмом, частично трупоположения являются христианскими, но христианство на первых порах вбирает в себя некоторые языческие традиции, в частности обычаи класть рядом с усопшим некоторые предметы, которыми он пользовался при жизни. Однако это не меняет общей картины процесса смешения славян с протоболгарами и ассимиляции последних.

В это же время на всем ареале культуре (а он к концу X—началу XI в. сильно сужается, так как на левобережье Дуная и в Прутско-Днестровском междуречье эта культура полностью исчезает) происходит унификация всех элементов. В конечном итоге здесь складывается культура, характерная для всей юго-восточной Европы и находившаяся под сильным византийским влиянием ⁴⁸.

Таким образом культура Первого Болгарского царства делится на два этапа как во времени, так и в пространстве. Первый период охватывает VII—VIII вв. и относится только к территории нынешней Северо-Восточной Болгарии. Второй период (IX—X вв.) отражает процессы складывания болгарской народности, ассимиляции славянами протоболгар, расширения границ государства. Начало этому процессу было положено еще в VIII в., но это становится особенно заметным в материальной культуре лишь в начале IX в.

В это время границы ареала культуры Первого Болгарского царства значительно расширяются. Эта культура уже в IX в. распространяется одновременно с новыми завоеваниями болгарских правителей к западу, юго-западу и югу, а в конце IX—начале X в. — к северу от Дуная⁴⁹, в том числе, видимо, и в Прутско-Днестровское междуречье⁵⁰. Основа хозяйства становится земледельческой, хотя в определенных географических районах (в предгорьях Карпат и Балкан, а также в горах) преобладает скотоводство. В городах расцветает ремесло. Изменяются религиозные представления части населения. Если на первом этапе развития культуры Первого Болгарского царства довольно четко прослеживаются в материальной культуре два основных этнических элемента — протоболгарский, тюркский и славянский — во всех ее компонентах, то на втором этапе (IX—X вв.) эти компоненты материальной культуры настолько сильно переплетаются между собой, что по сути культура Первого Болгарского царства на всем ее ареале составляет одно целое.

Это в какой-то мере дает нам право говорить о том, что уже в IX в. в основном окончился процесс формирования болгар как южнославянской народности. В это время этнос уже выступает как единый элемент, проявляющийся в первую очередь в материальной культуре, а также, видимо, в языке. Это подтверждается и тем, что со времени принятия христианства в 865 г. официальным языком государства и церкви (христианской) становится именно славянский язык.

Как известно, позднее степные районы левобережья Дуная от Карпат до Черного моря попадают в сферу влияния кочевников — сначала печенегов, затем половцев-куманов. С XI вплоть до XIV в. здесь не встречаются поселения оседлого населения. Зато в пограничных районах лесостепи и степи между Карпатами и Днестром известен ряд поселений типа Ханска в Пруто-Днестровье⁵¹ и Рэдукэнень в Запрутской Молдове⁵². Здесь некоторые элементы культуры Первого Болгарского царства продолжают существовать вплоть до конца XII в.

Однако при тщательном рассмотрении культуры в целом, как и отдельных ее элементов, мы встречаем еще один компонент, характерный для скотоводов-кочевников, оседающих на землю. Это хорошо прослеживается в керамике. На поселениях типа Ханска и Рэдукэнень после X в. пол-

ностью исчезает лощенная керамика, но появляется очень много так называемых глиняных котлов — посуды, характерной для кочевников-скотоводов. Подобная посуда встречается на последнем этапе салтовской культуры⁵³, а также в Добрудже, особенно в районах, где по письменным источникам осели печенеги⁵⁴.

В это же время в жилищах вместо печей часто встречаются очаги. Это указывает на симбиоз славянского оседлого элемента (вернее, его остатков) с кочевниками (на первых порах, видимо, печенегами, затем куманами).

Этот вывод подтверждается и антропологическими исследованиями могильников у поселения Ханска — Лимбарь⁵⁵.

М. С. Великанова, исследовавшая целую серию скелетов из этого могильника, выявила следующее: все мужские скелеты относятся к монголоидному типу, в то время как женские принадлежат славянкам⁵⁶. Этот вывод очень важен, так как указывает на дальнейшее развитие этноса в пределах пограничных районов степи и лесостепи между Карпатами и Днестром.

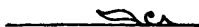
Можно предположить, что в лесостепной зоне центральной части Молдавии, в частности в долине Ботны, наряду со славянами жили куманы. Существование в районе р. Милков в XII—XIII вв. Куманской католической епископии⁵⁷ только подтверждает этот тезис.

Глиняные котлы, названные выше, известны и в других районах Нижнего Дуная — в Добрудже, на Валахской равнине. Ряд исследователей связывает этот тип посуды с процессом оседания на землю печенегов во второй половине XI в., когда они появляются в пограничных районах Византийской империи на правобережье Дуная⁵⁸. Другие исследователи связывают этот тип посуды с влахами, а также с болгаро-аланами, поселившимися в Пруто-Днестровье в «момент гибели салтово-маяцкой культуры»⁵⁹.

Антропологические исследования на базе материала с могильника Лимбарь⁶⁰ полностью исключают наличие волошского этнического элемента в составе так называемой балкано-дунайской культуры (по нашей терминологии — культура Первого Болгарского царства) на заключительном этапе ее развития, по крайней мере в пределах Прутско-Днестровского междуречья.

Таким образом археологические материалы дают воз-

возможность говорить лишь о том, что в формировании культуры Первого Болгарского царства участвуют два главных этнических элемента — славянский и протоболгарский. Участие других элементов (таких, как фракийский, восточнороманский — влашский), можно только предположить, однако на археологическом материале они пока не прослеживаются.



- ¹ Доклад, прочитанный на заседании Научного Совета по комплексному изучению проблемы славяно-волошских связей и происхождения молдавской народности в 1970 г. в г. Кишиневе.
- ² См. общую сводку: *Милчев А.* Проучвания на раннеславянската култура в България пред последните години. — *Археология*, 1964, кн. 3, с. 23—35; *Станчев С.* Домашната керамика от Преслав: Разкопки и проучвания. София, 1948, т. III, с. 129—148; *Милятев К.* Преславската керамика. София, 1936; Мадара. София, 1934, т. I.
- ³ *Фезер Г.* Прабългари: Произход, история, бит, култура. София, 1929.
- ⁴ *Милчев А.* Проучвания. . .; *Станчев С.*, *Иванов С.* Некрополът до Нови Пазар. София, 1958; *Милятев К.* Славянска керамика и нейното значение на славянска археология на Балкана. София, 1958; *Станчев С.* Славяни и прабългари в старобългарската култура. — *Археология*, 1962, № 4, с. 1 и сл.; *Въжарова Ж.* Славянски и славяно-български селища в българските земи VI—XI век. София, 1965; Славяните и Средиземноморският свят VI—XI век. София, 1973 (доклады Д. Ангелова, Ст. Михайлова, Д. И. Димитрова, А. Милчева, Д. Аладжова, Ст. Ваклинова (Станчева), Ж. Н. Въжаровой, а также журнал «Археология», 1974, № 3, посвященный 30-летию болгарской археологии; *Stančev St.* Pliska — Theories et faits. — In: *Bizantinobulgarica*, Sofia, 1962, t. I.
- ⁵ *Florescu G.* Fouilles de Capidava. — *Dacia*, 1941, VII—VIII.
- ⁶ *Comşa M.* Cu privire la evoluția culturii Balcano-Dunărene în secolele IX—XI. — *Studii și cercetări de istorie veche*, 1963, XIV, 1; *Comşa M.* Die bulgarische Herrschaft nördlich des Donau während des IX und X Jh. in Lichte der archäologischen Forschungen. — *Dacia*, N. S., 1960, IV, p. 395; *Nestor I.* Contributions archeologiques au protoroumains: La civilisation de Dridu. — *Dacia*, NS, 1958, II, p. 376.
- ⁷ М. Комша называет эту культуру Балкано-Дунайской, И. Нестор и др. — культурой дриду, П. Диакону — карпато-дунайской, ряд исследователей, в том числе Е. Захария, — проторумынской.
- ⁸ *Zaharia E.* Sapaturile de la Dridu. București, 1967; *Nestor I.* Contributions. . .; *Ambruster A.* Romanitatea rominilor. Bucuresti, 1972; *Istoria României*. Bucuresti, 1960, t. I, p. 775—808.

- ⁹ Чеботаренко Г. Ф. Материалы к археологической карте памятников VIII—X вв. южной части Прутско-Днестровского междуречья. — В кн.: Далекое прошлое Молдавии. Кишинев: РИСО АН МССР, 1969, с. 211—229.
- ¹⁰ Comşa M. Cu privire. . . , p. 107—122; Comşa M. Unele concluzii istorice pe baza ceramicii ceramicii din sec. VI—XII. — Studii si cercetari de istorie veche, 1957, VIII, 1—4, p. 267—294; Comşa M. Contributii la cunoasterea culturii straromîne în lumina sapaturilor de la Bucov. — Studii si cercetari de isotire veche, 1959, X, 1, p. 88—98.
- ¹¹ Артамонов М. И. История хазар. Л.: Изд-во АН СССР, 1962, с. 288—323; Плетнева С. А. От кочевий к городам. М.: Наука, 1967, с. 114—128.
- ¹² Zaharia E. Sapaturile. . . ; Nestor I. Le données archéologiques et le problème de la formation du peuple roumain. — Revue roumaine d'histoire, 1964, III, 3; Nestor I. Contributions. . .
- ¹³ Миятев К. Славянска керамика. . . ; Станчев С. Славяни. с. 1 и сл.; Вържарова Ж. Славянски. . . ; Милчев А. Проучвания. . . ; Милчев А. Формирование староболгарской культуры. — В кн.: Славяните и Средиземноморският свят VI—XI век, с. 105—133.
- ¹⁴ Михайлов С. За происхождения на античните материал от Плиска. — Археология, 1960, № 1; Михайлов С. Относно произхода на ранносредновековата чернoльскава керамика в България. — Археология, 1961, № 4.
- ¹⁵ Станчев С., Иванов С. Некрополът. . . , с. 46—94; Станчев С. Славяни. . . ; Вържарова Ж. Славянски. . .
- ¹⁶ Мишулин А. В. Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н. э. — ВДИ, 1941, № 1; Агафий. О царствовании Юстиниана. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953; Константин Багрянородный. О народах. М., 1899; Златарски В. А. История на българската държава през средните векове. София, 1918—1938, т. I, ч. 1, с. 7—19; История Византии. М.: Наука, 1967, т. 1, с. 337—378.
- ¹⁷ Артамонов М. И. История. . . , с. 142—156, 170—180; Плетнева С. А. От кочевий, с. 182—189.
- ¹⁸ Златарски В. А. История. . . , т. I, ч. 1, с. 21—151; Плетнева С. А. От кочевий. . . , с. 182—184; Теофан Исповедник. Хронография. — В кн.: Извори на българската история. София, 1960, т. VI, с. 260—265.
- ¹⁹ Артамонов М. И. История. . . , с. 5; Плетнева С. А. От кочевий. . . , с. 30.
- ²⁰ Бешевлиев В. Първобългарски надписи. — Годишник на Софийския Университет, 1934, XXXI. Besevliev V. Die Protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963, S. 281.
- ²¹ Плетнева С. А. О связях алаано-болгарских племен Подонья со славянами в VIII—IX вв. — Советская археология, 1961, № 1; Она же. От кочевий. . . , рис. 25/8 и 26/4.
- ² На поселениях Этулия VI, раскапываемом автором, почти все жилища этой культуры имеют тамбур. См.: Чеботаренко Г. Ф., Щербакoва Т. А. Раскопки на поселениях у с. Этулия. — Археологические исследования в Молдавии (1973 г.). Кишинев: Штиинца, 1974, с. 140—155, рис. 6, 8, 9, 14, 15.

- ²³ Подобные печи имеются на поселениях поднепровской группы памятников.
- ²⁴ Подобные печи характерны для придунайской группы памятников, в Пруско-Днепровском междуречье (поселения Этулия VI, Сафияны), но встречаются и на поселении Ханска.
- ²⁵ Такие очаги есть на Лукашовке V, Калфе, Ханске, Этулии VI.
- ²⁶ Михайлов С. Първата славянска столица Плиска и светлината на последните археологически разкопки. — *Slavia Antiqua*, 1957—1959; IV, t. 6; *Миятев К.* Жилищна архитектура в България през IX—X векове. — *Известия на Археологически Институт*, 1960, XXIII; *Станчев С.* Материали от дворцовия център в Плиска. — *Археология*, 1962, № 4.
- ²⁷ *Станчев С.* Материали. . . , с. 37.
- ²⁸ *Миятев К.* Жилищна. . . , с. 27.
- ²⁹ *Златарски В. А.* История. . . , т. I, ч. II, с. 28—29.
- ³⁰ *Чеботаренко Г. Ф.* Каменный дом эпохи раннего средневековья на поселении Этулия VI. — В кн.: 150 лет Одесскому археологическому музею АН УССР. Киев: Наукова думка, 1975, с. 169—171.
- ³¹ *Крънджалов Д.* Земли укрепителни съоружения на Балканският полуостров и фалшивата прабългарска теория. София, 1948, табл. I—III.
- ³² *Чеботаренко Г. Ф.* Калфа — городище VIII—X вв. на Днестре. Кишинев: Штиинца, 1973.
- ³³ Эти сведения любезно сообщены мне устно автором раскопок М. Компа.
- ³⁴ *Сотѝа М.* Die bulgarische. . . , р. 396—421. В этой работе нанесены на карте 107 поселений. К настоящему времени, судя по отдельным публикациям количество поселений так называемой культуры дриду достигло более 200. Общей сводки нет.
- ³⁵ *Чеботаренко Г. Ф.* Материалы. . . , с. 211—229.
- ³⁶ *Константин Багрянородный.* О народах; *Златарски В. А.* История. . . , т. I, ч. II, с. 312—313.
- ³⁷ *Багрянородный.* О народах, глава «Печенеги».
- ³⁸ *Златарски В. А.* История. . . , т. I, ч. II, с. 743—790.
- ³⁹ *Istoria României.* București, 1960, t. II, p. 142—159.
- ⁴⁰ *Istoria României,* t. II, p. 113.
- ⁴¹ *Петрович Е.* Географическое распределение славянских топонимов на территории Румынии. — In: *Romanoslavica*, București, 1959, t. I, 1963, t. IX.
- ⁴² Ср.: *Златарски В. А.* История. . . , София, 1940, т. III, с. 1—108.
- ⁴³ *Станчев С.* Некрополът. . . ; *Въжарова Ж.* Славяни и прабългари (тюрко-българи) в светлината на археологическите данни. — *Археология*, 1971, № 1, с. 10—11; *Антонова В.* Средневековни погребения от Колорадовградско. — *Археология*, 1959, № 1/2, с. 89—90; *Димитров Д. И.* Древнеболгарские некрополи в Варненском округе. — В кн.: *Славяните и Средиземноморският свят VI—XI век*, с. 75—92.
- ⁴⁴ *Въжарова Ж.* Славяни. . . , с. 1.
- ⁴⁵ *Златарски В. А.* История. . . , т. 1, ч. 1, с. 140—143.
- ⁴⁶ *Митреа Е.* Некоторые данные о могильниках и трупосожжениях из Сату-Ноу (Добруджа). — В кн.: *Материалы и исследования по археологии Юго-Запада СССР и Румынской Народной Республики.* Кишинев; *Карта Молдовеняскэ*, 1960, с. 279—294.

- ⁴⁷ *Въжарова Ж.* Славяне. . . , с. 244; *Митреа Б.* Некоторые данные. . . , с. 279—294.
- ⁴⁸ *Чангова И.* Средневекового селище над тракийския град Севтополис XI—XIV век. София, 1972, с. 135—142.
- ⁴⁹ *Сотџа М.* Die bulgarische. . . , p. 395—422; *Сотџа М.* Cîteva date arheologice în legatura cu stapînirea bulgare în nordul Dunarii în sec. IX—X. — In: *Omagiu lui C. Daicoviciu.* Bucureşti, 1960.
- ⁵⁰ Аспарухова орда, прежде чем перешла Дунай и обосновалась в Северо-Восточной Болгарии, остановилась в местности «Оггос», или «Онглос» (*Геофан Изповедник.* Хронография, с. 262), где пребывала десять лет. Почти все историки придерживаются мнения, что «Оггос» следует локализовать в низовьях Дуная в районе Придунайских озер в Буджаке.
- ⁵¹ *Рикман Э. А., Рафалович И. А., Хынку И. Г.* Очерки истории культуры Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1971, с. 119—178; *Хынку И. Г.* Поселение XI—XIV веков в Оргеевских кодрах Молдавии. Кишинев: РИСО АН МССР, 1968; *Хынку И. Г.* Лимбарь — средневековый могильник XII—XIV вв. в Молдавии. Кишинев, РИСО АН МССР, 1970; *Хынку И. Г.* Кэпрэрия — памятник культуры X—XII вв. Кишинев: Штиинца, 1973.
- ⁵² *Teodoru D. Gh.* Cîteva observatii în legatura cu caldarile de lut descoperite la Raducaneni. — *Studii si cercetari de istorie veche*, 1963, XIV, L; *Spinei V.* Unele consideratii cu privire la descoperirile arheologice din Moldova din secolul XII pîna în prima jumătate a secolului al XIV-lea. — *Studii si cercetari de istorie veche*, 1970, 21, N 4.
- ⁵³ *Плетнева С. А.* От кочевий. . . ; *Плетнева С. А.* Средневековая керамика Таманского городища. М.: Наука, 1963, с. 18, рис. 9—9.
- ⁵⁴ *Dinogetia.* Bucureşti, 1960, t. I, p. 149—150; fig. 88—89; *Capidava.* Bucureşti, 1958, t. I, p. 211—215, fig. 112, 113, pl. XXVIII.
- ⁵⁵ *Великанова М. С.* Об одной группе средневекового населения Молдавии по антропологическим данным. — *Советская этнография*, 1965, № 6; *Она же.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья: Автореф. канд. дис. М., 1970, с. 15—17; *Она же.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. М.: Наука, 1975, с. 114—138.
- ⁵⁶ *Великанова М. С.* Об одной группе. . . ; *Она же.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. . . , с. 114—138.
- ⁵⁷ *Istoria Romîniei*, t. II, p. 113.
- ⁵⁸ *Diaconi P.* Despre pecenegii de la Dunarea de Jos în secolul al X-lea. — *Studii*, 1965, t. 18, N 5; *Diaconi P.* Cu privire la problema caldarilor de lut în epoca feudală timpurie (sec. X—XIII). — *Studii si cercetari de istorie veche*, 1956, VII, 3—4.
- ⁵⁹ *Хынку И. Г.* Кэпрэрия. . . , с. 58; *Рикман Э. А., Рафалович И. А., Хынку И. Г.* Очерки. . . , с. 174—178.
- ⁶⁰ *Великанова М. С.* Об одной группе. . . ; *Она же.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. . . , с. 114—138.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА МОЛДАВАН В СВЕТЕ ДАННЫХ ИХ ВЕСЕННЕЙ ОБРЯДНОСТИ

Т. Д. Златковская

Этногенез народов — один из основных и наиболее сложных аспектов изучения этнографической науки. Трудность исследования этногенетических процессов состоит в том, что их истоки уходят чаще всего в очень ранние периоды истории человечества, плохо или совсем не освещенные источниками.

Духовная культура вообще и обрядность в частности в силу ее традиционности и передачи в течение многих веков из поколения в поколение неизменного обрядового кода в ряде случаев могут дать незаменимый материал для изучения этногенеза того или иного народа.

В качестве объекта изучения обрядности для выявления этапов этногенетического процесса у молдаван большой интерес представляют русалии — обряд, до настоящего времени еще бытующий в ряде районов Молдавской ССР и Черновицкой обл. УССР, отмечаемый главным образом людьми пожилого возраста¹. Обряд с этим названием, справляемый на рубеже весны и лета, широко распространен у многих европейских народов. Это — «русалии», «русальская неделя» — у русских; «русальска неделя» — у украинцев и белорусов; «русалия», «русалница», «русалска седмица» — у болгар; «русалье», «гу-

salje» — у сербов и черногорцев; «rusadlo», «rusadle», «rusadla» — у чехов и словаков; «rusadlo», «rusadle», «rusadla» — у словенцев; «rusalji» — у хорватов; «rusale», «rusalii» — у румын; «русалии» — у молдаван; «ršai», «ršaje», «ršaj» — у албанцев; ρουσάλια, ροβσα — у греков.

Однако несмотря на сходство в названиях эти обряды у различных народов (или родственных групп) имеют свои особые черты и существенно отличаются друг от друга ². У восточных романцев, в частности у молдаван, они также имеют свои особенности. Основное содержание молдавского обряда, как можно судить по данным наших экспедиционных сборов, состоит в следующем.

I. Время, когда совершается обряд, его календарное приурочение информаторами фиксируется различно, хотя в целом расхождения по этому вопросу невелики. Так, некоторые относят начало обряда к троице, т. е. ко времени, наступающему через семь недель после пасхи. При этом начинают русальную неделю или с троичного воскресенья — доменика марэ ³, или же с понедельника, непосредственно следующего за ним (24). Другая часть информаторов начинает русалии спустя неделю после доменика марэ, при этом указывают или на первое воскресенье после него (3, 4, 5, 18), или же на понедельник за ним (1, 8, 15, 21, 22). Можно предположить, что различие в дате начала праздника происходит потому, что в первом случае (семь недель после пасхи) имеют в виду начало русальной недели, а во втором (восемь недель после пасхи) — только последний ее день, который тоже называют «русалии», «день русалий» ⁴. Таким образом, русалии начинали праздновать или от троичного воскресенья — доменика марэ — или от следующего непосредственно за ним понедельника. Продолжительность праздника, по сообщению подавляющего большинства информаторов, — одна неделя ⁵.

II. Основной в настоящее время наиболее распространенной и очень яркой частью русалий являются с б р я д ы с з е л е н ь ю и в о д о й. Они состоят из нескольких обрядовых действий. Жилые дома, хлевы, сараи, ворота, колодцы и церкви украшают зеленью. Ее втыкают в землю (или в специально приготовленный дерн) у входа, по обе стороны ворот. Иногда ветви или вершины деревьев, поставленные вне дома, соединяют между собой (11). В некоторых районах употребляют липу, в других —

осину, орех или дуб. У окон, над дверями, под крышей дома и сарая, у наружных углов дома вешают ветки или молодые деревья ⁶.

Большую роль в обрядовых действиях с зеленью играют различные травы, особенно полыннь. Ее затыкают за пояс, из нее делают настои и пьют их (4, 5, 9, 13, 17, 22, 23). Именно во время русалий по лесам и полям собирают лекарственные травы и делают лекарства, так как считается, что после русальной недели травы утрачивают лечебные свойства. Различные целебные средства делают и из тех листьев и трав, которыми были усыпаны полы, украшены дома и т. п. Для этого зелень сушат и делают настои; варят лекарства; сжигают, а затем, смешав пепел с молоком, делают мазь и врачуют болезни кожи. Настоем трав обливаются люди, а скоту эти настои дают пить. Считают, что целебные свойства русальных трав сохраняются в течение года (3, 5, 6, 12, 20).

К числу этих же действий с зеленью следует отнести особый обряд — выход на «зеленую поляну» («ярба вэрдэ»). По сведениям одних информаторов (13, 18), — на доменика марэ, по данным других (4), во второй понедельник после него (т. е. в последний день русальной недели) ⁷ люди собираются на «ярба вэрдэ». Эту зеленую поляну находят на огороде, близ пахотного поля, в ближайшем лесу и т. п. Здесь встречаются родные и соседи. Расстелив на землю коврик («киндим»), угощаются, пьют вино (иногда настоящее на полыни) и веселятся. Во время этого обряда также принято запасать полынь. В некоторых селах на русальной неделе молодежь ходит в леса «для увеселения» (подробности этих походов нам сообщить отказались).

В настоящее время обряды с зеленью — главным образом украшение ею жилища — можно встретить во многих молдавских селах. Эта часть русальной обрядности сохраняется в большей мере, чем остальные.

Цель всех этих действий с зеленью пожилые люди объясняют по-разному ⁸, но в целом смысл их заключается в том, что они должны оградить людей, их здоровье и имущество (главным образом скот, дом, хозяйственные постройки) от действия злых сил. Особенно четко звучит при объяснении всех этих действий мотив врачевания, излечения от болезней в русальные дни. Однако не отсутствуют указания и на плодотворящую силу, которую приобретает зелень в это время: для плодovitости скота, урочая

винограда ⁹. В меньшей степени встречаются упоминания о значении этих обрядов для урожая полей.

Русальная неделя включает и ритуал, в котором важную роль наряду с зеленью играет вода. Наиболее распространенный из них — обливание зелени водою. В понедельник, в последний день русальной недели, хозяйки снимают зелень, которой были украшены дома, ворота и хозяйственные постройки. Некоторые из них несут ветки к колодцу и здесь обливают их водой, а затем оставляют лежать, весь день поливая. Считалось, что зелень должна лежать у колодца, пока ее не съест скот.

Другие, сняв зелень, тут же во дворе обливают ее водой из ведер ¹⁰. Третьи (в тех селах, которые расположены близ Днестра, другой реки или ручья) быстро бежали к реке или ручью и бросали зелень в воду. Часто совершают обряд, который называют «сверление колодцев». В последний день русалий чистят («сверлят») колодцы. При этом вычерпывают не только накопившийся ил и мусор, но в большом количестве воду, которой поливают зелень (9, 10, 15, 22, 24).

Реже практикуется обычай обливать людей вином в тот же последний день русальных праздников. Обряд этот ставят в связь с обливанием зелени водою ¹¹.

Цель обрядовых действий с водой обычно объясняют необходимостью обеспечить себя и свое хозяйство водой на летнее время, стремлением избавить растения от засухи ¹².

III. В центре поверий о нечистой силе, которая действует в течение русальной недели и против которой надо совершать избавительные, очищающие обряды, находятся обл. в употреблении и другие названия: «мауки», «науки», «стрижеле». Полагают, что русалиле — нечисть, злая сила, от которой следует ждать вреда.

Хотя многие информаторы говорили, что не знают, кто такие русалии, но все связывают их со стихией ветра: в их образе часто олицетворяется злой ветер, смерч, сквозняк ¹³.

Русалиле, по существующим поверьям, совершают множество дурных действий, вредящих прежде всего здоровью человека. Они «нападают на людей», «уносят их злым ветром», «уродуют», «сводят с ума», «скручивают», «скособочивают», «приносят тяжелую болезнь»; лишая разума человека, они заставляют его делать глупости,

ругаться и драться¹⁴. Но не меньшие неприятности и ущерб они могут принести хозяйству. Из-за них «может случиться плохое в хозяйстве», они «лишают коров молока и плодovitости», «приносят град». Некоторые сообщают, что в русалиле теперь не верят, но на всякий случай надо соблюдать обычай.

Для умиловствления русалиле, для того, чтобы они ушли, не причинив вреда, по поверьям, следует придерживаться некоторых правил. Основное из них — не работать в дни русалий; важно соблюдать этот запрет в среду и четверг, самое же важное — не работать в последний день русалий. Обычай этот в отдельных случаях соблюдается еще и теперь; однако стараются не работать в воскресенье, а не в понедельник или другие будние дни. Реже упоминают теперь о запрете спать днем или спать во дворе, «чтобы тебя не унесли (или «не искалечили») русалиле». Существовало также поверье, что в течение трех дней после русальной недели нельзя упоминать науков.

IV. Особого рассмотрения требует вопрос об о б р я д е по м и н о в е н и я м е р т в ы х, совершаемом в субботу перед доменика марэ («сымбэта морцилор»). Как уже приходилось отмечать, по данным нашей экспедиции (на это особое внимание обратил Ю. В. Попович), начало праздника информаторы относят к воскресенью или понедельнику, но никогда не считают началом русалий предшествующую им субботу, т. е. проводят грань между поминовением мертвых в субботу накануне троицы, с одной стороны, и началом русалий в следующее за ней воскресенье (или понедельник) — с другой. Многие информаторы определенно придерживаются мнения о том, что русалие является отдельным праздником, отличным от симбэта морцилор и наступающим лишь после поминального обряда¹⁵. В этой же связи надо отметить, что помана, которую в симбэту морцилор дают близким и едят как поминальную пищу, в русальные дни дается для того, чтобы «ушли русалиле», «чтобы они покинули нас»¹⁶, т. е. приобретает характер жертвы для избавления от русалиле, а не поминальной пищи.

V. Во время экспедиции мы рассчитывали зафиксировать у молдаван некоторые элементы о б р я д а «к а л у ш а р ы», исполняемого отрядами (дружинами) игроков, ходящих на русальной неделе из села в село,

соблюдая строгие правила поведения и танца особые, очень сложные ритуальные танцы. Судя по сообщению Д. Кантемира, он в полной мере сохранялся у молдаван еще в первой половине XVIII в. Однако в настоящее время зафиксировать присутствие этого обряда или даже воспоминания о нем на территории обследованных районов МССР нам не удалось. Лишь у молдаван Черновицкой обл. УССР сохранилось воспоминание о танце (но не обряде в целом), называемом «калушары».

Проведенные полевые работы дают некоторые материалы, которые, как нам представляется, касаются генезиса русалий у молдаван.

Прежде всего следует коснуться вопроса о *генетической связи древнеримского обряда rosalia (rosaria, dies rosae) с современным обрядом русалий* у европейских народов вообще и у молдаван в частности. Изучение обряда русалий имеет длительную историю, но главным аспектом исследования был не столько сам обряд, сколько его наименование. В начале и середине XIX в. весьма популярно было мнение о том, что праздник обрел наименование от терминов «русло», «русый» или от названий рек Руса, Рось и др.¹⁷

Против такого объяснения термина «русалии» возражали многие, но наиболее убедительной была признана теория Фр. Миклошича. Он пришел к выводу, что в основе названия «русалии» лежит наименование латинского праздника — *rosalia, rosaria*. Славянскими, восточнороманскими и другими балканскими народами (албанцами и греками) было усвоено греко-византийское наименование того же латинского праздника роз — *ρωσάλια*, появившегося у них, вероятно, вместе с ранним христианством. Языческий характер русалий повел к осуждению этого «бесовского» обряда церковью; проклятия и поношения отцов церкви способствовали персонализации обряда и отвлечению представлений о сверхъестественных женских существах — русалках¹⁸.

Мнение Миклошича стало очень популярным и было признано многими исследователями, в том числе и такими крупными, как Л. Нидерле¹⁹. Однако при этом, как кажется, произошла некоторая переоценка влияния древнеримского обряда на обряды различных народов, носящие название русалий: восприятие наименования римского

обряда исследователи сочли свидетельством заимствования самого обряда.

Исследователи, занимавшиеся изучением античных розалий, также иногда излагали свои суждения, касающиеся жизни обряда в более поздние исторические эпохи. Теория римско-италийского происхождения русалий у современных народов Балкано-Карпатских областей Европы нашла отражение в ряде исследований, хотя высказывалась с различной силой убежденности²⁰.

Русская историография конца XIX — начала XX в. также отдала дань теории римско-италийского происхождения русалий. Несмотря на то что главное внимание в русских исследованиях было обращено на генезис восточнославянского обряда, все же и русалии у народов Балканских и Карпатских областей Европы не оставались вне поля зрения. Наиболее определенно по вопросу об их происхождении высказался А. Н. Веселовский, полагавший, что истоки весенне-летних русалий у всех современных народов лежат в римском обряде розалий²¹. Такой же точки зрения придерживались в то время и некоторые другие ученые²². Проявления этого мнения нельзя не заметить и в том, что описание античного обряда у различных народов стало предшествовать описанию русалий. Представление о русалиях как об «отголосках древнеклассического чествования памяти умерших» стало в России энциклопедическим²³.

Среди болгарских исследователей, посвятивших немало работ описанию и исследованию русалий, теория заимствования этого обряда от римлян была очень сильна. Влияние работ Ф. Миклошича можно отметить в работах конца XIX — начала XX в.²⁴ Дань римскому влиянию на русалии современных народов (главным образом болгар, но также румын, сербов и др.) отдал и М. Арнаулов, посвятивший этому обряду большую часть специальной и в высшей степени эрудированной работы «Кукерии и русалии».

Объясняя общие черты в румынском и болгарском русальном обряде, М. Арнаулов указывает на единство его происхождения — от романизированных фракийцев. Особенностью он считал, как и В. Томашек, их связь с культом Диониса. Однако он высказывал сомнение в том, следует ли в этой особенности видеть проявление местных фракийских верований или же в них надо усма-

тривать заимствования от мистерий греко-римского культурного круга²⁵. Некоторое стремление связать розалии и русалии заметно у М. Арнаудова и в том, что описанию современного обряда предшествует характеристика римских розалий.

Хотя в румынской историографии имеется исчерпывающее описание обряда русалий, включающее все элементы ритуала²⁶, особое внимание уделялось все же генезису той части русального обряда, которая заключается в хождении дружин, носящих у восточных романцев название калушары²⁷. Калушары и их действия часто рассматриваются в отрыве от всего цикла русалий.

Детальное изложение и разбор историографии о генезисе калушарского обряда требует отдельного исследования. В настоящей работе следует отметить, что мнение о латинском происхождении обряда калушар было очень популярно в румынской этнографической литературе XIX — начала XX в. Сторонниками латинского происхождения этого обряда высказывались различные мнения по поводу того, в каком именно из латинских обрядов следует видеть праобраз калушарских дружин. Лишь немногие из ученых обращались к теории Миклошича и связывали калушарский обряд с розалиями. Многие же (Д. Алланеску, Д. Боянка, Ф. И. Зульцер, В. Шмидт, С. Мику, Е. Никулицэ-Воронка и др.) указывали на салиев — римских жрецов бога Марса — как на предшественников румынских калушар. Другие видели сходство калушарского обряда с играми, устраивавшимися в древнем Риме в память о похищении сабинянок (И. Х. Рэдуплеску, А. Герандо, А. Убицини, В. Александри и др.)²⁸.

Таким образом, значительная часть исследователей, касаясь русальского обряда у народов Балкано-Дунайских земель (будь то южные славяне или восточные романцы), видит его истоки в римской обрядности. Думается, что проверить этот тезис можно лишь путем сравнения древнего (*rosalia*) и современных (русалии) обрядов, выпавшего из поля зрения исследователей, увлеченных фактом совпадения древнего и более позднего названия обрядов.

Несмотря на обширную литературу о розалиях²⁹, анализ источников, характеризующих обряд, в достаточной мере не был произведен. Эпиграфические документы, упоминающие розалии, представляют собой в подавляющем

большинстве латинские (редко — греческие) надписи, наиболее ранние из которых датируются I в. н. э., наиболее поздние — IV в. Они различны по характеру. Для нас наиболее существенны те из них, которые представляют собой завещания с указанием, кто и кому ставит надгробие, кому и в какой день поручается совершать розалии; что именно и где следует делать в честь этого праздника; сообщают имя божества, которому посвящена стела; возраст и профессию усопшего или лиц, которым поручается совершение обряда и другие ценные для нас данные.

Исследование этих лапидарных документов приводит нас к следующим выводам³⁰. Обряд производился у могил, близ монументов. Хотя и не во всех надписях перечисляются ритуальные действия, которые следует совершать в день розалий, но все же многие из них дают нам сведения о розальном ритуале. Чаще всего надписи упоминают о том, что на могиле следует ежегодно совершать жертвоприношения (*sacrificii*), возлияния (*profusiones*), устраивать угощения (*sportulae*) и пиры (*epuli*), приносить пищу (*escae*). Часты упоминания и о том, что на могилы надо возлагать розы, венки из роз и других цветов. Поминальный характер обряда подтверждается и тем, что в тех случаях, когда в надписях указываются божества, которым посвящен обряд, то это всегда только маны (т. е. посвящение делается *Diis manibus*).

Такое же представление об обряде розалий дают и литературные источники. Поэт Тибул выражает в стихах надежду, что дружеская рука в память старой привязанности каждый год будет украшать венками его памятник. Плиний рассказывает о том, что могилы украшали венками из цветов, причем наиболее пристойным считали венок из роз. Лукиан и Пропеций сообщают, что тела умерших посыпали розами или укладывали их на эти цветы. Ряд источников сообщает об *escae rosales* — трапезе, во время которой розы распределяли между гостями, а затем сплетенные гирлянды возлагали на могилы. Глоссарий Форцеллини сообщает нам, что «розалии — это праздник роз или день, когда розы приносят на могилы»³¹.

Таким образом и литературные и эпиграфические свидетельства приводят к убеждению, что розалии в Италии античного времени были поминальным обрядом, включавшим ежегодные жертвоприношения усопшим, поминаль-

ные угощения на могилах и возлияния, украшение памятников и могил розами или венками из роз и других цветов.

* * *

В первой части статьи, рассматривая вопрос о календарном приурочении русалий у молдаван в связи с вопросом о поминовении мертвых, мы отмечали, что, по данным нашей экспедиции, сымбэта морцилор, когда совершается поминальный обряд, не может быть причислена к дням празднования русалий; это подчеркивают многие информаторы, отделяя день поминовения от дня начала русалий. Такой характер русалий у молдаван, стоящих близко по времени к сымбэта морцилор, но не включающих обряд поминовения мертвых, соответствует тому, что можно отметить и у других народов того же региона, справляющих русалии. Несовпадение русалий и сымбэта морцилор отмечали и румынские исследователи ³².

Не менее ярко разделение дня поминовения предков и русалий проявилось у болгар: троицкая задушница («суббота мертвых») приурочивается здесь к кануну троицы — субботе перед троицким воскресеньем, в то время как русалии начинаются или за неделю до троицы, или же спустя неделю после ее начала. Создается твердое впечатление, что суббота мертвых привязывается к христианской троице, а не к языческим русалиям. Нельзя ли видеть в этом обстоятельстве следы того периода в истории религии, когда языческие русалии и христианская троица представляли собою два различных (хотя и близких по приурочению), по ритуалу обряда? ³³

Отсутствие поминального обряда в числе ритуалов, справляемых молдаванами, заставляет критически подойти к устоявшемуся мнению о древнеримском происхождении русалий у народов Балкано-Карпатских областей. Как можно было заметить, именно поминальный обряд составлял основное содержание римских розалий. Отсутствие поминовения мертвых в качестве основного элемента русального обряда у молдаван лишает возможности генетически связывать античные розалии и молдавские русалии ³⁴.

Касаясь генезиса молдавских русалий, следует обратить внимание на одну из ярких особенностей русального обряда у этого народа. Речь идет о врачующих действиях

во время русалий. Существенно, что эта часть русального обряда — явление, свойственное народам Балкано-Карпатского региона, представляющее специфику именно праздника, на что обратил внимание М. Арнаудов. Как можно было заметить из приведенных выше материалов экспедиции, зелень, собранная в русальную неделю, у молдаван считалась целительной, так же как и зелень, которой были украшены дома.

Аналогичные представления бытуют и у румын. Суеверные люди считают, что в русальную неделю особенно опасными становятся зыне (*zânele*), русалии (*rusaliile*), иелеле (*ielele*), способные принести человеку всевозможные невзгоды, главным образом болезни: они калечат людей, лишают зрения, слуха и речи, делают безумными. Чтобы не рассердить их и здесь придерживались разных запретов (главным образом касающихся работы), носили при себе полынь, чеснок или лечебные травы, обращались к ворожбе и заговорам против болезней, принесенных русалиями. С самого начала русалий (с понедельника после *domenica mare* — троичного воскресения) начинают собирать лекарственные травы, которыми пользуются потом целый год. Верят, что зелень, которой были украшены жилища и хозяйственные постройки на русальную неделю, может избавить от многих болезней и невзгод³⁵.

Очень явственно эта же целительно-врачующая направленность русального обряда прослеживается и у болгар. Представления об излечении или оберегах от болезней во время русалий у болгар связаны с образом вилы (самовилы, самодивы) — демонического существа, обладающего магической силой вершить благодеяния или же, наоборот, приносить вред людям и их здоровью. Приятельское отношение вил, по поверьям, зависит от строгого выполнения особых запретов, нарушение которых влечет за собой гнев самодив, насылающих «самодивскую болезнь». С целью исцеления совершался поход в места, где растет росен — врачующее самодивскую болезнь растение.

Жаждающие исцеления с заранее приготовленными дарами для самодив оставались в глухих местах, где обильно растет росен, и в молчании проводили время от захода солнца до раннего рассвета, ожидая от самодив знака, указывающего на будущее исцеление или смерть. Рано утром (до восхода солнца) тайно собирали росен и

поспешно убежали с самодивского места. Настой, приготовленный из собранного таким образом росена, считали лечебным. Аналогичны этому обряду и хождения на русальной неделе к тому источнику или колодцу, который предание связывает с самодивами («самодивски кладенец», «самодивски извор»). То же стремление избавиться от пагубных действий самодив ведет к обычаю косить полынь, рассыпать ее в домах ³⁶.

Не менее четко целительно-магическая направленность русального обряда проявляется в действиях дружин игроков, совершающих свой ритуал на русальной неделе. Эта исчезнувшая теперь часть обряда у молдаван, судя по сообщению Д. Кантемира, в полной мере бытовала у них еще в первой половине XIX в. Игроки назывались в Румынии *sălușari*, *saluczeni*, в Молдавии — калушари, в северо-восточной Болгарии — калушари, русалии ³⁷. Обряды и правила поведения у этих дружин настолько сходны, что их можно объединить в едином описании. В данной работе нет необходимости останавливаться на обрядах подготовки и посвящения в калушары-русалии, на принципе подбора игроков, характеристике аксессуаров игры и отдельных персонажей, а также правил их поведения ³⁸.

В связи с интересующим нас вопросом следует лишь подчеркнуть ведущую роль врачующей магии в действиях калушар, которая признается многими учеными, в том числе и посвятившими этому обряду специальные работы. В этом отношении наиболее характерна книга М. Арнаудова, в которой с полным основанием особое внимание исследователя обращено именно на эту сторону обряда и подчеркивается ее превалирующая роль. Р. Вуйя, хотя и указывает на значение других целей обряда, тоже отмечает, что исцеляющий характер калушарской игры «составляет не только отчетливую, но и самую характерную ее особенность». Подробное описание обрядов врачевания дают Д. Маринов, который считает их «чисто русальскими играми», и Х. Вакарельски ³⁹.

Напротив, другие аспекты русальской обрядности в этом регионе Европы выступают слабо, не составляют ни ее специфики, ни основы.

Причину отмеченной особенности русалий у народов Балкано-Карпатских земель следует, видимо, искать в древних слоях религиозных обрядов и верований, уxo-

дящих своими корнями в обряд розалий, справляемый в античное время во фракийских областях. Этот фракийский обряд существенно отличался от одноименного римско-италийского. Особенности фракийских розалий вкратце ⁴⁰ могут быть охарактеризованы следующим образом. Розалии здесь были тесно связаны с отпиранием местных культов. Наиболее характерны в этом отношении надписи из Южной Фракии, в которых исполнение обряда розалий поручается фиасотам *Liberi patri Tasibasteni*, т. е. членам религиозных союзов Либеры Тасибастенского, где прозвище бога, происходящее от фракийского топонима, указывает на сохранение и жизненность местных религиозных традиций и культов.

С этим же культом Либеры-Диониса связывает розалии и другая надпись, поручающая совершение обряда мистам Диониса. Эта связь — явление, характерное для надписей о розалиях из областей, заселенных фракийцами. Она указывает на причастность розалий в этих областях к культу божества, фракийское происхождение которого (во всяком случае на европейской почве) доказывается большинством исследователей, опирающихся на фракийский историко-религиозный и нумизматический материал, а также на греческую мифологию и античную литературную традицию.

Ценный материал о связи розалий с местными культурами дают и другие надписи из окрестностей Истрии, в Добрудже и из Южной Фракии (с. Прусчаны близ г. Драмы), в которых этот ритуал относится к кругу обрядов, посвященных богине Диане. Отсутствие подобных посвящений в розальных надписях из италийских областей и многократные свидетельства об идентификации Дианы с фракийской Бендидой (см. работы Г. Кацарова, Я. Тодорова, Л. Огненовой, Х. Пикарда, В. Пырвана, П. Колларта и др.) заставляют и здесь полагать, что речь идет о местном божестве и его причастности к обряду розалий у фракийцев.

Связь балкано-дунайских розалий с местной религией и широкое распространение этого праздника среди сельского (наименее романизованного) населения засвидетельствованы и другими данными. Среди них особое внимание обращает на себя то обстоятельство, что розалии справляют лица, сохранившие свои фракийские имена (из 15 имен умерших их родственников, упоминаемых в надписях

о розалиях из нашего региона, 14 бесспорно фракийские), а также то, что совершение обряда (кроме членов религиозных союзов местных божеств) поручается односельчанам умершего.

Все эти соображения дают возможность предположить, что италийский обряд наслонился, судя по восприятию латинского наименования, на некую местную обрядность, которая не была зеркальной копией или некорректированным заимствованием римских розалий.

Таким образом, обряд розалий в Балкано-Дунайских областях был связан, по надписям, с тремя божествами: Либером Патером — Дионисом, Дианой — Бендидой и Сильваном. Несмотря на многогранность этих культов, у них есть общая черта: на этой территории они выступают как здравеносные божества. Именно здесь они приобретают эпитет «выслушивающие», «внемлющие». О. Вайнрайх в специальной работе, посвященной «внемлющим» божествам, и Г. Кацаров в статье о фракийской религии в энциклопедии Паули пришли к заключению, что во Фракии, Мёзии и Дакии этот эпитет характеризует врачующие божества⁴¹. Это прозвище здесь применяется как к Диане-Артемиде и Дионису, так и к Асклепию.

Не менее характерны стелы с изображением здравеносных божеств Асклепия, Гигиен и Телесфора, содержащие эпиграфические посвящения Сильвану и Диане, из чего явствует, что Диана и Сильван воспринимались как врачующие божества, отождествлялись или сближались с ними. Надо отметить также, что Артемида-Диана и Сильван в изучаемых областях часто изображаются совместно с врачующими божествами — Асклепием и Фракийским всадником. На связь Бендиды со здравеносными божествами указывают совместные изображения и упоминания в надписях этой богини с Делоптом — фракийским богом-врачевателем и Фракийским всадником. В этой же связи, вероятно, следует вспомнить о двух атрибутах Бендиды — змее и сосновой шишке, имеющих отношение к врачеванию.

Еще более ярко выступает вера во врачующую силу бога Диониса, если принять во внимание прозвища, которыми наделяли это божество у фракийцев. В эпиграфических документах из фракийских областей этот бог именуется «Спаситель», «Лекарь», «Излечивающий», «Дающий здоровье», «Устраняющий зло» и другими

подобными эпитетами. Не менее существенно и постоянно присутствующее сходство (а иногда и идентичность) Диониса с Акклепием, выразившееся в совпадении их иконографии, прозвищ и атрибутов. Так, в культе Диониса немалую роль играет змея — символ, имеющий постоянное отношение к вопросам здоровья. Как показали исследования Б. Дяковича и Д. Дечева, этот атрибут бога Диониса присутствует особенно часто на посвященных плитках из римских провинций Дакии, Фракии, Нижней и Верхней Мёзии.

Таким образом, можно полагать, что особый акцент на врачующие элементы в молдавском обряде, как и в обрядах других народов Балкано-Дунайского региона, имеет свое объяснение не в римских, а во фрако-гетских пластах религии и обрядности. Он связан с моментами передачи элементов обрядности от древнебалканского населения через средневековые к современным народам. С точки зрения этногенеза молдаван, перед нами один из тех моментов, который указывает на роль древнего балкано-карпатского этнического субстрата в процессе формирования этого народа. Корни древних местных традиций были столь глубоки и прочны, что, несмотря на романизацию и на влияние христианства на великие переселения народов, молдаване пронесли тот обрядовый код, который был заложен местными племенами в древности.

Как можно было заметить из описания обряда русалий у молдаван, основу, главное содержание праздника составляют действия с зеленью и водой, направленные на увеличение плодородия скота и полей, избавление от засухи, рост растительности и созревание плодов. В этой части молдавский обряд обнаруживает черты, отличающие его от русалий балканских народов, в которых аграрно-магические действия не нашли столь яркого отражения и не составляют главную суть обрядности (особенно характерен в этом отношении весьма развитый ритуал русалий у болгар).

Значительно больше совпадений эта часть молдавских русалий обнаруживает с восточнославянской русальской обрядностью, уходящей своими корнями в древнеславянский ритуал. Летописи и в особенности археологический материал XI—XIII вв. характеризуют русалии на Руси, как обряд, направленный прежде всего на стиму-

ляцию сил природы, покровительствующих жизни людей, расцвету растительности и увеличивающих плодородие и плодovitость. Растительность (дерево жизни, хмель и другие вьющиеся растения, побеги растений, их корни, семена) и вода играли существенную (если не главную) роль в ритуале русалий на Руси⁴².

Немногословные свидетельства об аграрном характере русалий в древнее время находят подтверждение в восточнославянских (русских, украинских и белорусских) этнографических и фольклорных свидетельствах нового времени. И само название русальской недели («зеленая», «клевальная»), и ее ритуал, и образ центрального персонажа восточнославянских русалий — русалии, оказываются связанными с культом растительности, указывают на аграрный характер русалий у восточных славян⁴³.

Направленность молдавских русалий в той их части, о которой сейчас идет речь, обнаруживает большое сходство с общей направленностью одноименного восточнославянского обряда. Безусловно, этих данных еще не достаточно для окончательного решения вопроса о связи восточнославянских и молдавских русалий: перед исследователем подобных проблем часто возникает вопрос о том, не появились ли сходные черты в обрядах вследствие параллельности спонтанных процессов в идеологии разных народов. Тем не менее совпадения в деталях обряда русалий у восточных славян и молдаван (торжественное шествие к деревьям, внесение деревьев в жилище, украшение его зеленью, завивание березовых ветвей, плетение венков и гадание по ним, украшение зеленью участников обряда и т. п.), а также черты, отличающие эту часть русальской обрядности молдаван от одноименной обрядности других народов Балкано-Карпатского региона, дают повод для постановки этого вопроса. Если принять во внимание высказанные соображения, то присутствие в молдавских русалиях ритуальных действий с зеленью и водой можно было бы считать указанием на генетическую связь молдавского обряда с русальским ритуалом древних славян, черты которого ярко сохранились у восточных славян.

Таким образом, молдавский обряд занимает особое место в весенне-летних обрядах, носящих у многих народов Европы название русалий. В нем переплелись две обрядовые струи: одна генетически восходит к древне-

балканским культовым действиям, элементы которых прослеживаются в русально-калушарском обряде ряда современных балкано-карпатских народов, другая — возможно, к древнеславянским празднествам, сохранившимся в восточно-славянском ритуале русалий.

*Список информаторов молдавского отряда
ИЭ АН СССР*

1. Агати Тудора Илиевна, 67 л., Каларашский р-н, с. Городище
2. Бобейко Елена Ивановна, 78 л., Каларашский р-н, с. Городище
3. Василиу Елизавета Васильевна, 78 л., Каларашский р-н, с. Пыржолтены
4. Гожа Кристиан Васильевич, 63 г., Оргеевский р-н, с. Биешты
5. Горинку Анна Георгиевна, 76 л., Каларашский р-н, с. Пыржолтены
6. Жалба Агрипина Михайловна, 59 л., Черновицкая обл. Новоселицкий р-н, с. Бояны
7. Кадряню Мария, 30 л., Оргеевский р-н, с. Биешты
8. Крошпору Исидор Афанасьевич, 70 л., Резинский р-н, с. Лалово
9. Левинца Елизавета Андреевна, 54 г., Оргеевский р-н, с. Биешты
10. Мырзак Савва Михайлович, 60 л., Оргеевский р-н, с. Верхние Журы
11. Опинке Фекла Илиевна, (лет?), Котовский р-н, с. Ханска
12. Пантелейчук Дмитрий Васильевич, 77 л., Черновицкая обл., Глыбокский р-н, с. Волока
13. Пештыряну Эугения Федоровна, 84 г., Оргеевский р-н, с. Биешты
14. Ромыну Мария Михайловна, 52 г., Каларашский р-н, с. Городище
15. Рощка Мария Григорьевна, 56 л., Теленешский р-н, с. Бызешты
16. Русу Мария Георгиевна, 55 л., Оргеевский р-н, с. Биешты
17. Семеевич Лазарь Константинович, 67 л., Черновицкая обл., Глыбокский р-н, с. Широкая поляна

18. Титерей Иван Дмитриевич, 55 л., Резинский р-н, с. Лалово
19. Тодерашку Софья Константиновна, 70 л., Оргеевский р-н, с. Суслены
20. Хынку Нистру Козмович, 69 л., Черновицкая обл., Глыбокский р-н, с. Грушевка
21. Чеботару Екатерина, 79 л., Котовский р-н, с. Ханска
22. Чеботару Стефан, 83 г., Котовский р-н, с. Ханска
23. Чеботару Иоанна Степановна, (лет ?), Котовский р-н, с. Ханска
24. ? (информатор отказался назвать имя), Каларашский р-н, с. Речула



¹ Сбор полевого материала проводился в 1974 и 1975 гг. Молдавским этнографическим отрядом Института этнографии АН СССР в составе начальника отряда, ст. н. с. ИЭ СССР Т. Д. Златковской, ст. н. с. Отдела этнографии и искусствоведения АН МССР (далее — ОЭИ) Ю. В. Поповичем, аспиранткой ОЭИ Г. Н. Захаровой.

Изучением обряда русалий были охвачены Резинский, Оргеевский, Котовский, Каларашский и Теленешский районы МССР, а также Новоселицкий и Глыбокский районы Черновицкой обл. УССР.

² Библиография работ о русалиях у различных народов Европы чрезвычайно обширна. Наиболее важные, как нам кажется, из этих исследований упомянуты нами в статьях: *Златовская Т. Д.* К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев. — СЭ, 1978, № 3; *Златовская Т. Д., Шелов Д. Б.* К вопросу о происхождении восточнославянского обряда русалий — В кн.: *Древняя Русь*. М.: «Наука», 1978.

³ Информаторы 2, 6, 12, 13, 14, 17, 20 (Поименный список информаторов см. в конце статьи. В тексте цифры в скобках соответствуют порядковым номерам информаторов в списке).

Были высказаны и другие мнения по этому поводу, но они имели единичный характер: лишь один из информаторов (23) указал на четвертую неделю после пасхи как на начало русалий, а другой (11) — на вторую после доменика марэ.

⁴ Сообщения ряда информаторов (9, 13, 15) о том, что день русалий отмечают «через неделю после доменика марэ», «в конце русалий».

⁵ Лишь одна информатор сообщила, что русалии длятся шесть недель (11).

⁶ Наши наблюдения, повсеместно; информаторы 2, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 19, 20, 22, 23. См. также: *Фольклорный архив Отдела этнографии и искусствоведения АН МССР*, д. 227, 85 (запись Е. В. Жунгвету).

⁷ Эти сведения, полагаю, более точны, так как совпадают с теми, которые собраны другими этнографами (Полевой дневник ст. н. с.

- ОЭИ АН МССР Л. Д. Лоскутовой, запись в с. Подоймица Каменского р-на от 10/VI—1963 г. и в с. Деренеу Каларашского р-на от 29.VI 1964 г.), и подтверждаются опубликованными материалами (см.: *Stefănuță P. V. S. Cercetări folklorice în valea Nistrului-de-jos. București, 1937, p. 73* — села Крокмазы и Пуркарн, ныне Суворовского р-на МССР).
- ⁸ «Это делают, чтобы целый год не было бы болезней и чтобы скот не болел»; «Чтобы ушли русалиле» (2, 14); «Таким образом как бы прогоняют русалиле» (15); «Если в этот день (последний день русальной недели. — *Т. З.*) не пьешь (вино с полынью. — *Т. З.*), то тебя заберут русалиле» (23). Но часто ссылаются на традицию: «Это делали испокон века» (3) или на красоту обряда: «Это объясняется красотой этого дня» (23).
- ⁹ Интересны сведения (4) о том, что в с. Ханска Котовского р-на стволы и ветви деревьев, стоявших у домов в русальные дни, считается полезным использовать для виноградарства (в качестве подставок, поддерживающих лозы).
- ¹⁰ Некоторые (10) считают, что люди ленятся идти к колодцу или реке и из-за этого обливают ветви во дворе своего дома.
- ¹¹ «Зелень поливают водою, а себя — вином» (15).
- ¹² «Чтобы летом были дожди» (15); «Чтобы бог дал летом дождь» (19); «Считают, что вся эта вода вернется в течение лета» (24).
- ¹³ «Иелеле — это ветер, сквозняк» (6); «Русалиле — это злой ветер» (2, 14). Аналогичные данные получены и фольклористами ОЭИ АН МССР [Фольклорный архив, д. 227, л. 85 (запись Е. В. Жунгиету): «Русалиле — это опасные ветры, смерч»; л. 89: «Иелеле отрывают людей от земли, носят их»]. Лишь один информатор сообщил, что «русалиле — это красивые женщины» (там же, л. 124).
- ¹⁴ Если кто-нибудь в русальные дни сотворит глупости, то о нем говорят, что его попутали русалиле (6, 7, 10, 15, 16). Если кто-нибудь дерется или ругается с женой, то любой может спросить: «Что, тебя русалиле попутали?» (6, 15). Аналогичные данные о русалиле см.: *Muşlea Y., Birleu Ov. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970, p. 374*; Фольклорный архив ОЭИ АН МССР, д. 227, л. 89.
- ¹⁵ «Сегодня доменика марэ — это русалии, зеленое воскресенье. А вчера был день мертвых» (17). «В субботу п е р е д (разрядка моя. — *Т. З.*) русалиями люди идут на кладбище, раздают поману» (17). «В субботу перед доменика марэ, называемую субботой мертвых, раздают поману» (20). «В субботу перед доменика марэ празднуют день мертвых — сымбэта морцилор. Только от пасхи до доменика марэ можно и нужно поминать умерших в любой день» (12). «В субботу — это сымбэта морцилор, воскресенье — доменика марэ, понедельник — русалии» (2, 17). «Суббота перед доменика марэ — это суббота мертвых — сымбэта морцилор» (19). «Суббота перед доменика марэ называется великой субботой мертвых. В русальный понедельник завершают поминование мертвых. До осени их не поминуют» (10).
- ¹⁶ Фольклорный архив ОЭИ АН МССР, д. 227, л. 85, 124, 144.
- ¹⁷ *Safařík P. Y. O Rusalkách. — Casopis Českého musea, 1833, s. 257—273* (особенно 264) *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839, вып. IV, с. 5, 6, 16—17; *Тереженко А.* Быт русского народа. СПб., 1848, ч. VI, с. 123;

- Соловьев С. М. Очерк нравов, обычаев и религии славян. СПб., 1876, с. 36—37, 40.
- ¹⁸ Miklosich Fr. Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. — In: Denkschriften der Akademie. Wien, 1876, Bd. XXIV, S. 25—26; *Idem*. Die Rusalien, ein Beitrag zur slavischen Mythologie. — In: Sitzungsberichte der Akademie (далее — SBWA). Philosophisch—historische Klasse. Wien, 1864, Bd. XLVI, H. III, S. 386—405.
- ¹⁹ Нидерле Л. Славянские древности. М.: Наука, 1956, с. 215—272.
- ²⁰ Tomaschek W. Über Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm. — SBWA, 1868, Bd. LX, H. II, S. 351—404; *Perdrizet P.* Inscriptions de Philippes: Les Rosalies. — Bulletin de correspondance Hellenique, 1900, t. XXIV, p. 299—323; *Nilsson M. P.* Rosalia. — In: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (далее — RE). Stuttgart, 1914, II R., I HbD, S. 1115.
- ²¹ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889, т. XI—XVII, вып. 5: Генварские русалии и готские игры в Византии, с. 261—286; *Он же*. Валькирии. — Weillis, Ἠλύσιον πεδίον, Вила — Viola. — Там же, с. 287.
- ²² Лыпин А. Н. История русской литературы. СПб., 1899, т. III, с. 155—157; *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. СПб., 1903, ч. 1, с. 301, 303 и др.
- ²³ *С-в (Сумцов Н. Ф.?)*. Русалии. — В кн.: Энцикл. словарь Брокгауз и Эфрон, 1899, т. XXVII, с. 294.
- ²⁴ Шишманов И. Д. Принос към българската народна етимология. — Сборник за народни умотворения (далее — Сб. НУ). София, 1893, вып. IX, с. 545—546; *Арnaudов М.* Студии върху българските обреди и легенди: Кукери и русалии. — Сб. НУ, 1920, вып. XXXIV, с. 138—238.
- ²⁵ *Арnaudов М.* Студии. . . , с. 144, 171—172, 180.
- ²⁶ *Pamfile T.* Sărbătorile de vare la români. București, 1910.
- ²⁷ Библиографию этих работ см.: *Yuta R.* Originea jocului de caluşari. — Dacoromania, 1922, an. II; *Pop M.* Caluşul. — Revista de etnografie şi folclor, 1975, t. 20, N 1. В этой очень интересной работе М. Поп исследует ряд моментов, характеризующих обряд калушар с точки зрения социально-общественных отношений; генеазису обряда здесь, естественно, уделяется меньше внимания.
- ²⁸ *Yuta R.* Originea. . . , p. 221—222.
- ²⁹ *Nilsson M. P.* Rosalia, s. v., S. 1112; *Арnaudов М.* Студии. . . , с. 143, примеч. 1; *Тодоров Я.* Паганизъмът в Долна Мисия. София, 1924, с. 105, примеч. 3.
- ³⁰ *Златковская Т. Д.* К истории провинциальной культуры в Римской империи. — В кн.: Проблемы истории и культуры древнего мира. Ереван, 1979, т. 1.
- ³¹ *Yoret Ch.* La rose dans l'antiquité et au moyen âge. Paris, 1892, p. 107—108.
- ³² *Pamfile T.* Sărbătorile. . . , p. 12, 14—15; *Muşlea Y., Birley Ov.* Tipologia. . . , p. 374.
- ³³ Любопытно, что отсутствие элементов поминального ритуала характерно и для древнеславянского обряда русалий (*Златковская Т. Д.* О происхождении восточнославянских русалий. — В кн.: Доклады советской делегации на XIII Международном

- конгрессе славистов: Загреб—Люблина, 1978. М.: Наука, 1978; Шелов Д. Б., Златковская Т. Д. К вопросу...; Материалы, собранные Д. К. Зелениным о современном обряде русалий у восточных славян, весьма ярко доказывают, что поминовение предков не было ни основной, ни органической частью обряда (см.: Очерки русской мифологии, т. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916). С этим выводом согласен и С. А. Токарев (см.: Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М., 1957, с. 87—94).
- ³⁴ Видимо, надо различать происхождение наименования обряда и происхождение самого обряда. Что касается названия русалий, то Миклошич, вероятно, прав, указывая на связь наименования античного обряда Rosalia и византийского *ῥουζάλια* с более поздними русалиями европейских народов.
- ³⁵ *Pamfile T. Sărbătorile...*, p. 13—14; 18—38; *Mușlea Y., Birlea Ov. Tipologia...*, p. 373—374; *Арнаутов М.* Студии... , с. 220—221.
- ³⁶ Богатый этнографический материал о хождениях на росен и обширная библиография по этому вопросу собраны у М. Арнаутова (*Арнаутов М.* Студии... , с. 187—198). См. также: *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни обичаи. София, 1914, с. 471—475; *Вакарелски Хр.* Етнографи на България. София, 1974, с. 609—610; *Шушманов И. Д.* Принос... , с. 548; *Колева Т.* Болгары. — В кн.: Календарные обычаи в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М.: Наука, 1977.
- ³⁷ Сходные названия для обозначения дружин, совершающих обрядовые действия чаще всего в русальские дни, есть и у других европейских народов (например, *gusulet* — у албанцев Калабрии; *gusale* — у аромун; *gusalii* — у куцовлахов; русалье—кращице, русалка — у сербов и других народов). Однако эти группы игроков отличаются от названных выше (так же как и между собою) подбором участников, ритуалом и иногда временем совершения обряда.
- ³⁸ Основные работы, посвященные калушарам, упомянуты в общих трудах: *Pop M. Calușul; Vuita R. Originea...*, p. 216; *Pamfile T. Sărbătorile...*, p. 1—75. См. также: *Арнаутов М.* Студии... , с. 153 сл.; *Маринов Д.* Народна вяра... , с. 332—333, 477—486; *Шапкарев К. А.* Руссаллии. Пловдив, 1884; *Он же.* Български народни умотворения. София, 1968, т. 1, с. 686 и сл.; *Веселовский А. Н.* Разыскания... , с. 273—275.
- ³⁹ *Арнаутов М.* Студии... , *passim*, особенно с. 155—158, 165—171; *Vuita R. Originea...*, p. 230, 249; *Маринов Д.* Народна вяра... , с. 482, 477—486; *Вакарелски Хр.* Етнография... , с. 611; *Златковская Т. Д.* К проблеме античного наследства...
- ⁴⁰ Детальный разбор вопроса см.: *Златковская Т. Д.* К истории...
- ⁴¹ *Weinreich O.* Θεοί ῥητροί. — In: *Mitteilungen der archaologischen Instituts in Athen*, 1912, Bd. XXXVII, S. 1—68; *Kazarov G.* Thrakische Religion. — RE, s. v., S. 477.
- ⁴² *Рыбаков Б. А.* Русалии и бог Симаргл-Перефлут. — СА, 1967, № 2.
- ⁴³ Более подробно этот вопрос разобран нами в статьях: *Златковская Т. Д., Шелов Д. Б.* К вопросу...; *Златковская Т. Д.* О происхождении... (здесь же собрана обширная литература по этому вопросу).

ПОЛОНИНСКОЕ ХОЗЯЙСТВО В ОБЛАСТИ ЗАПАДНЫХ КАРПАТ

Я. Штика

В исследованиях валашской проблематики полонинское хозяйство, и в первую очередь материальная культура, занимает несколько особое место. Это объясняется прежде всего конкретностью изучаемых данных о пастушеской культуре, распространившейся здесь вместе с валашскими поселенцами в XV—XVII вв., и тем, что полонинское хозяйство в Карпатах мы можем и сейчас наблюдать и изучать в первоначальном виде.

Под областью Западных Карпат мы, в согласии с историком Й. Мацуреком, понимаем район Карпат на запад от Высоких Татр, т. е. прежде всего словацкую и польскую Ораву, западно-словацкие районы по р. Ваг и Кысуда, сilesкий Тешин и, наконец, Моравскую Валахию. На этой территории валашская колонизация шла сходным путем, а характер полонинского хозяйства во время нее и вскоре после нее был аналогичным¹. Позднее под влиянием различных политико-правовых и экономических условий и постоянно растущей национальной дифференциации пути развития отдельных районов стали неодинаковы.

В изучении валашской проблематики этнографический материал до сих пор не получил того места, какое ему должно по праву принадлежать. Именно этнография может сказать решающее слово относительно развития и миграции форм культуры, о происхождении аналогий в карпатском пастушестве и других важных проблемах. Наиболее действенным при этом оказался историко-сравнительный метод. Он предполагает изучение полонинского хозяйства в отдельных районах Карпат в его развитии, что позволяет отделить первоначальные формы культуры от более новых, которые появились в результате изменений в экономике и социальных отношениях.

Без определения хронологии явлений мы сравниваем несравнимое, т. е. традиционные формы хозяйства, пришедшие с валашской колонизацией, и новейшие формы, появившиеся, например, лет десять назад².

Более всего исторических данных о развитии пастушеской материальной культуры сохранилось в Моравской Валахии. Как известно, Й. Мацурек собрал сведения о валашском хозяйстве до середины XVIII в.; многочисленные материалы имеются также в художественной и этнографической литературе второй половины XVIII и первой половины XIX в.³ По остальным районам сведений сохранилось меньше, но они позволяют делать сравнения с материалом из Моравской Валахии и на этой основе дать верную реконструкцию валашского хозяйства.

В данной статье мы остановимся сначала на развитии пастушеского полонинского хозяйства, а затем перейдем к отдельным элементам материальной культуры — пастушеским постройкам, интерьеру колибы и полонинскому производству молочных продуктов.

Развитие полонинского хозяйства. Валашские колонисты, а с ними и полонинское хозяйство, распространились в этой области Карпат с XV по XVIII в. Раньше всего, в середине XV в., они пришли на Ораву, в конце XV в. — в горы вдоль западной границы со Словакией, далее — в Западную Словакию, в Тешин и, наконец, в Моравскую Валахию, причем приток новых поселенцев продолжался до XVII в. Валашские колонисты воспринимались здесь как особый слой, отличающийся от местного населения бытом, социальным положением, обусловленным прежде всего так называемым валашским правом и очень часто — принадлежностью к другой народности, другим языкам.

Валашское право не сыграло здесь столь важной роли, как в Восточных Карпатах. Но, несмотря на это, оно весьма влияло на социальное положение и характер хозяйства валашских колонистов. В словацкой и польской части Карпат на валашском праве возникали даже валашские поселения⁴. На всей этой территории с ним считались при кодификации положения колонистов в рамках феодального строя, упорядочении отношений между колонистами, определении основ хозяйственного предпринимательства, т. е. в частности полонинского хозяй-



*Рис. 1. Валахи-скотоводы на карте имения Визовице
(1779—1780 гг.)*

ства. Исполнительными органами валашского права были валашский воевода, валашский суд и валашская громада. Валашское право исчезло в XVIII в. До той поры оно являлось одним из важных объединяющих факторов в хозяйстве.

Начиная с XVI в. валашские колонисты оседали в деревнях, учились обрабатывать землю и быстро сливались с местным крестьянским населением — словацким, польским и чешским. Так создавалась основная этнографическая дифференциация западных Карпат, характеризующаяся как общими для всех Карпат чертами, так и большим или меньшим участием местного, главным образом крестьянского населения разной этнической принадлежности. Эта дифференциация проявилась со временем и в полонинском хозяйстве.

Вместе с валашскими колонистами в Западных Карпатах распространился и особый способ разведения овец и коз. От равнинного овцеводства его отличало содержание овец на горных пастбищах летом и особый способ переработки овечьего молока на сыр и брынзу. Введение

нового способа скотоводческого хозяйства в горных местностях с суровым климатом стало возможным после появления новой породы овец, которых привели валашские поселенцы. Это были так называемые валашки — выносливые и высокоудойные овцы с грубой, низкокачественной шерстью.

Сначала положение валашских колонистов было довольно сносным, поскольку они платили властям натуральную ренту (десятину или двадцатую часть стада) за право пастбы в горах, где пастухи передвигались без больших препятствий. С середины XVII в. крепостная зависимость стала более тяжелой: подати повысились, а строгие постановления привязали пастуха к его пастбищу.

Но развитие полонинского хозяйства и далее поддерживали феодалы, так как оно было важным источником их доходов. Его подъем продолжался до второй половины XVIII в. В горных деревнях на Ораве, в Тешине, Валахии было много тысяч овец, и овцеводческие продукты — шерсть и молочные изделия — играли важную роль в экономике этих областей.

С конца XVIII в. здесь начинается упадок полонинского хозяйства. Причиной этого было повышение цен на лес, поскольку лес требовался для металлургических и стекольных заводов, для строительства. Прибыли от лесоразработок были выше, чем от овцеводства, и власти стали ограничивать полонинское хозяйство. В 50-х годах XIX в. были ликвидированы сервитуты, в том числе право крестьян пасти скот в господских лесах, часть пастбищ перешла к крестьянам, и в результате всех этих мероприятий более половины горных пастбищ отошло под лесопосадки, и таким образом значение отгонного овцеводства еще более снизилось.

С конца XIX в. в полонинском хозяйстве стали заметны противоречия между чисто экстенсивной формой ведения хозяйства и новыми, рациональными методами земледелия. Попытки внедрения интенсивной техники овцеводства не увенчались успехом. Все эти обстоятельства неодинаково влияли на форму и интенсивность полонинского хозяйства в отдельных районах: если в некоторых местах оно исчезло уже к середине XIX в. (например, Гуквальдское панство на севере Моравской Валахии), то на Ораве (Северо-Восточная Словакия) полонин-



Рис. 2. Колиба и кошара на карте Нигрини
(силезско-словацкое пограничье, 1724 г.)

ское хозяйство сохранило свое экономическое значение вплоть до наших дней.

С изменением административных норм и отношений собственности менялась и организация хозяйства. Исчезло традиционное валашское право, рушилось феодальное управление, и в полонинское хозяйство стали проникать капиталистические отношения — закон спроса и предложения, конкурентная борьба и т. п. Чем более терялась связь со старыми формами, тем более полонинское хозяйство отличалось даже в пределах одного и того же района⁵.

Пастушеские постройки. К традиционным постройкам на полонинах мы относим колибу — постройку, в которой пастухи перерабатывали и хранили молочные продукты и где они жили, а также кошару — загон для скота. Особенностью этих построек была примитивность, способ их использования, расположение в отдаленных от жилья местах и, наконец, связь их с культурными формами, которые были ранее принесены валашскими колонистами. Выбор места для постройки был подчинен хозяйственным нуждам. Первым условием была близость всех пастбищ: соответственно выбиралось место для размещения овец — преимущественно ровное пространство пастбища. Место для жилой колибы выбиралось близ кошары, которая



*Рис. 3. Колиба из силезско-словацкого пограничья
(Ошчадница, 1958 г.)*

всегда должна была быть в поле зрения. Вместе с тем, учитывая потребности самих пастухов, отыскивали, если возможно, ровное сухое место, закрытое от ветра, обычно на западном или южном склоне.

Пастушеские колибы в прошлом были очень примитивны. Архивные и литературные данные XVIII—первой половины XIX в. говорят о следующих основных их конструкциях.

Колиба с односкатной (пультавой) крышей (сведения 1808 г.), которая делалась из досок, веток и коры и опиралась одним концом прямо на землю, тогда как другая ее сторона держалась на трех столбах, соединенных наверху поперечной балкой. Колиба внутри была перегородена дощатой стеной, отделявшей каморку («комарник»), где складывали сыр. В другом помещении горел очаг, обложенный камнями, а над ним на кумгаре висел котел. У очага спали бача и три его помощника. Колиба стояла в центре просторной ограды, называемой кошара.

Колиба без стен с двускатной (седлообразной) крышей (в районе г. Гостин, XVIII—XIX вв.): это была лишь крыша из досок и щепы (длиной 3,5 сажени, шириной 2 сажени), опиравшаяся прямо на землю; ее вышины не хватало даже для выпрямившегося человека. Обе боковые стены были открыты; в центре горел очаг, над ним висел медный котел. Пастухи часто меняли эти колибы: каждые две недели они с овцами передвигались на новое место (до середины лета — по направлению к верхним пастбищам, а затем — назад, вниз). Здесь колибу окружала просторная кошара.

Радгоштские колибы начала XIX в. известны из описания врача Й. А. Г. Галлаша. По его словам, на г. Радгошт (1130 м) в то время было 19 больших так называемых салашей. Он описывает колибу как просторную постройку из досок, где спали пастухи и готовили овечий сыр. Ее легко можно было разобрать и перенести на другое место.

Колиба со словацко-силезского пограничья (1724): карта Тешинского княжества (Й. Нигрини) украшена изображением горного салаша, в центре которого стоит колиба. На рисунке мы видим почти квадратную колибу, с низкими срубными стенами из нетолстых балок, явно плохо обтесанных. На верхний венец балок опирается симметричная седлообразная дощатая крыша; ее боковые стороны открыты, так что в колибу входили, перелезая сруб в передней боковой стене. В центре виден очаг.

В этих районах в 50—60-х годах нашего века мы находим те же четыре названных типа колиб: без стен с односкатной крышей (такая стояла еще в 1957 г. в Ощаднице, Западная Словакия), без стен с седлообразной крышей (в силезском Тешине), с низким срубом, двускатной крышей и открытыми боками, с крышей, как на гравюре 1724 г. (сохранилась на том же месте до 60-х годов нашего века). На основании этих данных напрашивается мысль, что постройки на полонинах не изменялись, а сохранялись в архаичном виде с конца XVIII в. вплоть до середины нашего столетия. Но механическая типологическая оценка и классификация (переходя от примитивных форм к более сложным) явно недостаточны. На основании исторического анализа, опираясь на архивные, литературные и иллюстративные материалы, а иногда и на



Рис. 4. Колиба (Оравски Биелы Поток, 1962 г.)

рассказы старожиллов, можно получить достоверное представление о тенденциях развития колибы.

В частности, такое исследование показывает, что как бы ни выглядели древними полонинские колибы в нашем веке, их окончательная форма является результатом предшествующего развития, коренных изменений конструкции. Лучшим свидетельством этого служат примеры построек из Моравской Валахии. Речь идет о тенденции заменить колибы с крышами (но без стен) колибами с дощатыми стенами и, наконец, колибы с низким срубом — колибами с высоким срубом, приближающимися по размерам к обычному дому. Колибы с более высоким срубом преобладали уже в XX в. Их внутреннее устройство сначала не отличалось от других колиб: не было пола, потолка и окон, появилась лишь лавка для сидения или отдыха. Позднее в колибе появился потолок, бетонный пол, а ватру (открытый очаг на земле) заменила плита с дымоходом. Колиба освещалась уже не очагом, а прорубленным маленьким окном в боковой стене.

Но развитие построек не всегда было прямолинейным. Так, сравнение достоверного изображения колибы из тешинско-кисуцкого пограничья (на карте Нигрины 1724 г.) с колибами, которые строили там же в XX в., очень интересно. Оба типа колиб, сохранившихся в кисуцкой Ощаднице, по конструкции более примитивны (постройки с крышей, но без стен). Из трех или четырех форм колиб из Тешинского пограничья (с польской стороны границы) одна почти совпадает с изображением 1724 г.: от своей предшественницы она отличается только полусуховой конструкцией крыши и материалом для покрытия — дранкой. Такое сравнение показывает, что колибы и не должны были превращаться в более совершенную постройку. По разным причинам мог сохраниться вплоть до наших дней старый тип конструкции таких построек.

Эти материалы свидетельствуют, что прежде в этих районах существовало много типов конструкций колибы, но их было меньше, чем в нашем веке. К основным типам мы относим колибу без стен с седлообразной крышей, колибу с низкими стенами и сохой крышей и, наконец, колибу с низким срубом.

Сравнение старых и поздних колиб дает возможность определить, какие строительные элементы можно считать продолжением традиции. К ним, например, относится помещение входа в боковой стороне дома: другое место для него ранее не было возможно. Двери были новым элементом. Низкий сруб передней узкой стены, разумеется, было легко перешагнуть. Крыша же покоилась на связи сох и гребня (Душна, 1818) или стропилах (Нигрины, 1724).

Интересным было и развитие интерьера колибы. Кажется, что традиционная западнокарпатская колиба в прошлом была нераздельной. Первые намеки на разделение помещения появляются в колибах Моравской Валахии уже в первой половине XIX в.: дощатой стеной отделяли помещение, где укладывали овечьий сыр (Радгошт, Душна). В XX в. двураздельные колибы часто встречались возле горы Радгошт и в южной части Тешина, но там разделение помещения было несколько сложнее и связано с особой техникой сыроварения.

Основной причиной появления разных типов полонинских колиб был прежде всего характер производства и

способ приготовления молочных продуктов. Это определяло размеры и основательность постройки. Там, где их часто переносили, ставили легкие колибы, которые нетрудно было разобрать и быстро поставить на новом месте. В некоторых местах колибы перевозили целиком, и поэтому они изготовлены весьма солидно.

Нужно также учесть и другие факторы, в частности организацию полонинского хозяйства, связанную с числом ночующих в колибе пастухов, хранение и сбыт сыра и т. п. Имели значение также отношения собственности или найма пастухов, а в XX в. — и степень зависимости от традиционного вида колибы. Определенное, но не первоочередное значение имели и географические условия, отдаленность колибы от постоянных жилищ и т. д. Заметно, что районы распространения отдельных типов колибы не соответствуют ни государственным, ни историческим и этнографическим границам и лишь в некоторой мере совпадают с географическими подразделениями ⁶.

Состояние исследований полонинских построек в отдельных областях Карпат еще нельзя считать таким, что можно было бы провести более широкое сравнение; особенно ощущим недостаток информации о развитии этих жилищ. Поэтому ограничимся лишь кратким сравнением с материалами нескольких небольших работ, упоминающих и о развитии колибы на полонинах. Так, румынские ученые различают на территории Румынии несколько типов колиб. Это колиба без стен с пультовой или седлообразной крышей, далее — столбовой (чаще на сохах) конструкции с дощатыми стенами, колиба с каменными стенами, колиба с низким срубом, наконец, с высоким срубом.

В работе о пастушестве в горах Родны Т. Морариу говорит, что эти типы, различающиеся по конструкции, свидетельствуют о развитии данных построек. Он был свидетелем того, как пастухи стремились заменить колибы на сохах более удобными — срубными ⁷. С подобной тенденцией встретился в области Высоких Татр и Я. Подолак ⁸. Новые работы Й. Влэдуциу различают на территории Карпат (в границах СРР) несколько локальных форм колибы. Автор обнаруживает общие тенденции развития, особенно заметные во внутреннем устройстве колибы (распространение двухкамерного типа). В целом можно сказать, что на территории СРР встречались типы

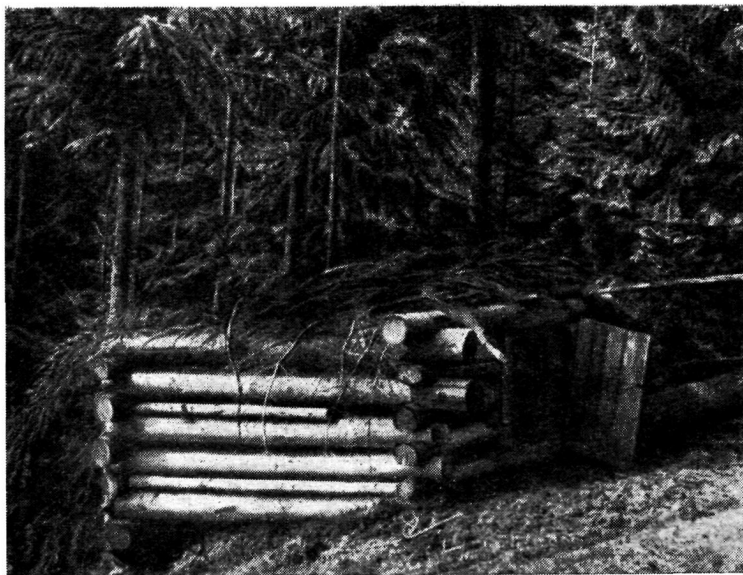


Рис. 5. Хлев для скота (Ломна, 1958 г.)

колиб, сходные с описанными выше, и что здесь речь идет об аналогичных тенденциях развития.

В новой обширной работе Т. П. Шафера о пастушестве в польской части Высоких Татр и в Подгалье представляют интерес некоторые замечания автора, который различает два пути развития татранской колибы. Первый начинается каменной постройкой и для нас значения не имеет. Основу другого типа представляет конструкция на сохах, причем здесь заметна тенденция развития через полусохи, опирающиеся на низкий сруб, к новым колибам с высоким срубом⁹. В данном случае мы находим любопытные аналогии с тешинскими колибами.

Как известно, к числу построек на полонине относятся и хлева, загоны для скота. До середины XIX в. это были только загоны, называвшиеся на большей части карпатского ареала «кошара» или «струнга».

Функции кошары и возможности для ее постройки на всех полонинах были в принципе одинаковы, поэтому

традиционная конструкция кошары, ее план и названия во многом совпадают. Во всех карпатских и балканских областях мы находим несколько типов плана кошары (эллипсоидного, круглого и прямоугольного) и сходное число типов конструкции ее. Это разнообразие отражает не только локальные различия. Обширный материал доказывает, что конструкция, план и функции кошары изменялись в ходе развития.

Описание и изображение кошары встречаются уже в XVIII в., а подробные сообщения — в первой половине XIX в. За малым исключением, во всех этих сообщениях говорится об овальных или круглых непереносных кошарах, которые соединены с колибой или ее окружают. Например, на изображении шалаша 1724 г. и русавского шалаша (1848 г.) кошары были соединены с боковой стеной колибы, а в других шалашах — кошара окружала колибу.

У нас меньше сведений о конструкции кошары. Кошара, изображенная на карте Нигрини, построена из столбиков, вбитых рядом друг с другом и переплетенных редкими прутьями. Как известно, другие кошары были прочно сплетены из прутьев и веток¹⁰.

Ни в одном из сообщений нет ни слова о хлеве для овец. Видимо, дело вовсе не в упущении авторов: на полонинах вообще не было такого хлева, и это ясно из свидетельства Галлаша (начало XIX в.): «Такое шалашное овцеводство продолжается до дня св. Вацлава, когда овец снова перемещают и перегоняют домой, в деревни, в свои овчарни, потому что на шалашах они, бедняжки, остаются постоянно под открытым небом, так как кошара, где они ночуют, не имеет никакой крыши»¹¹. Впрочем, содержание овец только в открытых кошарах на Карпатах и Балканах было частым и в XX в.

Коренные изменения в содержании скота наступают уже в XIX в., особенно во второй его половине. В ходе постепенной интенсификации земледелия приобрела большое значение земледельческая техника естественного удобрения (кошарование), с помощью которой удобряли луга, пашни и поля. Кошара, в которой ночевали овцы, всегда через день или два перемещалась дальше и таким образом за лето удобрялся значительный участок земли. Поэтому прежние круглые непереносные загоны были заменены оградой из многих частей (и коротких прутьев),

которую можно было легко перенести и поставить на новом месте.

Вначале эти загородки переплетали прутьями, и они могли служить убежищем для овец от ветра и непогоды. Но они были относительно тяжелы, а переплетение прутьями — довольно трудоемко. Поэтому, наконец, во всем регионе получила распространение простая переплетенная кошара (кошара из жердей), сделанная из двух боковых столбиков, соединенных горизонтальными жердями. Она, однако, не могла защитить овец от непогоды.

Переход к таким переплетенным кошарам привел к необходимости постройки овчарен, которых с середины XIX в. становилось все больше. Овец запирали там на время холодных ночей, при ветреной или дождливой погоде. Другой причиной появления хлевов было распространение новой породы овец, не столь закаленных, как местные. При постройке хлевов исходили из планировки, конструкции и подразделения кошары¹².

Интерьер колибы. Колиба служила пастухам рабочим помещением и жильем. Особое значение придавалось оборудованию ее для приготовления молочных продуктов; на удобства и гигиенические нужды не обращалось такого внимания.

Все оборудование колибы зависело прежде всего от ее конструкции, от характера молочного производства и местных условий жизни пастухов. Таким образом, здесь находим много общих черт, в основном в размещении сооружений для производства молочных продуктов: очага комарника. Для комарника, где дозревает и сохнет сыр, выбиралось место с постоянной температурой (он был во внутренней части колибы, иногда — и за перегородкой). Передняя часть колибы, обращенная обычно к востоку или к югу, предназначалась для жилья пастухов и приготовления молочных продуктов. Гуцулы эту часть колибы называли «ватарник»¹³.

Для очага выбирали место, где не могла загореться крыша или стена и можно было бы свободно манипулировать котлом над очагом. В самой примитивной по форме колибе (т. е. навесе — пультовой, односкатной крыше) такое место было лишь у передней стены, которая была или совсем открыта или частично закрыта. В украинских Карпатах и в соседних горах Марамуреша очаг горел



*Рис. 6. Дойка на салаше
(Мутце, Северо-Западная Словакия, 1963 г.)*



*Рис. 7. Традиционный способ переноски молока после дойки
(Олшавица, 1971 г.)*

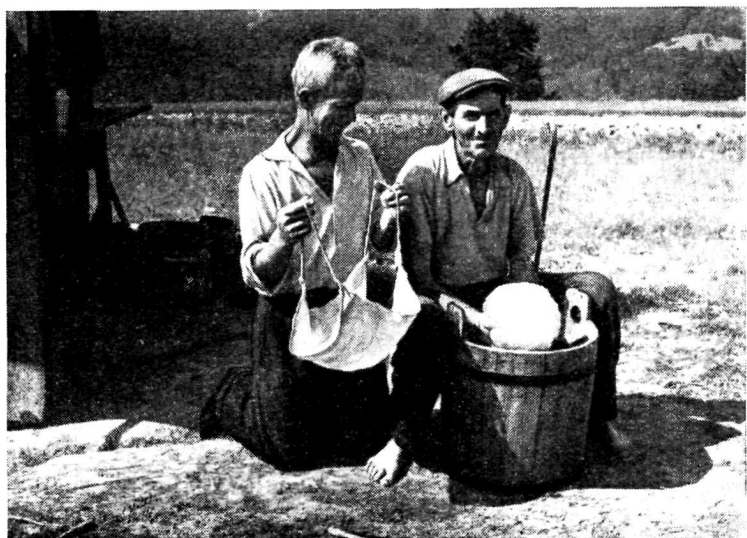


Рис. 8. Переработка овечьего молока на сыр (Червены Камен, 1958 г.)

перед такой хижинкой и защищался от дождя навесом (крышей на кольях) ¹⁴.

Колибы с двускатной крышей (Моравская Валахия, Тешин, Северо-Западная Словакия) имели очаг примерно в центре или же поближе к входу, либо немного в стороне.

Трудной технической задачей было сооружение для укрепления котла над очагом: нужно было так держать котел (80 литров), чтоб при варке быстро отводить тяжелый котел от огня или снимать его. К самым архаичным формам такого устройства относится кумгар — так почти во всем регионе Западных Карпат назывался прочный буквый столб с толстой развилкой, на которую вешали котел. Из-за его формы кумгар называли и «виселицей». Он стоял чаще всего у стены колибы или у столбовой опоры крыши и был накрепко привязан к опоре веревками, внизу опирался на каменную подставку. Таким образом, развилка с котлом могла поворачиваться из стороны в сторону.

Сравнительное изучение показало, что помещение очага в полонинской колибе, его форма и конструкция для подвешивания котла своим происхождением связаны с культурой Юго-Восточной Европы и лишь приспособлены к условиям полонинского производства. В западно-карпатские области они были принесены валашскими поселенцами ¹⁵.

Полонинское производство молочных продуктов. В основе своей способ переработки овечьего молока на сыр был одинаков во всей описываемой нами области. По данным XVI в., можно судить, что такой способ был известен в Западных Карпатах уже с начала валашской колонизации.

Подробные сведения о нем мы имеем в упомянутых сообщениях конца XVIII—первой половины XIX в., а также в материалах недавних полевых исследований.

Парное молоко наливали в объемистые деревянные кадки — путиры. Температура молока была около 30°; если она падала, его сразу подогревали в котле. В качестве закваски для свертывания молока употреблялся клаг — жидкость, полученная выщелачиванием желудка теленка или козленка, не употреблявшего другой пищи, кроме материнского молока. За полчаса молоко свертывалось. Бача (пастух, изготовитель сыра) размешивал осадок молока и оставлял его ненадолго отстояться.

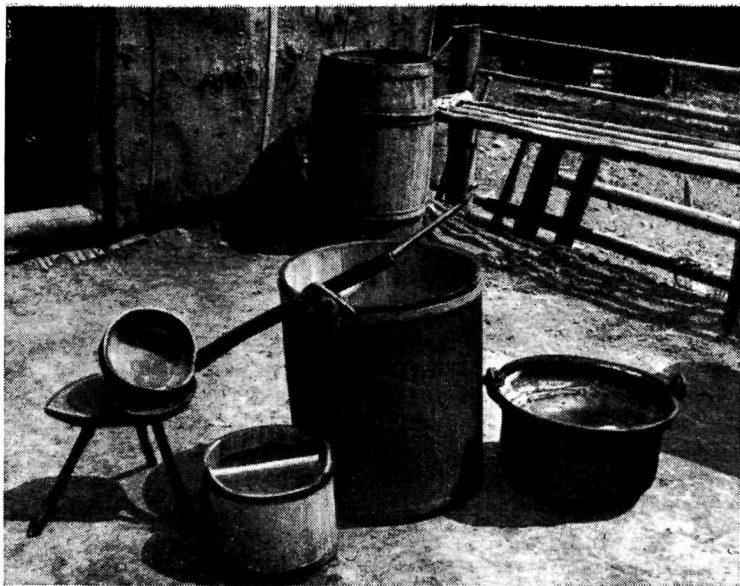


Рис. 9. Инвентарь скотоводов

Потом он, засучив рукава, опускал руки в посудину и собирал творог в большой ком мягкого сладкого сыра.

Комок сыра клали на полотняную тряпицу (концы ее связывали), и сыр подвешивали в колибе на деревянный клин. Из него понемногу за несколько часов стекала сыворотка — так называемая капалка. Потом сыр вынимали из тряпицы и укладывали на полку в комарник, особую часть колибы, куда не попадали в такой мере тепло, дым и пепел от очага. Здесь сыр высыхал, твердел и становился кисло-сладким. Через неделю он был готов к употреблению.

В пугуре, из которой был вынут комок сыра, оставалась сыворотка, содержащая еще достаточно жира и комочков сыра. Ее для употребления нужно было нагреть почти до кипения, полученная жидкость называлась жинчицей, и ее дальнейшая переработка и использование определялись нуждами пастухов и местными обычаями. Чаще всего снимали сверху питательный жирный

слой («урда»), из которого потом сбивали овечье масло, а оставшуюся жинчицу пили пастухи или раздавали собственникам овец. Чистая зеленоватая жинчица поставлялась также лечившимся на предгорных источниках (в XVIII и XIX вв.); считалось, что она помогала при лечении легочных заболеваний.

Головка свежего сыра должна была сразу употребляться в пищу, иначе сыр скисал и плесневел. Для запаса на весь год сыр перерабатывали в брынзу или копченый сыр («оштепек»). Для брынзы выбирали зрелый, высушенный сыр. Его очищали от твердой корки, тщательно перемешивали, солили, плотно укладывали в деревянные посудины и заливали растопленным маслом. В холодном помещении брынза выдерживалась полгода или более того. Изготовление брынзы из овечьего сыра было известно и в начале валашской колонизации в XVI в. Брынза стала модной закуской на барском столе.

Давнюю традицию имеют и копченые овечьи сыры, однако их изготовление в большом количестве началось во второй половине XIX и особенно в XX в. Для оштепка использовали сыр первой стадии обработки, еще теплый и полный сыворотки. Брала кусок за куском (готовый сыр весил около 600 г), тщательно выжимали из них сыворотку, с помощью деревянной формы, часто украшенной резьбой, сыру придавали продолговатую форму и укладывали в соленый раствор. На другой день оштепки вынимали и вешали на крыше так, чтобы на него попадал дым и тепло очага. За несколько дней сыр становился прокопченным.

* * *

Вся область Карпат принадлежит к ареалу с архаической народной культурой. В ее рамках карпатское полонинское хозяйство представляет наиболее древний слой. Под влиянием особых природных и социальных условий полонинское хозяйство сохраняло весьма примитивную форму вплоть до середины XX в. Этнографическое изучение карпатского полонинского хозяйства в значительной мере способствует решению вопросов валашской колонизации, особенно много оно дает для объяснения аналогий, встречающихся во всех карпатских областях и на Балканах. Проведенные до сих пор исследования показали, что полонинская культура первой половины XX в. со-



Рис. 10. Овцы в кошаре (Ошчадница, 1958 г.)

стояла как из элементов первоначальных, общекарпатских, распространявшихся когда-то валашскими поселенцами, так и инноваций, различных по времени и происхождению. Условием успешного сравнительного изучения должен быть поэтому конкретный исторический анализ отдельных элементов. Только тогда этнографический материал может представить данные об участии валашских колонистов в формировании народной культуры в карпатском регионе.

Перевод Н. Н. Грацианской.



¹ *Macûrek J.* Valasi v západnich Karpatech v 15—18 století. Ostrava, 1959, s. 12.

² *Stika J.* Die historische Analyse als Grundlage zum Studium von Analogien in der karpatischer Almenwirtschaft. — *Ethnologia slavica*, 1972, 3, s. 91—98.

- ⁸ Обзор литературы см.: *Štika J.* Bádání o karpatském salašnictví a valašské kolonizaci na Moravě. — *Slovenský národopis*, 1961, 9, s. 517—523. Важнейшие источники: *Nitrowsky N.* Reise zu den Salaschen auf dem Javornik hinter Bistrschiz. Compendiose Bibliothek. Gotha, 1794, S. 97—102; *Sloboda D.* Něco ze života Valašského. Tůdeník, 1848, s. 81 sl.; *Gallaš J. H.* Krátký opis hory Radhoště, jeho salaši a bydlících na nem Valachů pravých Arkádů moravských (соч. первой четверти XIX в.). — В кн.: *Gallaš J. H.* Romantické povídky. Praha, 1941, s. 203 sl.; [*Jurgende J. K.*] Salaschen in Mähren, «Mährischer Wanderer», 1811; Карта Тешинского княжества 1724 г. (И. Нигрини) в библ. ун-та г. Брно.
- ⁴ *Kadlec K.* Valaši a valašské právo v zemích slovanských a uherských. Praha, 1916.
- ⁵ *Štika J.* Vývoj salašnického chovu dobytka na východní Morave. — *Agrikultura*, 1964, N 3, s. 14—26.
- ⁶ *Štika J.* Salašnické koliby v západokarpatské oblasti. — *Zborník Slovenského národného múzea*, 1968, 62, s. 77—117.
- ⁷ *Владуциу Й.* Критерия и классификации элементов материальной культуры скотоводов. — В кн.: *Etudes d'ethnographie et de folklor.* Bucuresti, 1964, p. 44—55; *Vlăduțiu J.* Etnografia românească. București, 1973, p. 276; *Morariu T.* Vieața pastorală in Muntii Rodnei. București, 1937, p. 150—169.
- ⁸ *Podolák J.* Pastierstvo v oblasti Vysokých Tat. Bratislava, 1967. Ср.: *Товодар М. П.* Народные традиции в полонинском пастушестве украинцев Раховщины. — В кн.: *Карпатский сборник.* М.: Наука, 1972, с. 26.
- ⁹ *Szafer T. P.* Tatrzańskie bacówki pastierskie. — *Pastierstwo Tatr Polskich i Podhala*, 1966, 6, s. 109—111.
- ¹⁰ См. прим. 3, наст. статья.
- ¹¹ *Gallaš J. H.* Krátký. . ., s. 210.
- ¹² *Štika J.* Salašnické ustajování dobytka a košárování na moravskoslovenském pomezí. — *Český lid*, 1958, 45, s. 64—77.
- ¹³ *Podolák J.* Poloninske hospodárstvo Huculov v ukrajinských Karpatech. — *Slovenský národopis*, 1966, 14, s. 232.
- ¹⁴ *Vuia R.* Tipuri de păstorit la români. București, 1964; *Szuchiewicz W.* Hucul szczyzna. Lwow, 1902, t. 1, s. 224.
- ¹⁵ *Štika J.* Ohniště v karpatských salašnických kolibách. — *Český lid*, 1967, 54, s. 267—284.

К ФУНКЦИЯМ ПОСУДЫ В ВОСТОЧНОРОМАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян

Дом с его атрибутами занимает существенное место в модели мира человека. Его семиотические функции разнообразны: структура *дома*-микроуниверсума в основных своих частях повторяет структуру *внешнего мира*-макроуниверсума, и элементы дома могут быть отожествлены с элементами внешнего мира (ср. *небо—потолок, земля—пол* и т. п.). С другой стороны, *дом* противо поставлен *внешнему миру* по признакам *внутренний, замкнутый, принадлежащий человеку*. Наконец, *дом* принадлежит повседневной жизни, быту человека, а быт, как известно, детально регламентирован соответствующим мифо-ритуальным сценарием (см. работы М. Элиаде).

Посуда, в свою очередь, является одним из обязательных и существенных элементов структуры *дома*. Человек постоянно связан с нею, используя ее по крайней мере в трех функциях: хозяйственной, эстетической и ритуальной. *Посуда* принадлежит к наиболее архаичным элементам *дома*, к тому же она по сути дела консервативна (ср. ограниченность основных типов посуды, близкую к универсальности, медленную эволюцию ее форм и т. п.). Кроме того, посуда (как и некоторые другие виды утвари) обладает еще одним свойством, едва ли не самым значимым в семиотическом плане, о чем будет говориться далее: она противопоставляется прочим элементам *дома* по признаку *подвижный (перемещающийся)* в отличие от признака *неподвижный (неперемещающийся)*.

В некотором смысле именно эта оппозиция во многом определяет роль *посуды* в семиотике микроуниверсума: не только сам *дом*, но и элементы интерьера, прежде всего *печь*, затем *мебель* — лари, лавки и т. п. — рассматриваются как *неподвижные*, стоящие на раз и навсегда установленном месте и в конце концов определяющие

внутренние контуры пространства в доме. Что же касается посуды, то у нее, во-первых, есть несколько вариантов мест — место хранения, использования, мытья, сушки и т. п., во-вторых, она может более или менее свободно перемещаться *внутри* дома и, в-третьих, она может находиться и *внутри* дома, и *снаружи*. Посуда меняет не только место, но и пространственное положение (ее можно переворачивать вверх дном, класть на бок и т. п.), что также играет особую семиотическую роль.

При выработке семиотической классификации *посуды* и ее элементов самым естественным оказалось использовать ту классификацию, которая сложилась в модели мира человека. Уже неоднократно отмечалось (и число соответствующих наблюдений постоянно растет), что в модели мира можно выделить по крайней мере два способа членения. Во-первых, мир описывается набором универсальных семиотических оппозиций, максимально обобщенных (среди них преимущественное место занимают пространственные и временные). Во-вторых, мир описывается через отождествление: 1) мира с его фрагментами; 2) отдельных фрагментов друг с другом.

В этом последнем случае избранный в качестве эталона фрагмент рассматривается как структура, элементы которой приводятся в соответствие с элементами сравниваемого фрагмента. Число эталонов ограничено, и одним из наиболее распространенных является человек. «Через человека» может быть описан макроуниверсум, микроуниверсум и их фрагменты (разумеется, существует и обратное отождествление). В итоге оказывается, что модель мира описывается не только ограниченным набором универсальных семиотических оппозиций, но и ограниченным терминологическим словарем (ср. хотя бы географическую терминологию, описание элементов ландшафта через части тела человека и др.).

В восточнороманской традиции элементы посуды отождествляются прежде всего с частями тела человека и животных; см.: *cap* 'голова',
gură 'рот', 'устье', *ciortoi* (от *ciort* 'рыло свиньи')
buză 'губа' (утолщение на внешнем крае)
cioc, *plisc* 'клюв', 'носик', 'рыльце',
ureche, *urechi* 'ухо', 'уши' ('ушки'),
gât 'шея', 'горло' ('горлышко'),
corp 'тело' ('корпус'),

fiță 'сосок' (отверстие на ручке кувшина, через которое пьют),
foale, pîntece 'живот', 'брюхо' ('утолщенная часть сосуда'),
fund 'зад' ('дно'),
mîner, mînușă 'ручка' (от *mînă* 'рука'),
coadă 'хвост' (длинная ручка, например, у сковороды, у ковш, также у ложки),
picior, picioruș 'нога', 'ножка' ¹.

Кроме того, элементы посуды отождествляются с элементами пространства, в частности дома: *marginе* 'край', *fund* 'дно', 'основание', 'фундамент', *perete* 'стена', 'стенка' и т. д., ср. загадки, построенные на отождествлении посуды с элементами ландшафта: *punte strîmbă, vale-adîncă (căldare cu toarta ei, Sbiера 408)* 'мост кривой' ('горбатый'), 'долина глубокая' ('ведро с ручкой') и т. д.

Отождествление посуды с человеком не ограничивается терминологией. Следующий шаг — персонификация посуды. У посуды есть 'голос' *glas* и 'речь' *grai*. Если по ней ударить, она 'отзывается' *răsună* или поет; ср. поговорку: *vasul gol cântă a foame* 'пустой сосуд поет от голода', или *sună a oală* 'звонит горшком', *cînd ceainul cântă* 'когда котел поет'; 'у хорошо обожженных горшков' *oale bine arse* есть 'голос (речь)' *grai*, они гудят, как церковные колокола. У 'битого горшка' *oala dogită* 'хриплый' *răgușit* звук. При продаже проверяют, как звучит горшок, и если у него 'чистый голос' *glasul limpede*, то горшок хороший и прочный (Slăt. 181). Далее будет показано, что в фольклорном материале способность 'отзываться' и 'звенеть' трансформируется в способность разговаривать, участвовать в диалоге.

Посуде приписывается способность к самостоятельным активным действиям; посуда может передвигаться: *urciorul nu merge de multe ori la apă* 'кувшин не ходит много раз за водой' (соответствует русск. «повадилса кувшин по воду ходить»); ср. заговорную формулу отсылания болезни туда, 'откуда ведро воды не приносит' *unde găleată apă nu se aduce*. Ср. также: *Sită nu o lași să doarmă prin sat* (Gor. Cr 300) 'не давай ситы спать в деревне'; *butia îți dă vinul ce are într-însa* (Isp. II, 503) 'бочка дает тебе вино, которое у нее внутри', и т. д.

О жизни и смерти посуды специально будет сказано далее. Особый интерес представляют загадки как тексты, в которых заключен и терминологический словарь и ме-

ханизм отождествления. Большое число загадок, посвященных посуде, построено на антропоморфных и зооморфных уподоблениях. Загадываются, как правило, внешний вид посуды, «посуда в действии», место хранения посуды, см., например:

а н т р о п о м о р ф н ы е: *nă mulțări cu mînili la gură (căldarea, Gor. С № 277, № 1682)* ‘женщина с руками у рта’ (‘ведро’); *nă fătată cu mînile ‘n gechî . . . (plosca, Gor. С № 1442)* ‘девушка с руками в карманах’ (‘фляжка’); *un fițsor, fițsorîc, tut cu mînli n-djepî sta (ulciorul, Gor. С № 1866)* ‘парень, парнишка, все время стоит руки в карманах’ (‘кувшин’; ср. загадку о джезве: *un fețior cu p.’n bîrnu | ș-pare ca un cal cu frînu, Gor. С № 943*); *am un frate | cu buricul în spate (fedeuл, Gor. С № 766)* ‘есть у меня брат с пупком на спине’ (‘крышка’); *Lina, | Magdalina, | Cu smicele pe spinare, | La buric | Calabalic, | La inimă vese lie . . . (butea, Isp. II, № 33)* ‘Лина, | Магдалина, | С веточками на спине, | На пупке | Шурум-бурум, | В сердце веселье. . .’ (‘бочка’); *Urduc, | Burduc, | De barbă îl duc, | De barbă-l aduc (fedeleșul, Isp. II № 83*; см. также: *Gor. С № 764, 4 варианта*) ‘Урдук, | Бурдук, | За бороду его увожу, | За бороду привожу’ (‘бочонок для питьевой воды’); *căciula mutului în fundul pămîntului (găleta, Gor. С № 874)* ‘шапка немого (дурак, персонаж народных представлений) в глубине земли’ (‘ведро’); *nă călugiriță cu ună cusită (tigaie, Gor. С № 1819)* ‘монашенка с косичкой’ (‘сковорода’); *arap de-asupra, | arap digîos | nvăastă tu mesi (capacul, plăcînta, tigaia, Gor. С № 233, ‘крышка, пирог, сковорода’); moșu sue și coboră cu mătușă subsuoră (cofa și cărligul, Gor. С № 507)* ‘дед поднимается вверх и опускается вниз с теткой подмышкой’ (‘деревянный кувшин для воды и крючок’); см. загадки о ступке с пестиком: *baba stă, moșnegul dă; mama stă și tata-l dă (Gor. С № 1427—1430, Isp. II № 112)*; *am o fetiță, de ați veni toți | la guriță-o sărutați (cana, Gor. С № 217)* ‘есть у меня дочка, когда все придете, | в ротик ее поцелуете’ (‘кружка’). Ср. также сложный текст о сите: *Silion, p’între horn, | Răchița rămurată | Șede baba supărată, | Bate’n sită și’n lopată | Să vie staroste la fată . . . (sita, Vor. 1209)* ‘Силион, в печной трубе | Развесистая ива | Сидит сердитая старуха | Бьет в сито и в лопату | Чтобы пришел сват к девке’. См. также загадки, отображающие основной способ хранения по-

Суды (ее вешают на деревянные гвоздях на стену): *şede moşu pe părete | cu iganca de ureche (ulcica în cuiu*, Gor. С № 1864) 'сидит дед на стене | с цыганкой в ухе' ('горшок на гвозде'); *am o fată | mult muşiată | di cuşiţă-i spinzurată . . . (ploşca*, Gor. С № 1441) 'есть у меня дочь | очень красивая | за косичку подвешенная' ('фляжка'); см. также: Gor. С № 1437—1439 и др.;

зооморфные: *am o vacă cu fiţă în spate (cofa*, Gor. С № 506, ср. то же с отгадкой *cana* № 219, с отгадкой *ulciorul* № 1865) 'есть у меня корова с выменем на спине' ('деревянный кувшин', 'глиняный кувшин'); *am o găşca | cioaică, boaică, | Cu grumajii ciobîr loi . . . (ploşca*, Gor. С № 1447, 3 варианта) 'есть у меня гусыня | чойкэ, бойкэ, | с дырвовой шей . . .' ('фляжка'); *am o vacă (o épă, o căşea albă) şi o duc de coddă la apă (cofa*, Gor. С № 502, 4 варианта, № 503—505, № 386—390, 1683) 'есть у меня корова (кобыла, белая сучка), и я вожу ее за хвост к воде' ('деревянный кувшин'); *am o găină cucuiată; şede în casă încuiată (ploşca*, Gor. С № 1444) 'есть у меня хохлатая курица; сидит дома взаперти' ('фляжка'); *am o vacă, când o mulg, o întorc cu picioarele în sus (ploşca*, Gor. С № 1445) 'есть у меня корова, когда я ее дою, переворачиваю ее вверх ногами' ('фляжка'). См. также загадки о ложах в миске или в горшке: *într'o vale adîncă | multe brósce se adună* (Gor. С № 1027) 'в глубокой долине | много лягушек собирается'; *într'o vale adîncă | tóte coşofanele s'aruncă* (Gor. С № 1023) 'в глубокую долину | все сороки бросаются'; *am un bordei plin cu vişei şi toţi stau cu coadele afară* (Isp. II № 139, Gor. С № 1026) 'у меня есть землянка, полная телят, и у всех хвосты наружу'; *luplu tu mđare | coddă năşară* (Gor. С № 1027) 'волк на мельнице | хвост наружу' и др. Ср. также варианты названия устья в некоторых сосудах: *vrană* из укр. 'ворона', *porască* 'свинья' (Damé 85).

Следует упомянуть и распространенный в народной керамике прием придания глиняным сосудам, особенно кувшинам, антропоморфной (чаще всего женская фигура) и зооморфной формы, а также изображения человека и животных в росписи на глиняных сосудах или в резьбе на деревянных (см. многочисленные работы с богатым иконографическим материалом в библиографии в конце статьи).

Параллелизм человек и посуда отражен в поверьях и в магической практике (симпатическая магия), см., например: у х о — у ш к о п о с у д ы: *femeia însărcinată . . . nu trebuie să toarne apă pe urechile căldării, căci vor curge urechile copilului* (Candrea F 50) 'беременная женщина . . . не должна лить воду на уши и ведра, а то у ребенка будут течь уши'; н о с — г о р ш о к: *dacă duci olul la cineva tot tu să-l duci îndărăt, că de nu, să știi că-ți crește nasul cit olul* (Gor. Cr № 243) 'если ты несешь кому-нибудь горшок, ты же должен принести его обратно, а нет, то знай, что у тебя вырастет нос, как горшок'; г у б ы — (к р а й) г о р ш к а: *se recomandă celor ce au buzele erăpate să sărute oala cu unt* (Candrea F 76, ср. Gor. Cr 39) 'рекомендуется тем, у кого трескаются губы, поцеловать горшок с маслом'; *ulcior* 'ячмень' на глазу — *ulcior* 'кувшин' (этимологически эти лексемы восходят к разным формам, *ulcior* 'ячмень' к лат. *hordeolum*, *ulcior* 'кувшин' к лат. *urceolus*) *să nu te speli pe față din ulcior că faci ulcioare la ochi* (Gor. Cr № 3876) 'не умывай лицо из кувшина, на глазах будут ячмени' и, с другой стороны: *când ai ulcior la ochi, să te uiți printr' un găt de ulcior, că-ți trece* (Gor. C № 3875) 'если у тебя ячмень на глазу, посмотри через горлышко кувшина — пройдет'; р о т — с л е д о т г о р ш к а в з о л е; когда горшок вынимают из печи, надо замести след от него, 'не то после смерти останешься с разинутым ртом' *că altfel rămâi cu gura căscată la moarte* (Slăt 182) 'заматают след от него и тем затыкают рот врагам' *îi astupă urma astupând gura dușmanilor prin aceasta* (Gor. Cr № 1247). См. также заговорную формулу: *cum se bat lingurile | în strachina astă, | așa să se bată limba | în gura lui Cutare* (Gor. D 363) — 'как колотятся ложки в этой миске, | так пусть колотится язык | во рту у имярек'; ср. поговорку «s' o bei într' — o cană de apă» (*este mică*) 'хоть пей ее из кружки с водой' (такая она маленькая) и к этому поверью — нельзя мыть детей из маленького горшка, так как они не будут расти и останутся такими же маленькими, как 'горшки' *ulcelele* (Gor. Cr № 3871) и т. д. Ср. также распространенные сравнения со старой и новой посудой: про девушку на выданье говорят, что она как 'новая тарелка', у нее есть покупатель и нет щербин; когда говорят о дурной женщине в деревне, сравнивают ее с 'битой миской'; о старухе говорят, что она 'как

черепок' *fata mare e ca farfuria nouă, fata rea e ca strachina dogită; baba bătrână e ca un hârb* (Slăt. 181).

Наконец, в определенный период все, связанное с посудой (собственно с посудой из глины), вводится в круг христианских, в частности богомильских представлений. Здесь можно видеть следы древних мотивов об изготовлении человека на гончарном круге: и человек и посуда сделаны из одного материала — из 'глины', 'земли' *lut, argilă, pămînt*. Умирая, человек обращается в прах, *se face oale și ulcele (ulcioare); pămînt, lut (de oale)* 'превращается в горшки и горшочки (кувшины); в землю, глину (горшечную)'. См. к этому примечательное поверье: *nu-i răcat să furi o oală, căci lut pe lut se fură* (Slăt. 185) 'не грешно украсть горшок, потому что крадешь глину за глину' (см. далее, в магической практике часто требуется пользоваться «украденным горшком»): *fură oale și tot oale se face* (Slăt. 184) 'горшки крадет и в горшки превращается', а также: *când pleacă unul undeva și îl urăști, să spargi în urmă-i o oală, să se alega praful, pulbere și porădichiu de el* (Gor. Cr 339) 'когда кто-нибудь уходит, и ты его ненавидишь, разбей горшок, чтобы от него остался прах, пыль'.

Человек и посуда отождествляются еще и потому, что оба они являются в м е с т и л и щ е м (хрупким — «сосуд скудельный»), в которое может быть вложено нечто («душа») и доброе и дурное. Человек принадлежит богу, который вкладывает в него бессмертную душу. Посуду в подражание богу делает дьявол или гончар, которые пытаются, но не могут дать ей душу. Поэтому ремесло гончара — проклятое, преследуемое богом: «хотя всемогущий дал дьяволу 'горшочек' *ulciică*, чтобы носить воду (потому что дьявол носил воду 'решетом' *cu ciurul*); на том свете горшечник будет гореть в огне и мучиться, как горит и мучается глина святой земли» (Pamf. I 392—393); в некоторых местах говорят, что гончар похитил свое ремесло у бога, который при сотворении мира сделал из 'мягкой глины' — *lut moale* — человека, а гончар, который не может дать посуде жизнь своим дыханием, ставит посуду в огонь, чтобы он дал ей 'душу и речь' *suflet și grai* (Slăt. 181). Ремесло гончара рассматривается как нечто сакральное, и в связи с этим гончару приписывается магическая сила; ср.: «дождь вызывают гончары» (MB 476). В Бузэу (Молдова) распространен следующий

обычай: гончар, выходя на базар со своими изделиями, надевает глиняную маску, представляющую собой нечто вроде большого перевернутого глиняного горшка с прорезями для глаз, носа и рта (Vulc. 208). Если предполагать, что надевание маски связано с обрядами мистериального характера, здесь правдоподобно видеть следы некоего мифо-ритуального спектакля.

Как и человек, посуда рождается, живет и умирает, см. распространенные загадки типа *din pământ născui, în lume trăii și când murii oasele mi le asvîrliră pe gunoi (oală, Isp. II, Nr. 168)* 'из земли родился, на свете жил, а когда умер, кости мои бросили в грязь' ('горшок'; ср. в связи с этим запрещение бросать в грязь разбитую 'крышку для печения подового хлеба' *țestul spart (Candrea F 238)*). Этапы жизни посуды с соответствующими параллелями из жизни человека см. в загадке:

<p>Din pământ, ca Adam, sunt zidit, pe rotă, ca sfîntul Gheorghe, tras, în cuptor, ca cei trei cuconi, ars, când trăiam, de toți eram cinstit, mă lua 'n mîni și me pupă, iar când, ca toți, și eu am murit, nu s'a găsit cine-a mă îngropa. (borcanul, Cor. C. Nr. 140).</p>	<p>'Из глины, как Адам, сотворен; как святой Георгий, колесован; в печи, как три отрока, сожжен; когда жил, все меня почитали, брали меня в руки и целовали; а когда, как и все, и я умер, не нашлось никого, кто бы меня похоронил' («глиняная банка»).</p>
---	--

В ряде сюжетов (в частности, богомильских) посуда выступает в роли значимого атрибута героев; ср. уже упоминавшееся «бог носит воду горшком, а дьявол — решетом»; *Anticrist (Antihîr) va înșela pe oameni prin minuni false, . . . dar mai ales prin poloboacele cu apă, cu care va umbla prin lume, ca să stîmpere setea, dar cineva va bea, nu se va sătura și va fi vîndut lui (diavolul) . . . cu ulciorul gol . . . , butoi cu urina, bute cu pișat (MB 158)* 'Антихрист (Антихырц) будет обманывать людей ложными чудесами . . . и особенно бочками с водой, с которыми он будет бродить по свету, чтобы утолять жажду, но тот, кто будет пить, не напьется и будет продан ему (дьяволу) . . . за пустой кувшин . . . , бочонок мочи, бочку мочи', «народ верит, что когда наступит конец света, Илья-пророк снова придет сказать людям, чтобы они не принимали учения Антихырца. Тогда появится среди людей Илья-

пророк 'с кувшином воды' *cu un ulcior de apă* в то время как Антихрист придет 'с бочкой' *cu o bute*. Те, кто пробует из кувшина Ильи-пророка, утолят жажду» (МВ 398).

Персонафикация посуды, ее «генетическое» родство с человеком, с одной стороны, и ее «небожественное» происхождение, связь со злокозненными силами, с другой стороны, дают основание для того, чтобы рассматривать семиотические функции посуды в рамках оппозиции *положительный/отрицательный*. Признак *положительный* приписывается тем ситуациям, в которых посуда как бы дублирует человека, повторяет этапы его жизни или сопровождает его, выступая особенно значимо в отмеченных точках мифо-ритуального сценария.

Признак *отрицательный*, приписывается ситуациям, в которых актуализируется связь посуды со злокозненными силами и возникает опасность для человека. При этом посуда может играть как активную роль (помощник вредителя), так и пассивную (вместилище злокозненных сил и под.). Одним из основных свойств посуды является ее амбивалентность или даже поливалентность: посуда, будучи полой, может принимать в себя любую сущность, она — оболочка с вариантным содержимым. Естественно, что это свойство увеличивает и делает открытой возможность связей посуды с разными субстанциями.

Посуда в поле признака *положительный*. Посуда — необходимый атрибут в ритуалах, сопровождающих основные моменты жизни человека.

Р о ж д е н и е. Посуда используется в магической практике для облегчения родов (используются сосуды, характеризующиеся признаками *необъемный, плоский, открытый*, т. е. миска, тарелка): «в округе Романаць, когда женщина тяжело рождает, ее заговаривают замком и 'миской с водой' *o strachină cu apă*. Бабка дает роженице запертый замок, и та опускает его в миску, где отпирает и запирает его. После этого три раза пробует воду из миски» (Candrea F 402); см. также: «если женщина рождает с трудом, пусть выпьет три раза воду из пригоршни мужа; или пусть обмакнет в воду золотой. 'Тарелку' *farfurie* с этой водой поставит ему на голову, откуда вода будет капать на другую тарелку у груди. Как только выпьет эту воду и умоется, тотчас же родит» (Gor. Cr 221). Ср. также: «беременная женщина проходит через 'обруч

от бочки' *un cerc de butoiu*, чтобы, как течет бочка без обручей и не держит воду, так, чтобы и она не удерживала ребенка» (Sandrea F 288).

Первый обряд, совершающийся над новорожденным — омовение. Для этого должен быть выбран особый сосуд: 'горшок' *oală*, в котором моют новорожденного, должен быть новым, «чтобы у ребенка был такой же чистый, звонкий и приятный голос, как у нового горшка» (Gog. С 299); «ребенка, когда он родится, проносят 'через ручку медного ведра' *prin toartele unei căldări de aramă*, и потом уж больше не ходят с этим ведром, пока ребенок не станет большим и не сможет поднимать его с пола. Это делается для того, чтобы ребенок жил много лет и был крепким, как металл, из которого сделано ведро» (Gog. Ст 44). Когда ребенка несут в церковь крестить, его кладут в 'маленькое корыто, называемое колода' *o albie mică numită troacă* (Pap. E. III, 278), которое несут подмышкой или на голове.

Особый обряд угощение 'волшебниц, определяющих судьбу ребенка' (*ursitoare*). Они приходят в определенное время, ночью, и родители накрывают для них стол, ставят угощение, как можно более щедрое, чтобы у ребенка была счастливая жизнь. Волшебниц семь, поэтому вокруг 'миски с водой кладут семь ложек' *in jurul blidului cu apă 7 linguri* (MB 428); ср. также: «кладут ложки. . . ставят там стакан вина»; 'чашку с водой', 'стакан вина' *ceășcă de apă, umpahar cu vin* (T Olt 40, 307, 398) и т. д.

С в а д ь б а. В собственно свадебном ритуале и шире в других ситуациях, связанных с браком, посуда в определенном смысле может рассматриваться как элемент сюжета.

Выше уже говорилось о сравнении девушки на выданье с новой тарелкой; см. к этому еще обычай (округ Тырговиште) представлять в окна домов, где есть девушки на выданье, 'тарелки лицом на улицу' *farfurii cu fața la drum*. Если девушка просватана, тарелку переворачивают 'спиной к улице' *cu dosul la drum*. Число тарелок соответствует числу девушек (Slăt. 181). Существуют специальные виды ритуальной, свадебной посуды, например, особые, отличающиеся от обычных формой и украшениями 'свадебные кувшины' *ulcioare de nuntă, oluri albe*, которые жених и невеста дарят посаженным родителям. Те подвешивают подаренные кувшины к потолочным балкам

(иногда — только к матице). По числу кувшинов можно узнать, сколько раз хозяева дома были посаженными родителями (Vănaț. С 39, Vănaț. А 183—184).

Необходимым атрибутом при сватовстве и обручении является 'фляжка' *ploscă* (иногда 'бочонок' *logon*, см. Т Олт 369) с вином или ракией. Сваты, отправляясь сватать, берут с собой фляжку; ср. одно из названий свата 'посланный с фляжкой' *trimisu cu ploscă*; при удачном сватовстве фляжку распивают; ср. выражение 'взяли девушку с фляжкой', 'дают фляжку для распития' *au luat-o pe fată cu plosca, dau ploștile la băut* (МВ 431). Распивают фляжку и после обручения. В Олтении 'стольнич' *stólniț*, приглашая гостей на свадьбу, ходит по селу с фляжкой, 'покрытой белым платком и украшенной веточкой базилика' (*busuioc*, одно из основных магических растений) *pun la plôscă o bacistă albă с-o crușiță d'e busuioc* (Т Олт 39, 186, 187). Ср. также: 'сладкий стакан' *pahar dulce* — стакан вина или цуйки, подслащенных медом, который предлагают гостям на свадьбе и за который они дают молодым выкуп. Со стаканом связаны и другие обряды: целуясь с сестрой жениха, невеста держит стакан с вином, потом выливает его на землю и ставит перевернутым (дословно 'ртом в долину') на стол *m-am purtat cu sora zănerului, с-um pahar de vin, l-am vârsat zos um pahar și l-am pus cu gura la vale pe măsă* (Т Олт 29); ср. также переворачивание стола, на котором стоит стакан с вином (Т Олт 159).

При обмене кольцами во время обручения их кладут в 'тарелку с пшеницей или рисом', символизирующими плодородие и богатство, *într-o farfurie cu grâu sau orez* (МВ 432). 'Тарелкой с хлебом и солью' *cu o farfurie cu pâine și sare* встречают жениха, когда он приезжает к невесте; при возвращении молодых из церкви их встречают тарелкой с хлебом и солью; на тарелке с хлебом и солью приносят подарки; на эту ритуальную тарелку «наливают только вино и сыплют соль, либо кладут хлеб или мамалыгу» (МВ 442—443); на свадебный стол ставится 'миска с вином и туда кладутся деньги' *o străkină cu vin și cîn-ză de ban*, *în străkină* (Т Олт 361).

Особое место в свадьбе занимает ритуальное принесение воды: «потом идет невеста вперед с ведром, покрытым вышитой салфеткой, и идет через село; жених справа, невеста слева. И идут на конец села, на край села. Там

останавливаются у колодца (источника): вытаскивает невеста одной рукой, вытаскивает жених одной рукой воду, три раза наливают ее в ведро, кропят черноголовкой на четыре стороны. Пляшут на дороге сколько хотят, потом идут домой» (Т Олт 129, 205, 403); ср. другой вид этого же ритуала: невеста идет за водой, беря 'поднос и ставя на него стакан' *o távã ş-um pahâr pe távã*. С ней идет *simnãd d'e galëátã* 'деверь для ведра', в руках он держит полотенце. Из этого стакана кропят всю свадьбу и гостей (Т Олт 183); ср. также обычай: невеста приводит подруг на берег реки, и там они наполняют 'кувшинчик' *canã*, наливая каждая по стакану воды, затем невеста дает каждой из девушек по куску хлеба с сахаром, и они танцуют хору, пока не приедут гости (Т Олт 148—149). О ритуале встречи молодых на дороге с полными ведрами, о перерачивании ведер будет сказано ниже.

Набор ритуальной свадебной посуды сравнительно велик: *кувшины, фляжки, миски (тарелки), стакан и ведро*. Основной признак свадебной посуды в ритуале — ее *наполненность* (водой, вином, деньгами, зерном и т. п.), основное действие, которое с ней совершают — *перерачивание*.

Об обычае *разбивать* посуду на свадьбе (как и в ряде других случаев) будет сказано специально. Здесь придется в заключение еще один примечательный обычай — *riperei mesei*, распространенный на юге Трансильвании: «Муж и жена, давно женатые, устраивают праздничный обед. Его смысл в том, чтобы муж и жена и после смерти оставались вместе . . . Каждый гость приносил с собой глиняный сосуд как можно красивее, из которого он ел и который потом оставлял хозяевам; хозяйка собирали всю посуду и ставили ее в шкаф или на полки и никогда ею не пользовались. Посуду можно было выносить из дома в одном случае: когда муж и жена должны были, в свою очередь, идти на такой же обед» (Slăt. St. P. 34). В этом обряде, очевидно, объединяются брачный и похоронный ритуалы; неразлучение супругов после смерти обеспечивается, среди прочего, тем, что посуду берегут, специально хранят и не выносят из дома.

С м е р т ь , п о х о р о н ы . Последний обряд, совершаемый над человеком — омовение. Для омовения используются специальные сосуды: *oalã, albie* (МВ 450), *cãldare* (Гор. Ср 390), *moldã* (Рар. Е, III, 235). После погребения

моют руки, поливая на них воду из 'горшка' *oală*, который потом разбивают (МВ 452). Покойнику в изголовье ставят свечу в 'подсвечнике' *sfeșnic* или в 'горшочке' *ulciică* (Vog. 1168). На могилу кладут *romană* 'поминальные дары' — еду, разные предметы, в том числе посуду (*oală, cofă* и т. д., МВ 452); в качестве *romană* на могилу кладут курицу и горшок (Т Олт 100), горшки (Т Олт 200); см. в причитаниях: *cu ulcele noi, | Cu străchini cu lapte . . . | Cu pahare pline* (Роез. II, 245—246) 'с новыми горшками, | С мисками с молоком . . . | С полными стаканами'. Ср. также обычай приносить 'три ведра воды для выхода души' *trei găléz de apă ale eșirii sufletului* (Т Олт 99).

С культом мертвых связан обряд 'освобождения вод, освобождения источников' *slobozirea apelor, izvoarelor*, имеющий варианты формы (Vrab. 250—251). Один из способов освобождения воды состоит в том, что на траве делают круг из камней и затем в этот круг выливают ведро воды (Mag. I, 399). См. также описание этого обряда Т Олт 200. Обычай «поить покойников» широко распространен: «Надо, чтобы тот, кто пьет воду из нового сосуда, сначала капнул несколько капель на землю, а потом пил, чтобы сначала пили покойники, а потом живые» (Gog. Ст 8, ср. там же 364: «Вылить немного воды на землю из кувшина или из стакана, чтобы дать напиток покойникам»); «Когда опрокидывается стакан с вином, говорят, что покойники хотят выпить» (Candrea F 72). В похоронных обрядах и вообще в обрядах, связанных с культом мертвых, посуда используется как *вместимлице* для воды, служащей как бы связующим звеном, посредником между миром живых и миром мертвых.

К а л е н д а р н ы е и н е к о т о р ы е д р у г и е о б р я д ы. Посуда применяется прежде всего в обрядах, связанных с *водой*; см. некоторые примеры. В воду кладут растения, обладающие магической силой, например: «В ночь накануне св. Андрея «сторожат чеснок»; девушки кладут чеснок в какой-нибудь сосуд, еще кладут черноголовку и не спят всю ночь. Собираются в доме девушки и парни, кладут чеснок на стол и накрывают его (ситом или чем-нибудь еще) . . .» (МВ 255); в день Ивана Купалы женщины ходят из дома в дом и окропляют водой 'из ведра, где плавает базилик' *o căldare de apă cu busuioc* (МВ 349); ср. также обряд под названием *găleata*, также связанный с праздником Ивана Купалы: берут медное ведро, укра-

шают его цветами, и каждый участник обряда бросает на дно серебряную монету. Затем процессия обходит село с пением ритуальных песен и приходит к колодцу, где трижды наполняют и выливают ведро; так обходят три колодца и только от третьего возвращаются с полным ведром (Beza 57—58; ср. с ритуальным принесением воды на свадьбе). В крещение молодые ходят 'с ведрком с водой и базиликом' *o căldărușă cu apă și busuioc* и кропят *pe cel iordănit* (МВ 343).

Ведро, кувшин для воды — основные элементы обрядов, связанных с вызыванием дождя, прежде всего «Пеперуды», где суть обряда заключается в том, что Пеперуду водят по всему селу и обливают водой; ср. постоянные эпитеты Пеперуды в ритуальных песнях: *cu găleată-leată, cu ciubăru-băru*; накануне Юрьева дня собирают в горшочек росу с листьев и трав для того, чтобы ею промывать глаза (Сырку 11). (О роли посуды в магической практике, связанной с дождем, будет сказано далее) 'Миска' или 'тарелка' *strachină, farfurie* — необходимые атрибуты рождественского или новогоднего гадания, связанного с замужеством: девушки переворачивают тарелки, кладут под них разные предметы, и по ним определяют будущее (МВ 336); см. также: «Берут миски, тарелки, девять тарелок. Ставят их на стол, берут гребень, щетку, уголь, хлеб и т. д. и кладут рядом. Потом выходят из комнаты, а мать или какая-нибудь женщина в доме кладет под каждую тарелку какой-нибудь предмет. Потом каждый поднимает свою тарелку и смотрит, что под ней лежит. Так гадают до трех раз» (Т Олт 348; ср. там же 355—356) и т. д.

Таким образом, и в обрядах этого вида одним из основных приемов является *переворачивание* посуды.

Посуда в поле признака отрицательный. Далее рассматривается другая ипостась посуды — ее связь со злокозненными силами и в связи с этим опасность для человека, заключенная в ней. Полая внутри, посуда может статьместищем для вредителя, особенно если ее оставили *открытой*. Существуют специальные приемы предохранения от посуды, в которую может забраться или хотя бы заглянуть и прикоснуться вредитель: «Если пьешь из сосуда, который простоял ночь открытым, подуй сверху на него и отлей немного жидкости, потому что 'нечистая сила' *necuratul* могла забраться внутрь него» (Sandrea

F 66); ночью 'черт' *dracul* влезает в открытый сосуд (Candrea F 72); 'ведро с водой' *donița cu apă*, из которого пьют, нельзя оставлять ночью снаружи, потому что из него пьют 'шоймэрицы' *șoimărițele* (злые духи) и насылают болезнь на того, кто пьет вслед (Gog. Сг 9); дома надо закрывать ведро с водой, а другой сосуд переворачивать 'вверх дном' *cu gura în jos*, чтобы злые волшебницы не могли мыться и потом наводить порчу (Candrea F 160); нельзя пить воду из кувшинчика, в который заглянула кошка (в кошку, как известно, обращаются ведьмы или дьявол), иначе заболеешь чахоткой (Candrea F 72, 241). Ср. также специальные приемы: «Если оставляешь миску перевернутой вверх дном, не клади на нее ложку, чтобы *dracul* не вообразился на нее (Gog. Сг 104); горящие угли (обычно числом три), положенные внутрь сосуда, являются хорошим предохранительным средством: «Ведро с водой нельзя оставлять снаружи на ночь, а то может заболеть тот, кто будет пить из него; если надо пить эту воду, хорошо погасить в ней три уголька» (Candrea F 72; ср. также: Gog. Сг 9). Из приведенных примеров следует, что особенно опасно оставлять *открытую* посуду *на ночь снаружи*, т. е. *вне* дома, и что наиболее эффективным противодействием является ее перевертывание 'ртом вниз' *cu gura în jos*.

Некоторые виды посуды служат постоянным обиталищем сверхъестественных существ; см., например: «спирит-душа» ('чертик', *spiriduş*) держат в маленьких коробках, в 'ведре с веретенами' *cofa cu fusele* (магические свойства веретена известны); в 'сосуде' *un vas*, в 'кувшине' *ulcior*, в 'бутылках и пузырьках' *sticle și sticluțe*. . . в 'бутылке с водой' *sticlă cu apă*. . . в аптеке его держат 'в маленьких бутылках в форме змеи' *în niște sticle mici în forma de șarpe* (МВ 179—180). Считается, что в посуде живут ветры (ср.: аналогия душа—ветер): «Ветер . . . живет в 'сосуде' *vas*, в 'кувшине' *ulcior*, в 'бочке' *poloboc, bute, butoi*. . . Чтобы он не вырвался из бочки, ее отверстие надо закрыть шапкой, пальцем, куском дерева . . . или пробкой» (МВ 145); ср. в связи с этим поверье: «Ветер начинает дуть, когда дед (старый дядька. . . который освобождает ветры) упускает, теряет или ослабляет пробку от бочки, в которой они заперты» *scapă, pierde sau slăbește dopul de la butoiul în care sînt închise*. . . Когда ветер дует сильно или слишком сильно, говорят: «Пропала пробка от дыры

ветра» «*S-a prăpădit dopul de la borta vîntului*». Сильный ветер (бура, ураган) дует тогда, когда дед забывает или теряет пробку . . . когда он вытаскивает пробку совсем и не может заткнуть бочку» (МВ 146—147).

В 'бочонок без дна' *un boloboc fără fund* (МВ 256—257) забирается ведьма (см. также в сказке: в бочку прячется герой, чтобы поймать золотую птицу, Рар. В 491); ср. также: 'котлы с (грешными) душами' *căldări cu suflete*, кипящие в аду (Vor. 1234) или — в заговорах — изгнание болезни отовсюду, в том числе и 'из моей посуды' *de prin blidurile mele* (Gor. D 285). Ср. также более сложную связь посуды со сверхъестественными существами: «В сосуде с водой (*cofă, ciubăr*) можно видеть, как 'оборотни' *îr-colacii* едят солнце или луну» (МВ 131).

Посуда может быть атрибутом вредителя. К уже упоминавшимся примерам о дьяволе, носящем воду решетом, и Антихристе, ходящем по свету с бочкой; ср. описание женских персонажей, связанных с прядением (Жоймэрица, Марцоля, св. Пятница): они ходят с 'корытом, миской, ведром, горшком, черепком с огнем или горящими угольями' *troacă, strachină, căldare, oală, ciob sau foc sau jar* (МВ 202). Марцоля приказывает поставить на огонь 'горшок' *oală*, чтобы обварить хозяйку дома, нарушившую запрет (Muşlea 333). Св. Пятница посылает женщину, нарушившую запрет, за 'котлом' *şeaun* (Ştef. F № 145). Св. Пятница собирается бросить женщину в 'ушат' *ciubăr* (Mar. S 295).

Ведьмы, отбирающие молоко у коров, в канун св. Георгия выходят ночью голые с распущенными волосами, привязав к ноге 'цедилку для брынзы или ведро' *o strecurătoare de brînză sau o găleată*; они собирают росу в 'ведро для доения' *hîrdăul de muls* (МВ 361); в других вариантах ведьма привязывает к шее 'ведро' *căldare* или 'горшок' *oală* (МВ 174). Ср. также: «Ночью 'оборотни' *strigoii* могут изменять свой облик и появляться в разных видах. Они держат 'черепок с салом в печной трубе' *în hîrb cu unsori în horn*, мажутся этим салом и преобразуются. . .» (МВ 251). См. также способ избавляться от чумы: «Народ верит, что у Чумы есть ребенок, которого она берет с собой, когда идет морить народ. Поэтому в каждом доме готовят 'корыто' *albie* и гребень и каждый вечер наливают в него теплую воду, чтобы ночью, когда придет

Чума со своим ребенком, она могла бы его вымыть» (Sandrea F 135—136).

Наиболее интересны случаи (обычно в сказочных сюжетах), когда посуда становится активным помощником вредителя. Это ситуация, когда вредитель не может попасть в дом, так как дверь заперта (известно, что по правилам фольклорного мира, находясь *снаружи*, нельзя открыть дверь, запертую *изнутри*). Поэтому ему нужно найти помощника, находящегося внутри дома, чтобы открыть дверь. Таким помощником оказывается *посуда* (и более широко — утварь), хотя она, казалось бы, принадлежит внутреннему, защищающему пространству дома. Злокозненная роль посуды (утвари) вытекает именно из ее способности к активным действиям (чем другие элементы дома не обладают): посуда может *передвигаться* и, следовательно, подойти к двери и открыть ее; у посуды есть рот, голос и речь, поэтому с ней можно переговариваться.

Ситуация разворачивается по следующей модели: вредитель окликает посуду (каждый сосуд по имени), посуда отвечает ему или сразу спрыгивает со своего места (посуда обычно хранится наверху, на полках, или подвешенной на гвоздях) и идет открывать. Если не приняты предохранительные меры, посуда открывает дверь и выпускает вредителя. Чтобы обезопасить себя, надо лишить посуду возможности отвечать и ходить. Для этого ее переворачивают вверх дном, собственно 'ртом вниз' *cu gura în jos*, достигая этим приемом сразу обе цели. Кроме того, бьющаяся посуда может разбиться, спрыгивая на пол с высоты, и, таким образом, лишиться возможности действовать. См.: «Ночью *strigoii* ходит по домам людей, стучит в двери и окна и хочет, чтобы его впустили в дом. . . если ему не открывают, он окликает каждый предмет в доме, чтобы ему открыли. А румын заботится о том, чтобы перевернуть все вещи, особенно посуду, «ртом вниз» (Sandrea F 150). Ср. аналогичные ситуации в сюжетах о Марцоле и св. Пятница: Марцолья приказывает ситу открыть дверь — 'спрыгнуло сито вниз с гвоздя и пошло открывать' *au sărit sita gios din cun' să meargă să-i descun'e* (Mușlea 333); св. Пятница бродила под окном и кричала: «Миска,пусти меня, горшок,пусти меня» «*Strachină, dă-Ńi drumu, oală, dă-Ńi drumu*». Но они 'не могли подняться' *nu să puté scula*, так как хозяйка предусмотрительно перевернула вверх

дном 'и горшок, и бутылка, и все . . . чтобы никто не встал впустить ее' [св. Пятницу] *sî oală, și șîp, și tot . . . să nu să scoali nîmi să-i dei drumu* (Ștef. F № 145).

В другом варианте (Mag. S 295) св. Пятница 'стала окликать посуду по имени, чтобы она открыла ей дверь' *a încerput a chemă vasele pe nume ca acestea să-i deschidă*. 'Масляный светильник' *oraițul*, единственный, оставшийся неперевернутым, прыгнул, чтобы открыть дверь, но споткнулся о порог, упал и разбился. Тем же способом (переворачиванием всей утвари в доме «ртом вниз») спасается девушка от «Матери леса» *Mamă-pădurii* (Șezătoarea I, 151): Мать леса окликает все предметы, но они не могут ей открыть. Только 'бутылка' *sticlă*, оставшаяся неперевернутой, прыгивает 'вниз с полки' *jos de pe poliță*, но разбивается. Иногда хозяйка не переворачивает посуду, а становится у порога с палкой и разбивает посуду, когда та пытается открыть дверь: 'хозяйка стояла с палкой и бац! по горшку' *femeia sta cu bățul și poc! în oală* (Pamf. M 110) и т. д.

Связь посуды со злокозненными силами обращается и на пользу человеку: в посуду можно загнать вредителя, в частности персонифицированную болезнь, и тем обезвредить его. Ср. многочисленные заговорные формулы, когда болезнь отправляют 'в серебряную миску' *în strachină de argint* (Gor. D 243), 'в ведро' *în căldare* (Gor. D 276), 'в кадучку с борщом' *în putina cu borș* (Gor. D 277), 'в сковороду' *în tigăie* (Gor. D 280), 'в железное сито' *în sită de fier* (Gor. D 239) и т. д. Червя загоняют 'в ведро с водой врагов' *în donița cu apă a dușmanilor* (MB 490), 'в ведро с водой' *în cofa sau în vadra cu apă* (MB 493); ср. также «отбирание любви»: *să pui dragostea lor în sticlă la mine* (Gor. D 313) 'положу их любовь в свою бутылку'. Болезнь ошпаривают кипятком из '99 горшков' *99 de oale* (Gor. D 272) и т. д.

Если в заговорах используется клише последовательного перехода болезни с одного предмета на другой, то почти всегда появляется домашняя утварь и особенно посуда (чаще всего при этом упоминаются солонка и 'большая миска' *blid*): *în blid. . . | din blid . . . | în lingură* (Gor. D 224) 'в миску. . . из миски . . . в ложку'; *în solnița cu sare | din solnița cu sare | în blidu cu mîncare | din blid în lingură* (Gor. D 230) 'в солонку с солью | из солонки с солью в миску с едой | из миски в ложку',

în putina cu borșul și în covata cu plămădeful, | și în solnița cu sare, și în blidul cu bucate (Gor. D 290, ср. там же 284) 'в кадушку с борщом и в корыто с закваской | и в солонку с солью и в миску с едой' и т. д.; ср. другой способ избавления от 'злых духов' *duhurile rele* — отгонять их шумом, бить 'в медные сосуды' *în vase de aramă* (Candrea I 104, MB 131 и под.).

Магические свойства посуды. Особые свойства посуды, ее связь со сверхъестественными существами, как благожелательными, так и злокозненными, способность к активным действиям, приводят к тому, что в модели мира посуда воспринимается как самостоятельный носитель магических свойств. Магические свойства посуды человек может обратить себе на пользу, правильно учтя ее амбивалентность²; ср., если вредитель забирается в сосуд сам, посуда выступает в функции враждебной человеку, если вредителя загоняют в посуду — ее магическая сила защищает человека.

Магические свойства посуды используются прежде всего в заговорной практике. Определенные виды посуды входят в набор знахаря; среди них *oală* (часто числом 9), *ulciă* (ср. поговорку *a-i face cu ulciă* 'заколдовать'), *pahar, strachină* (см. в заговоре *luă nouă străchini străchinile* (Gor. D 176) 'берет девять мисок, мисок'), *blid, farfurie, sticlă, albie* (в котором купают больного), *ciob, hîrb* 'черепок', *ulcior, cofă, doniță, găleată, ceaun, țest* и т. д. Обычно требуется, чтобы посуда была новой; ср. 'горшок новый, необливной' *oala nouă nesmălțuită* (Gor. D 98) и чтобы она была приобретена особым образом — украдена или куплена, не торгуясь (Candrea F 177, 374).

Магическими свойствами может обладать особым образом приготовленная вода, так называемая 'нетронутая вода' *apa neîncerută*; см., например: «В Броштень, округ Сучава, поступают так: в воскресенье утром, натошак, принеси из ручья или из колодца или из родника 'кувшин воды' *o ulcea de apă* и поставь его под иконы. В понедельник утром налей туда 'кувшинчик воды из ведра' *o ulciă de apă din cofă* (той воды, что осталась с вечера воскресенья) и принеси еще, тоже в понедельник, другой кувшин свежей воды. Во вторник снова налей туда кувшин воды из ведра и на рассвете пойдй к ручью с 'ведерком' *cofiță*, набери воды и вернись не тем путем, каким пришел, а другой стороной, и ни с кем не говори, пока длится

заговор, а то он не поможет. Приди домой, вылей воду в 'черепок' *ciob*, смешай ее с той, которая была собрана в воскресенье и понедельник» (Gor. D 97—98).

В приготовлении «нетронутой воды» посуде отводится роль *охранителя*, обеспечивающего неприкосновенность воды, т. е. ее основное магическое свойство. «Нетронутая вода» сама по себе может служить заговорным средством; ср. прострел заговаривается 'ведром с «нетронутой водой»' *înr'o sofă cu apă nêncerpută* (Candrea F 392), в заговоре от эпилепсии воду из нового горшка выливают на безымянную могилу (Candrea F 382) и т. д. «Нетронутая вода» используется и для того чтобы определить момент, когда надо начинать произносить заговор: «Миску с „нетронутой водой“ ставят на окно со стороны восхода луны и ждут, пока луна не станет напротив окна и в направлении миски. Когда луна будет хорошо отражаться в воде и на дне тарелки, тогда начинают заговор» (Gor. D 99).

Заговаривать могут не просто водой, но определенным составом: в воду кладут магические травы, соль, мед и т. п., а также различные предметы, обладающие магическими свойствами, например, веретено, нож, ножницы, камешки (часто белые, числом 9), горящие угольки и т. п. В этом случае посуда служит *объединителем*, обеспечивающим эффективность состава: в 'горшочек' *ulcișă* с водой кладут 9 камешков и мешают их 7 ложками, 1 ножом и 1 веретеном (Candrea F 432), «нетронутую воду» наливают в большую 'миску' *blid* кладут туда 9 разных цветков и ставят горящую освященную восковую свечу (Marien. 719); в горшочек наливают воду и бросают три горящих уголька (F Trans IV, 30) или серебряную монету (F Trans IV, 32); для заговора от ведьм магические травы кладут в 'ведра для доения' *gălețile de muls*, наполненные водой, и оставляют на ночь, чтобы на них пала роса (Candrea J. 104) и т. д. Для заговора могут быть использованы и другие составы, например, можно заговаривать 'кувшинном с белым вином' *carafă cu vin alb* (Candrea F 400), медом, — в 'стаканчик' *păhărel* наливают немного пчелиного меда и затем добавляют чабрец (F Trans IV 29, ср. Gor. D 337), — 'бутылкой с деревянным маслом' *în ștăp de undilemn* (Diac. II 446) и т. д.

Атрибуты заговора могут образовывать целые, достаточно сложные композиции: в заговоре от Матери леса горшок с водой накрывают тарелкой, в которую насыпают

боль (Sandrea F 404); ср. также: сначала приготавливается маленький круглый стол, под названием *senia*, он покрывается чистой белой скатертью, поверх которой кладется кусок нового полотна. Затем знахарка просеивает 9 пригоршней белой муки и насыпает муку кольцом на стол, так, чтобы в середине осталось чистое место, куда она ставит 'маленькую миску' *un blid mic* с различными семенами и 'новый стакан' *un rosac nou* с освященной водой и т. д. (Marien. 730) и др.

Самые сильные магические свойства приписываются *огню* и *воде* и их сочетанию (горячая, кипящая вода). В этом случае посуда выступает посредником, медиатором между водой и огнем, обеспечивая их взаимодействие: сосуд с водой или составом ставят на огонь, после этого заговор приобретает силу; рано утром знахарка идет к ручью с кувшином и три раза наполняет его водой и выливает ее обратно в ручей (ср. многократное выливание воды в свадебных, похоронных и др. обрядах), на четвертый раз возвращается домой, кладет в кувшин немного соли, ставит кувшин на огонь, бросает в него 9 горящих углей и ножом крестит кувшин (Gog. D 264); негрнутую воду наливают в ведро берут 9 магических растений и поочередно опускают их в ведро, после чего ведро ставят на огонь и кипятят; ср. заговорную формулу: *cu oala te-oiu clocoti* (Gog. D 140) 'в горшке тебя прокипячу', «берем девять камешков из долины или из реки и кладем их в 'горшочек с водой' *ulcică cu apă*, после этого ставим на огонь, чтобы закипело, и когда вода забурлит большими волнами, берем горшочек с водой и переворачиваем его 'вверх дном' *cu fundu-n sus* 'на большую миску' *intr-un blid*» (Birlea II, 364). Змей кладут в 'котел' *seain* и жгут, а пепел используют для излечения змеиных укусов (Gog. Сг 399).

Ср. также и другие способы использования посуды в заговорах: при эпилепсии край одежды больного кладут в новый горшок и закапывают под порог (Sandrea F 390); «Женщина, которая не хочет, чтобы волк напал на скотину, привязывает иголку с ниткой 'к ручке ведра' *de mănușa doniței* и носит ее подвешенной к ведру столько, сколько захочет» (Sandrea J 140); ср. также заговаривание кэлушарами особой болезни *căluș*: рядом с больным ставят новый горшок, наполненный водой. К нему за красную нитку привязывают черного цыпленка. В определенный

момент главный кэлушар подбрасывает высоко в воздух горшок с привязанным к нему цыпленком, горшок разбивается и цыпленок погибает (Vulp. 221—222, см. также Т Олт 117); для приворота берут горшочек, переворачивают его вверх дном, кладут на дно снаружи несколько угольков и произносят определенную формулу (Gog. Сг 366). См. также примету: «Когда двое одновременно подносят к губам стакан, они и умрут одновременно» (Candrea F 71) и т. д.

Одним из основных магических свойств посуды является ее связь с дождем, способность вызывать и прекращать ('связывать и развязывать' *a lega și a dezlega*) дожди; ср. уже упоминавшееся «связывают и развязывают дождь гончары» (МВ 476). Непосредственная связь посуды с дождем как будто ясна — посуда является вместилищем влаги. Кроме того, значима и связь посуды с огнем, кипение воды, которое, как можно думать, олицетворяет грозу или образование облаков; ср.: *Ploaia și rădici di pi api. Fierbi apa acolă ca'n căzan și si rădici aburu și din aburu șeala si fac nouru groș și Dumnezău stîrnești vînt și-i urniază din urmi undi vrei el si plouă* (Ștef. С 195) 'Дождь поднимается с воды. Кипит там вода, как в котле, поднимается пар, и из этого пара делаются густые облака, и Бог поднимает ветер и идет за ним следом туда, где он хочет пролить дождь'; в связи с этим см. загадку о сите: *sus bat dobele, jos pică negurile* (Șbiera 408) 'сверху бьют барабаны, вниз капают (падают) туманы', что также можно соотнести с грозой [ср. вариант *jos curg cofele* (Gog. С № 1675) 'внизу текут кувшины'].

Связывание /развязывание дождя происходит в определенной последовательности — сначала дождь связывают, а потом развязывают. Дождь связывают педилкой, бутылкой, которую ставят на огонь, пестиком от ступки, тремя новыми горшками, новым горшком, наполненным «нетронутой водой» из трех ведер или из трех колодцев или наполненных росой, землей; в него кладут базилик и его помещают на кол на заборе или зарывают в землю» (МВ 477).

Doamne, nu ploia, pîn o trece nunta mea,
Ca să-mi mătur bătătura,
Cu busuioc udată
Ș-a sta ploaia legată,

Ici, în astă oală (troacă) băgată,
Pîn mi-o trece nunta mea,
Și în urma o ploia cît o vrea!

Дождь связывают... когда свадьба или какой-нибудь праздник: девушки берут 'колоду' *troaca* или 'горшок' *oală*, кладут туда базилик, помещают на кол забора, прснося слова:

«Боже, не дожди, пока не пройдет моя свадьба,
Чтобы я подмела двор,
Базиликом смоченный,
А дождь будет сидеть связанный,
Сюда в этот горшок (колоду) засунутый,
Пока не пройдет моя свадьба,
А потом дожди, сколько захочешь!»

крестят три раза углем горшок, кланяются и целуют его» (МВ 479).

Речь идет об управлении дождем: в отмеченные дни, когда магические действия наиболее эффективны (особенно свадьба, связанная с плодородием), дождь «превентивно» завязывают, чтобы затем выпускать его по мере необходимости. Ср. также: *țastele făcute la Ropotin, se bagă'n apă ca se plouă* (Гор. Ст 390) 'крышки для хлеба, сделанные в праздник *Ropotin*, кладутся в воду, чтобы пошел дождь'.

Для того чтобы развязать дождь, совершают обратные действия: выкапывают закопанный горшок или разбивают его, если он был на шесте. Выкопанные сосуды, ложки, горшок с кукурузной мукой, 'крышку для печения хлеба' *țest* бросают в воду (МВ 482—483); «развязывается дождь . . . горшком, который был закопан, чтобы связать дождь; новым горшком, в котором готовят; глиняным горшком, украденным, с разбитым дном, который бросают в воду, в колодец. Девушки на выданье говорят горшку, посаженному на шест, чтобы связать дождь: «Что я сделала, то я переделываю' *ci-am făcut, eu desfac*. | Сохрани меня, Господи, от греха», кланяются, целуют горшок, потом ударяют по нему чем-нибудь, не снимая с шеста (МВ 481); дождь развязывается, если облить водой беременную женщину, собрать эту воду в горшок и закопать его 'на утоптанной части дороги' *în băătura drumului* (МВ 483). Ср. также примету: если горшок вы-

кипает через край, будет дождь (Gog. Ст 377); для того чтобы дождь был частым, посыпают голову мукой через сито (МВ 368).

Смысл магических приемов, связанных с дождем, очевидно, заключается в том, чтобы сначала поместить дождь *внутри* горшка (ср. выше, сверхъестественные существа внутри посуды), а сам горшок спрятать либо *ниже* его обычного уровня (под землю), либо *выше* (над землей), чтобы лишить дождь возможности выйти. При развязывании дождя разрушается признак замкнутости — горшок разбивают или берут горшок без дна и т. п. и пускают его в воду, воссоединяя, таким образом, дождь, спрятанный в горшке, с проточной или колодезной водой.

Среди прочих магических свойств посуды особенно примечательна связь посуды с *луной*, с молодым месяцем. В румынской традиции появление молодого месяца встречается определенными обрядами, в частности приготавливаются две медные миски с «нетронутой водой» ('немой водой' *apa mută*), произносятся ритуальные тексты, очень тихо, шепотом, и т. д. (о культе луны см. специально: Beza, ch. The moon). В глубинной и опосредствованной связи с луной находится посуда: «В полнолуние не входи в дом с топориком на плече, потому что разобьется посуда в доме» (Gog. Ст 243); «Когда месяц молодой, не поминай его в доме, потому что бьются горшки и миски» (Gog. Ст 81); «Когда луна молодая, нехорошо говорить в доме слова 'молодой месяц' *scăi noi*, потому что от этого разбивается посуда» (МВ 128).

Как кажется, здесь связь более сложная, чем сходство между молодым — щербатым — месяцем и битой посудой. Остатки некоего ритуала можно видеть и в самом запрещении говорить, т. е. в требовании тишины и молчания. К этому можно прибавить еще, что в описании того, «что видно на полной луне», в качестве значимого компонента входит посуда (ряд *луна—кровь—сосуд*); см.: «На луне сидит Авель с головой, разбитой его братом, склонив ее над 'ушатом' *ciubăr*, который поддерживает Каин, чтобы стекла кровь» (МВ 122); «Луна носит двух братьев; младший убил старшего и носит его на спине, подставив ему 'ведерко' *căldărușă* под нос, потому что у него течет кровь . . . Про черные пятна, которые видны на ней, говорят, что это Каин с Авелем на спине. Первый отрубил голову второму, и у него из шеи капает кровь в 'ведро' *căldare*,

которое стоит внизу. Когда это ведро будет полным, из него капнут три капли на землю, которая загорится и сгорит вместе со всем, что есть на ней» (МВ 121); «В округе Ботошань народ считает, что на луне виден св. Петр с конем и с 'ушатом' *ciubâr* крови рядом. Св. Петр гнал коня и тот мчался, пока не остановился на луне, но Господь благословил его там остаться. Св. Петр от досады поранил коня, и из раны кровь течет в ушат» (Candrea J 72).

Ср. также отождествление золотого и серебряного сосуда с *солнцем* и *луной* в сказочном сюжете (Рар. В 360): герою во сне является старуха, держащая в одной руке солнце, а в другой — луну. Затем он встречает двух девушек, у одной в руках 'золотой кувшин' *ibriclu de amâlã*, у другой — 'серебряный газ' *ilema de asime*. Герой восклицает: «Так вот тот сон, что я видел: вы обе — луна и солнце». Во всяком случае связь посуда — луна в мифологическом плане заслуживает специального рассмотрения.

Правила обращения с посудой. Набор правил в принципе существует для каждого элемента дома. Для посуды эти правила разработаны особенно подробно и детально, может быть, именно из-за ее магических свойств.

Хранение посуды: а) *внутри* дома. Внутреннее пространство дома-микроуниверсума организовано достаточно жестко. Здесь, однако, также присутствует амбивалентность: с одной стороны, *дом* противопоставляется *внешнему миру* как нечто *замкнутое, защищающее и безопасное*; с другой стороны, дом повторяет структуру макроуниверсума, с выделением *положительного и враждебного, опасного*. Так, *внутри* дома опасны *углы, чердак, подпол, запечье* и наиболее благоприятна центральная часть «коробки» комнаты. Выделение безопасного пространства или дополнительное подчеркивание границы между *внутренним / внешним* явно видно в способах организации пространства в румынском (крестьянском) доме, где основную роль играют декоративные элементы (или, во всяком случае, элементы, осознающиеся как декоративные).

Они располагаются *п о я с а м и, или с л о я м и*, идущими в вертикальном направлении: ковер на полу, «пояс» мебели, примерно одинаковой высоты (лари, лавки, кровать, стол, стулья), пояс настенных ковров, пояс полок и шкафчиков с посудой, вышивками и т. п., пояс настен-

ных тарелок с богатой росписью, иногда расположенных по всему периметру, иногда подчеркивающих только *верх* (т. е. границу) окна и двери; выше в некоторых областях, например, в Трансильвании, могут располагаться иконы; наконец, к потолочным балкам подвешиваются разного рода кувшины *ulcior*, *cană*, *canseie*, фляжки и оплетенные бутылки *damigeană* (разумеется, излагается общая схема).

Все эти элементы оформления внутреннего пространства дома получают, кроме декоративного, и другое значение: они образуют дополнительный защищающий, с у г о в н у т р е н н и й слой, выделяют интерьер дома в узком смысле, отгораживая его от чердака, от подпола (или пространства под домом), выделяя углы и подчеркивая наиболее «уязвимые» места — двери и окна, через которые осуществляется связь с внешним миром. Если прибавить к этому распространенный тип крестьянского дома с «галереей» *prispă*, идущей кругом или по трем стенам по фасаду, то можно считать, что таким образом создается тройной слой защиты: галерея, стены дома, элементы интерьера.

Посуде (по преимуществу глиняной, т. е. бьющейся) отводится роль «ограничителя» верхней части интерьера: верх стен и потолок. Посуда хранится на специальных полках и в «подвесных шкафах» *blidar*, открытых или закрытых; кроме того, ее подвешивают к стене на деревянных гвоздях или крючках. Существенно, что при этом посуда хранится в измененном положении: тарелки (так же, как и ложки) располагаются вертикально, кувшины и другие сосуды с ручками подвешиваются в наклонном положении. В семиотическом плане такое расположение может интерпретироваться в связи с той же двойственностью посуды: хотя посуде «доверяют» охранительные функции, тем не менее, на всякий случай, принимают меры безопасности, лишая посуду возможности активных действий.

Центром в доме является печка, «притягивающая к себе» среди прочего, и посуду, которая может располагаться на ней (подсвечник, блюдо, мешалка для мамалыги, горшки и т. д.), в о к р у г н е е (на полках и на гвоздях на стене тарелки, сито, цедилка) и п о д н е й (главным образом деревянная и металлическая посуда): кадушка для молока, таз, корыто, маслобойка, ведро

для дойки коров и т. д. (перечисляется по работе Pamf. I, 408, где описывается печь села Хэбэшепть, Молдова). Посуду, место которой *внутри* дома, нельзя выносить *наружу* из дома на ночь; см. к уже упомянувавшемуся запрещению выносить сито («не давай сито спать в деревне»): «Если кто-нибудь отдаст кому-нибудь миску для поминок или взаймы, пусть не оставляет ее на вечер, а то куры не будут нестись» (Gor. Сг 388).

Вечером нельзя оставлять ложку в горшке, не будешь спать всю ночь (Sandrea F 240; ср. еще одно связанное со временем указание, относящееся к посуде: в понедельник нельзя приносить глину для лепки, а то в дом заберутся жуки, Gor. Сг. 174). О том, что, снимая горшок с печи, надо заматывать его след в золе, уже говорилось. Кроме того, нельзя, чтобы он был 'повернут устьем к тебе' *си гира спре тине* (т. е. лежал на боку), надо поставить его 'на ноги' *in picioare* (Gor. Сг 243). И здесь подтверждается, что устье, отверстие посуды, т. е. *вход* в нее — самое опасное место.

Существен не только способ расположения посуды, но и то, как ее брать и носить. Обычно даются специальные указания: посуду носят в руках, подмышкой или на голове (не говоря о специальных приспособлениях, например коромысле); см. также: «Женщины, покупая горшки для молока, берут их так, чтобы в них вошла рука» (Gor. Сг 243); ср. клише в заговорном тексте: *Mart dimineață m'am sculat, / cofa de toartă am luat* (Gor. D 129) 'во вторник утром я встал, / ведро за ручку взял' и т. д. См. также магическое действие, совершаемое внутри дома: «Когда даешь молоко, то чтобы у коровы не отобрали *танă* ('сливки, жирное молоко'), проведи горшком три раза 'под столбом дымохода' *pe după stîlpul hornului*» (Vor. 1214).

б) *вне* дома. Здесь наибольший интерес представляет размещение объемной посуды, главным образом глиняной, которую выносят из дома для сушки. Обычно ее переворачивают *си гира ин jos* и надевают на кольца изгороди. Распространен и другой способ сушки посуды: в земле укрепляется специальный шест, в который по бокам вбиваются деревянные гвозди («сучки») или обрезанные ветки, чаще еловые; иногда для этого шеста используется целое дерево, обычно ель, с обрубленными ветвями. Шест носит название *prepeleac, săceriu, sărcieriu,*

păr de oale (Damé 31, Slăt. 180, Slăt. St. P. 33—34, Pamf. I, 392). По некоторым данным, этот шест может находиться и внутри дома; см.: «Внутри ольянского дома можно видеть деревянную 'вешалку для посуды' *cuier* с 'гвоздями' *cuie*, тоже деревянными, над ними расположена полочка.

Cuier укреплен в земле (в земляном полу)» (Рар. Е III 135). *Препеляк* с надетыми на него глиняными горшками представляет собой достаточно точную модель мирового дерева, где горшки соответствуют его плодам; поэтому и сам *препеляк* среди прочего получает значение символа плодородия. Весьма существенно то, что *препеляк* делается из ели. С точки зрения географического расположения, в восточнороманском ареале ель как раз может соответствовать мировому дереву (поскольку для него выбирается дерево более северных областей). Это, в частности, подтверждается особой ролью ели в ритуалах: свадебном, где *bradul* в некоторых вариантах заменяет *steagul* (свадебный флаг), в похоронном см.: *cîntecul bradului*; Христос распят *pe cruce albă de brad* и т. д.

Размещение посуды *вне* дома на шестах и на изгороди связано с мытьем и сушкой посуды, в свою очередь регламентированными: «Не держи горшки перевернутыми; или помести их на шест, или оставь невытыми, а то не будет удачи с цыплятами» (Gor. Cr 68), «Если оставляешь 'ситечко' *sitișcă* невытым, молоко киснет» (Gor. Cr 160); «Не мой посуду в воде, в которой варятся яйца, а то у коровы будут нарывы на вымени» (Gor. Cr 390); в пятницу вечером надо кипятить горшки для кислого молока (Gor. Cr 160); «если оставляешь миски невытыми, то как только скотина поранится, заведутся черви» (Gor. Cr 308); «Не оставляй горшок на солнце, потому что, когда будешь варить в нем, он будет плохо пахнуть» (Gor. Cr 245, Slăt. 182) и т. д.

Пользование посудой. Большую опасность для человека представляет неправильное пользование посудой, которое может выражаться: а) в неправильном выборе посуды и б) незнании приемов обращения с ней.

а) Нельзя смешивать посуду, предназначенную для умывания и для хранения воды, для приготовления пищи и для еды; посуда должна быть использована строго по назначению; см., например: «В воскресенье нельзя мыть глаза из кружки или кувшина, из которого пьешь воду, потому что потом они будут плохо пахнуть» (Slăt. 182);

«Если ты пьешь воду, которая остается в кувшине, из которого ты умывался, заболеешь» (Гог. Сг 7) ³.

Особенно разработаны правила, касающиеся посуды для питья и еды: нехорошо пить воду из 'деревянного ведра' или 'кувшина' *ciutură, cofă*, потому что в углах рта будут прыщи (*Candrea F 72*); «Если пьешь вино из 'крышки фляжки' *sarazul ploștii*, будешь сердиться» (Гог. Сг 18). Особенно строго запрещается есть из 'горшка' *oală*, причем наказание за нарушение часто выражается в выпадении волос и связано с браком и детьми (ср. в связи с этим поговорку *a mîncat din oală = a fi pierdut fetia*); «Не ешь из горшка, потому что у тебя на свадьбе будет дождь» (*Slăt. 182*; ср. выше завязывание дождя с помощью горшка во время свадьбы); «Девушке нельзя облизывать ложку или тарелку или есть из горшка, потому что она выйдет замуж за плешивого» (*Candrea F 36, 238*); «Беременной женщине нельзя есть из горшка, потому что у нее родится плешивый ребенок» (*Candrea F 36*); ср. также запрещение есть мамалыгу из котла, «чтобы не обеднеть», «чтобы ястреб не унес цыплят» (Гог. Сг 175); ребенку нельзя этого делать, чтобы у него не вырос зуб (*Candrea F 240*); во время хоры нельзя есть из решета (Гог. Сг 64). См. также правила, относящиеся к скоту: свиньям нельзя давать корм из решета или сита, потому что у них заведутся трихины (Гог. Сг 265, 279).

б) Необходимо владеть приемами пользования посудой. К запрещению облизывать ложку и тарелку см. также запрещение есть ручкой ('хвостом' *coadă*) ложки, т. е. *переворачивать* ее противоположной стороной (Гог. Сг 164). Во время еды нельзя держать 'миску' *strachină* на коленях — будут болеть ноги или обеднеешь (*Candrea F 67*); нельзя держать на коленях 'большую миску' *blid*, обеднеешь (Гог. Сг 180); нельзя смотреть в горшок, чтобы узнать, не осталось ли там чего-нибудь, а надо пробовать ложкой (Гог. Сг 243) (ср. запрещение смотреть в кувшин — здесь снова подчеркивается опасность *входа* в сосуд). Когда горшок кипит на огне, нельзя есть, иначе не сможешь наестся в течение девяти дней (Гог. Сг 243) и т. д.

Особое место в системе посуды занимают 'сито' *sită* и 'решето' *ciur*. Это — особый тип посуды, открытый с обеих сторон. Поскольку для посуды признак *открытый* входит в поле *отрицательного*, сосудов с «двойной

открытостью» должен представлять наибольшую опасность. Сито (см. выше) спрыгивает с гвоздя и открывает дверь вредителю, выступая активным его помощником. Сито, как уже было сказано, атрибут дьявола, который носит в нем воду. Если основное свойство посуды — удерживать содержимое, то основное свойство сита то, что оно не держит воду; ср. загадку о сите: *ce nu ține apă* (Gor. С № 1676). На этом свойстве сита основан целый ряд приемов симпатической магии; см. прежде всего заговорную формулу типа «Как не стоит вода в решете, так пусть не стоит болезнь в человеке», *cuț nu stă apă'n ciur . . . așa să nu poată sta* (*Cutare*) *nebăut rachiu și vin* (Gor D 235) ‘как не стоит вода в решете . . . пусть не может стоять имярек, не выпив ракии и вина’; чтобы вылечить ребенка от лихорадки, его до расцвета моют во дворе у задней стены дома водой, пропущенной через решето, ‘чтобы не держал ребенок лихорадку так же, как не держит решето воду’ *ca să nu ține copilul frigurile, cuț nu ține ciurul apă* (*Candrea F 287*). Ср. обычай лить воду в решето перед уходом на базар, произнося: «Как не стоит вода в решете, так пусть не стоит мой товар» (*Candrea F 287*). Та же формула используется и когда курица выводит первых цыплят: их кладут в сито и встряхивают над огнем, говоря: «Когда принесет мама воду в сите, тогда вы умрете» (Gor. Сг 68, несколько вариантов). Ср. также: беременной женщине нельзя чинить решето (Gor. Сг 218), т. е. нельзя делать ничего, даже отчасти связанного с закрыванием.

В перечисленных примерах опасное свойство сита нейтрализуется и скорее обращается на пользу человека. Существенно, что при этом присутствуют вода и огонь и что основное действие — наполнение сита (ср. ниже об оппозиции *полный / пустой*). В других случаях сито может стать источником болезней. С ним связаны прежде всего нарывы, чесотка, выпадение волос, что происходит, если надеть решето или сито на голову (см.: *Candrea F 98, 242, Gor. Сг 300*). При этом считается, что нарывов или проплешин будет столько же, сколько отверстий в сите (*Candrea 97—98, Gor. Сг 34*). Не менее опасно смотреть сквозь сито или решето — можно ослепнуть или окосеть (последнее особенно касается детей); см.: *Candrea F 43, 97, 98, Gor. Сг 247* и др.; ср. поговорку: *a zări ca în sită, în ciur* ‘видеть как сквозь сито, решето’,

видеть плохо. Помимо нарушения оппозиции *верх / низ* (переворачивание сита) здесь существенна открытость дна сита, противоречащая принципу конструкции посуды. Решето, причинившее нарывы, может и излечивать их: «Нарывы излечиваются, если в один из постных дней возьмешь нетронутую воду и положишь в нее 'кожу' *pielea* от старого решета (дно решета может делаться из кожи) и поставишь на медленный огонь, а потом обмоешься этой водой» (Gog. Cr 36); и здесь целебные свойства решета проявляются в сочетании с водой и огнем.

Основная хозяйственная функция сита — просеивание муки. Это подчиняется временной регламентации: «В среду . . . возьмется [хозяйка] просеивать муку через сито — божий огонь на ее голову. И нарывы на голове, белые, как отруби, что остаются в сите, и прострел в крестце, и не будет ей покоя, как муке, когда ее просеивают» (Candrea F 215). В целом ряде обрядов эта функция ритуализуется, и сито приобретает положительное значение. См. прежде всего обряд *Cernutul făinei* 'Просеивание муки' при подготовке к свадьбе: «Парень и девушка, называющиеся *buni de părinți*, просеивают муку, держа сито вдвоем. Из этой муки пекутся особые пироги для свадьбы» (MB 436); через сито просеивают муку на голову молодым во время свадьбы (если при этом сита столкнутся, молодые будут плохо жить, Gog. Cr 111). Ср. также тексты, посвященные ситу, в колядах *Plugușor* (ритуальное просеивание муки для приготовления караваев):

Dochiana cea frumoasă	Красавица Докиана
.....
A adus o sită de negară.	Принесла сито из <i>negară</i> (особая трава).
Dar i-a părut prea rară.	Но оно показалось ей слишком редким.
Apoi a adus o sită de mătase,	Потом принесла шелковое сито,
Însă i-a părut prea deasă.	Но оно показалось ей слишком частым.
Apoi i-a mai adus o sită	Потом принесла еще одно сито,
Care-i părut potrivită.	Которое показалось ей подходящим.
.....
Bătu-n sită și-n covată,	Била в сито и в корыто,
Și-mi cernu făina toată.	И просеяла мне всю муку.

(Jula 77, см. там же 92, 121, 150)

Основные семиотические оппозиции, связанные с посудой. Приведенный здесь материал, несмотря на его фрагментарность и выборочность, как кажется, дает возможность для установления списка основных семиотических оппозиций, описывающих функции посуды в микроуниверсуме. Среди них преимущественное место занимают пространственные оппозиции, особенно *внутренний/внешний* и *верх/низ*.

а) *внутренний/внешний*. Оппозиция *внутренний/внешний* трактуется амбивалентно. С одной стороны, признак *внутренний* имеет значение *защитающего*, *безопасного*: поэтому посуда должна оставаться *внутри* дома, а ее выход *наружу* регламентирован: помимо специальных хозяйственных функций допускается сушка на шестах и кольях. Если же посуда «уходит из дома», то к ночи она должна возвращаться (см. также: «нельзя переходить порог, держа 'цедилку для брынзы' *strecurătoare de brânză*, Gor. Cr 309). Таким образом, признак *внешний* сочетается с признаком *ночной*, *темный* в поле *опасного*, *отрицательного*. С другой стороны, признак *внутренний*, когда он относится к самой посуде, в сочетании с признаками *открытый* и *пустой* также приобретает отрицательное значение; ср. запрещения смотреть внутрь пустой посуды, смотреть сквозь сито. Внутренность пустой посуды уподобляется внешнему миру, ее устье — это *вход* в иной, опасный мир, поэтому опасна посуда, обращенная устьем к человеку.

б) *верх/низ*. Опасность, заключенная в посуде, заставляет человека постоянно применять превентивные меры для того, чтобы обезопасить себя от ее активности. Наиболее эффективный способ — нарушение оппозиции *верх/низ*, т. е. переворачивание посуды «ртом вниз», что лишает ее возможности двигаться и разговаривать и, следовательно, помогать вредителю (см. выше). Это же средство применяется и для защиты от покойников: после омовения надо поставить 'всю посуду и ведро' *toate vasele și căldarea* к востоку, перевернув их «ртом вниз», Gor. Cr 390 (см., с другой стороны: «Если перевернуть 'корытце' *sovăcișă* или прислонить его к стене, ребенок умрет», Gor. Cr 81); «Если у кого-нибудь кто-нибудь умер и на него не можешь смотреть, потому что неприятно, говорят, что если перевернуть 'кувшин' *cofă* вверх ногами и выпить воды со дна кувшина с наружной стороны,

то сможешь смотреть на покойника без страха» (Сог. Ст 212). Ср. также средство симпатической магии: запечатывание «рта» посуде означает запечатывание рта врагам: «Если у тебя судебное дело, переверни в этот день [суда] посуду в доме ртом вниз, и другая сторона не сможет ничего сказать на суде» (Slăt. 182). *Переворачивание* посуды вверх дном — самый радикальный способ, однако в некоторых случаях применяются и другие способы изменения ее положения: «нетронутую воду» несут от источника так, чтобы ручка кувшина была повернута в обратную сторону.

Ср. также уже упоминавшееся размещение глиняной посуды в доме и способы ее хранения: ее переворачивают или во всяком случае стремятся изменить ее пространственное положение.

Перевернутая посуда, в свою очередь, обладает магической силой, связанной с превращением: в сказочных сюжетах чудесная жена (коза, тыква) прячет 'под поднос' *sup nă bonță* козью шкуру, тыквенную рубаху (Рар. В 278, 411), женщина, спрятавшаяся под 'корыто' *covată* от Богородицы с младенцем, превращается в черепаху (корыто=панцырь) или в свинью (Mag. L 300). Вообще человек стремится поместить посуду либо *наверху* (под потолок, на шести и т. д.), либо *вниз* (под землю), т. е. любым способом нарушить равновесие (при этом помещение посуды *наверху* имеет преимущественное положительное значение по сравнению с *низом*; см. в свадебных текстах: *Că maică-ta te-a ținut . . . | Ca taler după cuier. | Da soacră-ta te-a ținea | Ca mătură după ușă* (F. Trans IV 41) 'Потому что мать тебя держала . . . | Как тарелку на гвозде. | А свекровь тебя будет держать, | Как метлу за дверь). Переворачивают *пустую* посуду, поскольку именно она заключает в себе особую опасность (ритуальное переворачивание полной посуды имеет особое значение, о котором см. ниже).

с) *Закрытый / открытый*. Как и пространственные оппозиции, оппозиция *закрытый / открытый* существенна для безопасности человека, поэтому ее значение для каждой из сторон различно: для человека положителен признак *закрытый*, для посуды — *открытый*, обеспечивающий ей свободу действий. Посуду закрывают, если ее нельзя перевернуть (в частности, если она чем-нибудь наполнена), и этим преграждают доступ вреди-

телю. К уже приведенным примерам см. правила для приготовления нетронутой воды: ее несут в разных сосудах *ulcișă, cofiță, sticlă*, которые должны быть плотно закрыты (Candrea F 376); если вечером в деревне (признаки *внешний, ночной*, т. е. *опасный*) берут взаимы решето или сито (ср. двойную открытость и из-за этого особую опасность сита), то надо прикрыть его передником или чем-нибудь еще (Gor. Cr 65, 300).

К способам избавления от вредителя, который мог забраться в открытый сосуд с водой, см. еще: «Румын, прежде чем пить из кувшина или какого-нибудь другого сосуда, крестится и потом дует на воду, чтобы прогнать нечистых духов» (Gor. D 30); ср. выражение 'подуй ему на лицо' *să suflă peste fața lui*, т. е. на «лицо» сосуда, чтобы сдуть нечистых духов (Gor. Cr 8) и т. д. Ср. также *закрывание* сосудов в других обрядах, в частности свадебном, платком закрывают фляжку, невеста, отправляясь за водой, закрывает ведро вышитой салфеткой, ср. также прием в магической практике: в стакан наливают воду, закрывают его устье платком, переворачивают и проливают воду через платок (Pora 167). Закрыванием посуды достигается ее изоляция от опасного для человека внешнего мира.

д) *Полный / пустой*. Семантика *полного* в фольклорной традиции известна: *полный* выражает идею плодородия, богатства, благополучия (ср. «полное благополучие»), наконец, некоторой завершенности и законченности. Соответственно признак *пустой* означает бесплодие, бедность и неблагополучие. Посуда как нечто, имеющее ограниченный объем, является едва ли не самым удобным средством выражения этих значений (ср. «дом — полная чаша», «переполнить чашу» и т. д.), в румынском — поговорку *tot două oale-mi fierb: una seacă ș'alta goală* — 'два горшка у меня кипят, один *сухой*, другой *пустой*', где признак *сухой* синонимичен признаку *пустой*. Ср. противопоставление рая и ада:

В раю:

La mese întinse,	За накрытыми столами,
La făclii aprinse,	С зажженными факелами,
La pahare pline	С полными стаканами
Și la vorbe bune	И добрыми словами
Din sea-l-altă lume.	С того света.

В аду:

La mese strănse	За убранными (пустыми) столами
La făclii stânse	С погашенными факелами
La pahare goale	С пустыми стаканами
Și la vorbe goale.	И пустыми словами.

(Mar. L 108)

Признак *полный / пустой* связан с путем, дорогой. Как известно, в семантике фольклора *путь* означает начало какого-либо действия, исход которого в принципе неизвестен. Поэтому встреча на дороге с *полным* или *пустым* (обычно полные или пустые ведра с водой) воспринимается как примета, предрешающая успех или неуспех задуманного; см.: «Если тебе выходят навстречу с полными ведрами, все пойдет хорошо, если выйдут с пустым ведром, пойдет плохо», «побьют» (Gor. Сг 828, 500, 502; МВ 504); (ср. и здесь синонимичное употребление *сухой* и *пустой*: «*ieșirea cu sec*», «*ieșirea cu gol*»). Встреча с *пустым* особенно неблагоприятна при сватовстве (МВ 504).

Вместе с тем, по некоторым поверьям, на эту опасность накладываются ограничения: считают, что встреча с *пустым* — плохая примета только, если это произошло во вторник, или если человек отправляется в путешествие, соответственно и встреча с *полным* благоприятна по вторникам или перед путешествием (отмечено и обратное поверье, что встретить пустые ведра — к удаче) (МВ 505). Существуют специальные способы предохранения: обычно человек, встретивший пустое ведро, либо поворачивает назад, либо продолжает путь, 'но уже не так смело' *dar fără curaj* (МВ 505); произносятся формульные проклятия: 'чтобы у ведер лопнули обручи', 'чтобы ведра лопнули, развалились', 'чтобы у того, кто идет с пустыми ведрами, отсохла голова' *să-i crape cercurile cofelor, crăpa-ți-ar cofele, strica-ți-ar cofele, seca-ți-ar capul*; в сторону пустого сосуда надо плюнуть три раза, бросить в него землей или даже разбить (МВ 505); напротив, тому, кто встретился с полными ведрами, дают *bacșiș*. В доме запрещается ставить на стол пустую миску, тогда в доме не будет счастья (Slăt. 182); ср. к этому: «Не кроши хлеб в пустую миску до того, как нальешь в нее то, что собираешься налить, — не то будет голод» (Gor. Сг № 4529); см. также: «Если кто-нибудь дает тебе молоко, отдай ста-

кан обратно, налив в него немного воды, а то корова перестанет давать молоко» (Гор. Сг № 1858).

Полные сосуды встречаются в обрядах, связанных с плодородием, богатством и прежде всего — в свадебном: ср. уже упоминавшийся обычай держать медные ведра, предназначенные в приданое девушке, наполненными фасолью, кукурузой и т. п. См. также свадебный обычай выходить навстречу жениху и невесте с полными ведрами: их ставят перед молодыми, жених опрокидывает их ударом правой ноги и дает выкуп (МВ 503); см. Т Оlt 152 — ведро переворачивает невеста. Вообще на свадьбе не должно быть ничего *пустого*, поэтому в сосуды, предназначенные для того, чтобы туда бросали деньги или клали подарки, наливают вино, насыпают соль и т. п.

Особое семиотическое значение имеет *перевертывание*, опрокидывание наполненного сосуда; ср., кроме уже упоминавшихся ритуальных многократных выливаний ведра на свадьбе, при обряде «освобождения источников», «Пеперуде», приготовлении «нетронутой воды» и т. п., осыпание молодых зерном или мукой, просеиваемой сквозь сито. Очевидно, этот обряд имеет смысл возвращения земле взятого у нее, для того чтобы снова получить у земли плодородие и богатство. Ср. приметы: «Если у тебя прольется ведро с водой прямо у колодца, будет веселье» (Гор. Сг № 721); пролить стакан с вином — к веселью и прибытку (Гор. Сг № 4103) (однако «если пролить воду из ведра на ‘ручку’ *toartă*, заболеешь простудой» Гор. Сг № 4513).

Ср. также *наполнение / выливание* в заговорах (Гор. D 402):

Șerpe blestemat,	Змей проклятый,
într' un om lăsat	в человеке оставшийся,
zece buți umpliși,	десять бочек наполняешь,
zece le goliși;	десять опорожняешь,
nouă buți umpliși	девять бочек наполняешь,
nouă le goliși ... etc.	девять опорожняешь. . . и т. д.

Хотя в обрядах, связанных с наполнением сосудов, сами сосуды играют вспомогательную роль (вместилищ), тем не менее признак *полный* благоприятен для человека еще и потому, что он нейтрализует опасную пустоту посуды.

е) *Целый / битый*. Оппозиция *целый / битый* (которая, в свою очередь, выделяет при классификации посуды оппозицию *бьющийся / небьющийся*, противопоставляющую глиняную и стеклянную посуду остальной, хотя разваливаться, разбиваться может и деревянная посуда) выступает в разных ситуациях и, соответственно, с разной семантикой. Прежде всего можно выделить ритуальное *разбивание* посуды в отмеченные моменты жизни человека. Тогда это действие сопоставляется с *выливанием*, т. е. возвращением земле взятого у нее. Кроме того, разбивание (очевидно, среди прочего и оттого, что оно сопровождается шумом, звоном) является предохранением от злых сил, прогоняемых шумом, а также своего рода *Grenzsignale*, обозначающим начало или конец какой-то ситуации, переход к следующему этапу; поэтому бьют посуду при рождении ребенка, на свадьбе, на похоронах и вообще в праздники.

«В Молдове, когда рождается ребенок, существует обычай разбивать новый горшок, чтобы у ребенка был красивый голос» (Candrea F 75); ср. также антропоморфное соответствие *голос горшка — голос ребенка*.

«Перед отъездом жениха к невесте повозку, в которой он сидит, обводят три раза горшком с водой или с вином, и горшок потом разбивают» (МВ 440); ср. также на свадьбе 'бросают горшок на дом, чтобы он разбился' *o oală s-arunca peste cas-așă o . . . ca să să spargă* (Т Олт 29). Ср. также сложный способ предохранения, связанный со свадьбой: «Если подружка невесты знает заранее, кого венчает, то, чтобы не ушло счастье из ее дома, обходит дом три раза с зажженными венчальными свечами и говорит: «Пусть здесь в моем доме останется мое счастье, пусть не уходит от меня к молодым». Потом берет 'новый купленный горшок' *o oală nouă cumpărată . . .* и, когда выходит из дома, разбивает его. А то разбивает 'миску' *strachină* или какую-нибудь другую посуду . . . А когда возвращается ночью к себе домой, кричит, чтобы ей поставили 'ведро и горшок с водой' *o cofă și o oală cu apă* у ворот: ведро перевертывает ногой, а горшок разбивает, а на дом ставит грабли, потому что у грабель есть зубья и они прогоняют любое зло. . .» (Vog. 1147—1148).

Предохранительная функция битья посуды явно выступает в похоронном обряде (где, кроме того, это символизирует и возвращение земле того, что было взято у нее,

конец жизни человека и его дублера — глиняного сосуда); см. к разбиванию горшка, в котором моют руки, вернувшись с похорон: 'Когда покойника выносят из дома, разбивают ему вслед горшок, чтобы разбились все несчастья' *când scoate mortul din casă, dă cu oala după el, ca se spargă toate relele* (Gor. Cr 243); см. обряд при похоронах *Spargerea unei oale la ieșirea din casă* 'Разбивание горшка при выходе из дома' (МВ 451); на могиле разбивают горшок с пшеничными зернами (МВ 452) и т. д.

Битье посуды в заговорной практике (ср. *căluș*) и в текстах заговоров отождествляется с уничтожением, обращением в прах болезней или врагов, с окончанием некоторого состояния и переходом к новому; ср. формулы типа *hârb te-oii face* (Gor. D 407) 'черепками тебя сделаю'; *oale și urcioare tu le faci | tu le spargi* 'горшками и кувшинами ты их [болезни] сделай, | ты их разбей'; *cum se sparg oalele | așa să se spargă farmecele* (Gor. D 353) 'как разбиваются горшки, | так пусть разобьется колдовство'; ср. также поговорку *cum se sparg oalele, să se frângă boalele* 'как разбиваются горшки, так пусть разбиваются болезни'.

Однако вообще битой посуде приписывается признак *злосозненный, опасный*, приносящий несчастья. Битая посуда противопоставляется *целой* по *бесформенности, аморфности*, что имеет отрицательное значение. Поэтому битую посуду надо удалять, выбрасывать из дома наружу, соблюдая при этом правила предосторожности (ср. запрещение выбрасывать в мусор *fast spart*); см. уже приводившуюся поговорку *oală fără de mânășă ajunge după uză* или *să n'am parte de oale sparte*.

Старая посуда несет на себе признак *нечистый*: перед началом поста бьют много посуды, чтобы постная еда по ошибке не попала в старую посуду и не осквернилась от скромного (Slăt. St. P. 33). Существует специальный способ разбивания посуды, когда ее предварительно надевают на кол в заборе или на препеляк; черепки от разбитой посуды нельзя оставлять дома — это приводит к бедности (Slăt. 180, 182); нельзя скреплять проволокой разбитую миску, потому что «Господь гневается» (Gor. Cr 24). Считается, что посуда бьется к смерти (Gor. Cr 202); см. также: «Если во время сватовства разобьется стакан, верят, что один из обрученных умрет» (Gor. Cr 203); см., с другой стороны, «Если треснет крышка на горшке, жди большой новости» (Gor. Cr 53),

если лопнут обручи на бочке — к богатству и веселью (Gog. Сг 37). Может быть, эти значения объясняются тем, что здесь идет речь об объемной посуде, которая лопается от чрезмерной наполненности. О связи *битой* посуды с *луной* уже говорилось. «Если посуда трескается сама собой, значит кто-то это навел на тебя. Ты возьми разбитую миску и положи ее перед входом, с крошками хлеба и деревянного масла, и наговор перейдет на голову того, кто навел на тебя» (Gog. Сг 24).

Кроме того, признак *целый*, когда он выступает в более сильной степени, может заменяться признаком *новый* (т. е. заведомо *целый* и, кроме того, еще не бывший в употреблении и оттого сохранивший магическую силу в неприкосновенности; ср. «нетронутая вода»).

Прочие оппозиции. Выше были перечислены наиболее существенные семиотические оппозиции, описывающие посуду. Список оппозиций ими не исчерпывается, хотя прочие, как кажется, не имеют столь общего значения и выступают с определенными дистрибуционными ограничениями. Так, может быть значим материал, из которого сделан сосуд, особенно когда речь идет о дереве и металле: «Корытце' *sovăjică*, в котором купают ребенка, делается из елового или липового дерева. Если его мыть в корыте из ольхи, то ребенок будет всю жизнь жить среди чужих» (Gog. Сг 80); существенно в некоторых случаях использование металлической посуды, по известному принципу симпатической магии, когда сила металла передается тому, кто к нему прикасается (ср. также «металлизацию» посуды как известный фольклорный прием усиления ее положительных свойств: *un pahar de argint* 'серебряный стакан' в заговорах, выбор золотой, серебряной и медной посуды в сказках и т. д., см. в связи с этим: «Золото, серебро и железо сделаны Господом; медь, свинец и кремль — дьяволом» (Sandrea J 66) или: «Железо дьявол сделал из камня, но перекипятил. Господь умерил кипение» (Sandrea J 65) и т. д.).

Оппозиции, связанные с формой и пропорциями посуды, см., в частности, в загадках:

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| Scurtă, groasă, unde mergi? | — Короткая, толстая, откуда |
| | идешь? |
| — Arsă'n fund, ce-aî să mă | — С сожженным задом, что меня |
| întrebi? | спрашиваешь? |

— Tu, scurteică, unde te duci? — Ты, коротышка, куда идешь?
 — Da tu, scurtă de códă — А ты, короткохвостая,
 Ce ai să mă întrebi? Что меня спрашиваешь?
 (Căldarea și donița) (Котел и ведро) и т. д.

(Gor. C Nr. 280)

Особая тема — связь посуды с водой и огнем, магические свойства которых ослабляют или нейтрализуют злокозненность посуды.

Существенно то, что при достаточно большом разнообразии видов посуды (и во всяком случае их названий, по диалектам) ядерный семиотический словарь посуды ограничен и может быть описан минимальным числом названий: *oală, ulcea (ulcică), ulcior, cană, pahar, strachină (blid), farfurie (taler), căldare (găleată), cofă, ciur (sită), ploscă, bute, sticlă, solnița* и др. Весьма часто предпочитают общие названия для посуды: *vas, hîrb, strachină, bid*, предлагается выбрать «какой-нибудь сосуд», «ведро, кувшин или что-нибудь еще» и т. п., см. выше. В общем при выборе существенна оппозиция *объемный / необъемный* (горшок / миска) и для ряда ситуаций — *большой объем / малый объем* (ведро / горшок) или *вообще большие / малые размеры*. Случаи, когда выбирается единственный вид посуды (например, свадебные кувшины и под.), относительно редки, обычно разрешается замена в двух или более вариантах — ‘в сосуд с водой, лучше всего в большую миску’ *într-un vas cu apă, mai bine într-un bid* (Birlea, II, 374).

Кроме того, сами элементы («лексемы») ядерного словаря имеют достаточно обобщенное значение: когда говорится «взять горшок», то, строго говоря, неизвестно, какая его разновидность имеется в виду: большой или маленький, без ручек, с одной или с двумя ручками, обливной или необливной и т. д., примеры легко умножить. Детализация вроде того, что «знахарки употребляют горшки с двумя ручками» (МВ, 471), более или менее редка. Таким образом, переход от рода к виду не всегда существен. Из этого вытекает, что для человека значимы не столько детали и реальности, сколько более общие идеи и установления: так же как элементы посуды экономно классифицируются с помощью проекции элементов человеческого тела, так же экономно построен семиотический словарь посуды, где каждая лексема может быть

описана как пучок дифференциальных признаков, когда конкретное воплощение не столь важно. Наконец, когда существенна только «объемная» функция посуды или ее отличие от непосуды, отказываются вообще от какой бы то ни было конкретизации и выбирают общее название — *vas* и под.

Все это подтверждает мысль о высокой степени абстракции в организации модели мира человека, что обеспечивает, среди прочего, ее универсальность. Очевидно, что модель мира строится на неких, весьма общих, основаниях, с особенным вниманием к соблюдению принципа простоты, когда минимальное число конструкций описывает максимальное число смыслов. Более глубокое проникновение в модель мира обнаруживает не только универсальность ее образующих, но и экономность, если не скудость ее словаря (в широком смысле слова), построенного, однако таким образом, что он обеспечивает принципиальную открытость для ее развития и описания новых смыслов.

* * *

Размеры статьи позволили только приступить к семиотическому анализу посуды, ограничившись лишь примерами (многие темы остались незатронутыми, например, игры, связанные с посудой, правила приготовления еды; не рассмотрена «обратная связь», т. е. проекция посуды на другие фрагменты модели мира; не рассматривалась роспись посуды и т. п.). Однако приведенный материал тем не менее позволяет сделать некоторые выводы общего характера, касающиеся роли посуды в микроуниверсуме.



¹ Это не только фольклорная, но и общеупотребительная и профессиональная терминология; ср. описание одного из моментов производства посуды: «высохшие сосуды кладутся рядом 'рот в рот' *gură în gură*» (Petr. St., 17), 'ручка' *mănușă* соединяет две точки сосуда, например 'рот с животом' *gura cu pîntecete* (Slăt. St. P. 266); ср. также часто употребляющиеся выражения *cu buza răsfrîntă* 'с оттопыренной губой', *cu gura mare* 'с большим ртом', *cu pîntecete împodobit* 'с украшенным животом' и т. п.

² Здесь можно упомянуть о некоторых более общих положениях. Как известно, словарь (в широком смысле) модели мира более ограничен, чем значения, ситуации, которые он обслужи-

вает. Его лексемам приписывается принципиальная полисеман-
тичность, притом особым образом организованная. Эта особая
организация заключается, среди прочего, в том, что одна и та же
лексема может описывать разнообразные, в том числе и полярные
ситуации, соответственно которым получает знак плюс или ми-
нус. Существенно, что при этом ядерное значение лексемы не
только не меняется, но, напротив, подтверждается и укрепляется.
Дистрибуция лексем, список контекстов, в которых она играет
организующую роль в конце концов дает возможность для ре-
конструкции более крупных семантических единиц, вплоть
до определенных мифологем. (См. дистрибуцию лексем *веретено*
в кн.: Структурно-типологические исследования в области грам-
матики славянских языков. М.: Наука, 1973, где устанавли-
вается следующая «тавтологическая» зависимость: *н а к а з ы -*
в а ю т з а н а р у ш е н и е в е р е т е н о м ; б о л е з н и , п о с л а н н ы е в н а к а з а н и е — о т в е р е т е н а ; э т и б о л е з н и и з л е ч и в а ю т с я в е р е т е н о м и т . д . ; в е р е т е н о связывается с атрибутами Громовника, что,
в свою очередь, подводит к реконструкции соответствующей ми-
фологемы).

- ³ Ср. другие правила, связанные с пользованием посуды: «В воскресе-
нье нельзя умываться из кувшина, а то он заплесневеет» (Гор.
Сг 335); «Когда выходят люди сеять. . . женщина, отмывая руки
от теста, пусть не моется из посуды, которая была один раз на
огне, потому что зерно сгорит» (МВ 462); «Нельзя пить воду,
оставшуюся в кружке или в стакане после того, как был налит
суд, кипящий на огне» (Candrea F 73).

ИСТОЧНИКИ И СОКРАЩЕНИЯ*

- Ионин — *Ионин А.* О куцо-влахах Эпира, Фессалии и Маке-
донии. СПб., 1873
- Сырку — *Сырку П.* Из быта бессарабских румын. — Живая
старина, 1914, XXII
- Bănăţ. A — *Bănăţeanu T.* Arta populară din Nordul Transilvaniei.
Bucureşti, 1954
- Bănăţ. C — *Bănăţeanu T.* Ceramică populară românească. — Arta
plastică, 1954, N 3
- Beza — *Beza M.* Paganism in Roumanian: Folklore. London;
Toronto, 1928
- Bîrlea — *Bîrlea I.* Literatură populară din Maramureş. Bucu-
reşti, 1968. Т. I—II
- Candrea F — *Candrea J. A.* Folklorul medical român comparat.
Bucureşti, 1944
- Candrea J — *Candrea J. A.* Jarba fiarelor: Studii de folklor. Bucu-
reşti, 1928
- Damé — *Damé F.* Incercare de terminologie poporană română.
Bucureşti, 1898
- Diac. — *Diaconu şt.* Ținutul Vrancei. Bucureşti, 1969. Т. I—II

* В цвтатах сохраняется орфография подлинника.

- F Trans. — Folclor din Transilvania. București, 1962, T. I—IV
- Focșa — *Focșa Gh.* Le musée du village à Bucarest. Bucarest, 1967
- Gor. C — *Gorovei A.* Cimiliturile românilor. București, 1898
- Gor. Cr — *Gorovei A.* Creștinism și superstiții ale poporului român. București, 1915
- Gor. D — *Gorovei A.* Descânțec românilor. București, 1931
- Isp. — *Ispirescu P.* Opere. București, 1969, T. I—II
- Jula — *Jula N., Mândăstireanu V.* Tradiții și obiceiuri românești. București, 1968
- Marien. — *Mariencescu A.* Poezii populare din Transilvania. București, 1971
- Mar. I — *Marian S. F.* În mormântarea la români. Bucuresci, 1892
- Mar. L — *Marian S. F.* Legende de Maicii Domnului. București, 1904
- Mar. N — *Marian S. F.* Nascerea la români. București, 1892
- Mar. S — *Marian S. F.* Sărbătorile la români. București, 1899, T. I—III
- Mușlea — *Mușlea I.* Cercetări folklorice în țara Oașului. — Anuarul arhivei de folklor, 1932, I
- MB — *Mușlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului. București, 1970
- Opr. — *Oprescu G.* Peasant Art in Roumania. London, 1929
- Poez. — Poezia obiceiurilor tradiționale. București, 1967, T. I—II
- Pamf. I — *Pamfile T.* Industria casnică la români. București, 1910
- Pamf. M — *Pamfile T.* Mitologie românească. București, 1916, T. I
- Pap. B — *Papahagi P.* Basme aromâne. București, 1905
- Pap. E — *Papahagi T.* Images d'ethnographie roumaine: (dacoroumaine et aroumaine). București, 1928—1934, T. I—III
- Petr. I — *Petrescu P.* Imaginea omului în arta populară românească. București, 1969
- Petr. M — *Petrescu P.* Motive decorative celebre. București, 1971
- Petr. St. — *Petrescu P., Stahl P.* Ceramica din Hurez. București, 1956
- Pop — *Pop Gh.* Elemente neologice în graiul maramureșean. Cluj, 1971
- Popa — *Popa I. I.* Contribuții la studiul practicii magice în Banat. — In: Folclor literar. Timișoara, 1967
- Sbiera — *Sbiera I. G.* Povești și poezii populare românești. București, 1971
- Slăt. — *Slătineanu B.* Ceramica românească. București, 1938

- Slăt. St. P. — *Slătineanu B., Stahl P. H., Petrescu P.* Arta populară în Republica Populară Română. București, 1958
 St. — *Stahl P. H.* Folclorul și arta populară românească. București, 1968
 St. Case — *Stahl P. H.* Case țărănești din Maramureș. — Studii și cercetări de Istoria Artei, 1961, N 2
 Ștefăn. — *Ștefănescu I. D.* Arta veche a Maramureșului. București, 1968
 Ștef. C — *Ștefanucă P. V.* Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos. — Anuarul arhivei de folklor, 1937, N IV
 Ștef. F — *Ștefanucă P. V.* Folklor din județul Lapușna. — Anuarul arhivei de folklor. 1933, N II
 T. Olt — *Texte dialectale.* Oltenia. București, 1967
 Vor. — *Niculiță—Voronca E.* Datinele și credințele poporului român. Cernăuți, 1903.
 Vulc. — *Vulcănescu R.* Măștile populare. București, 1970
 Vulp. — *Vulpesco M.* Les Coutumes Roumaines Périodiques. Paris, 1927
 Vrab. — *Vrabie Gh.* Folclorul. București, 1970

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ТЕРМИНА «ВЛАХИЯ» В ХРОНИКЕ ТАК НАЗЫВАЕМОГО АНСБЕРТА

Е. П. Наумов

Свидетельства по истории средневековых балканских владов, как известно, содержатся во многих памятниках различных периодов и разного происхождения. В частности, в их числе можно назвать и исторические источники балканского происхождения (византийские, сербские, турецкие и т. д.), западноевропейские и центрально-европейские хроники и документы и др. К сожалению, следует признать, что и в настоящее время многие источниковедческие вопросы средневековой истории балканских владов остаются недостаточно разработанными, что вызывает и определенные расхождения в историографии¹.

В данной связи необходимо уделить особое внимание географической и этнической терминологии дошедших до нас исторических сочинений средневековых авторов, в частности латинских хроник, написанных на основании устных сообщений и заметок тех участников III крестового похода, которые, как известно, по пути побывали на Балканах (в 1189—1190 гг.) и оставили любопытные свидетельства о балканских странах той поры.

Вполне понятно, что значение этих свидетельств (например, в плане оценки положения на Балканах, которое нас и интересует) вовсе не равнозначно. Так, весьма ценные сведения о Сербии и Болгарии конца

XII в. содержатся в «Истории похода императора Фридриха», которая по традиции часто называется хроникой Ансберта². Гораздо меньше интересующих нас материалов по истории Балкан мы можем найти в других письменных источниках, принадлежащих перу участников III крестового похода (в «Истории пилигримов» и т. д.)³.

Разумеется, свидетельства хроники так называемого Ансберта, необычайно важные для характеристики сербо-болгарских, сербо-византийских отношений и попыток союза правителей Сербии и Болгарии с германским императором Фридрихом I Барбароссой и его крестоносным войском, уже неоднократно использовались в исторической литературе⁴. В то же время нельзя не отметить, что некоторые сообщения «Истории похода императора Фридриха», представляющие немалый интерес именно для оценки географической и этнической терминологии ее автора (применительно к Балканам и специально — к средневековым влахам), все же не нашли надлежащего освещения в современной историографии.

Речь идет в данном случае о средневековом термине «Влахия», который встречается в хронике так называемого Ансберта. Подчеркивая важность источниковедческого анализа этого термина, мы хотели бы указать и на тот факт, что при исследовании данного вопроса мы можем использовать упоминание о «Влахии» (именно применительно к определенной части Балканского п-ова, о чем скажем ниже), в источниках начала XIII в., связанных с завоеванием крестоносцами владений Византийской империи. В данной связи можно привлечь и термин «влахи», который применяется Ансбертом, помимо названия «Влахия».

Вместе с тем необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что автор «Истории похода императора Фридриха», некий австрийский клирик (Ансберт?) был близок ко двору Фридриха Барбароссы, его хроника весьма насыщена различными документами и написана на основании информационных сообщений, которые отправлялись с пути в Германию. Иными словами, бесспорная достоверность сообщений этой хроники, возникновение ее в 1190 г. (уже во время похода крестоносцев) или же вскоре после завершения III крестового похода — все это придает балканским впечатлениям так называемого Ансберта наглядную убедительность⁵.

Итак, что же говорится в этой хронике о некоей «Влахии», расположенной на Балканском п-ове, и как это известие истолковывалось в историографии?

Поскольку этот вопрос был уже затронут болгарским историком В. Златарским, который в своей многотомной истории средневекового Болгарского государства касается и других, высказанных ранее точек зрения, мы можем здесь использовать его наблюдения о продвижении германских крестоносцев по Болгарии, обратив внимание прежде всего на «Влахию» так называемого Ансберта.

Как известно, этот хронист сообщает нам о некоей «Влахии», рассказывая о движении немецких крестоносцев по Западной Болгарии, а именно от Средца (т. е. Софии) до Пловдива. Так, 13 августа 1189 г., согласно Ансберту, немецкие войска прибыли к Софии, «которую нашли покинутой [ее] жителями»⁶. Это обстоятельство, равно как и отсутствие съестных припасов и «козний» византийцев, заставило Фридриха Барбароссу поспешить с выступлением из Софии и поскорее двигаться на восток, к Пловдиву.

Именно на этом отрезке пути и встречается в хронике так называемого Ансберта интересующий нас географический термин, связанный со средневековыми балканскими влахами. При этом, рассматривая соответствующие сообщения хрониста о передвижениях немецких крестоносцев во второй половине августа 1189 г., мы должны непременно учитывать общую военно-политическую обстановку в этих районах Болгарии, еще остававшихся в известной мере под властью Византийской империи, так как это имеет непосредственное отношение к проблеме локализации «Влахии» так называемого Ансберта.

В частности, как справедливо отмечал В. Златарский, «еще после своего выступления из Ниша крестоносцы уже поняли, что они встретятся с *сопротивлением со стороны ромеев*, а в свою очередь появление разбойников⁷ ясно показало, что их путешествие не будет безопасным и они сами встретятся с разными неожиданностями»⁸. На эту сторону дела нам хотелось бы обратить особое внимание, поскольку недооценка ее, как мы покажем ниже, привела В. Златарского к неточному выводу о расположении «Влахии». Между тем этот фактор был очень важен для выработки планов дальнейшего движения крестоносцев к Пловдиву.

Вовсе не случайно в «Истории пилигримов», которая является достаточно интересным источником о III крестовом походе, помещено сообщение, что после прибытия в Средец («Стралицион» этого памятника) в немецком войске распространился слух, будто «неисчислимое войско греков выжидает на равнинах Греции» (т. е. Фракий? — *Е. Н.*), чтобы вступить в бой с крестоносцами в ущелье св. Василия, «последнем и самом неприступном горном проходе Болгарии»⁹.

Как указывает В. Златарский, «из-за этого (т. е. слухов об «угрозе» византийцев и т. п. — *Е. Н.*), в то время как Фридрих I Барбаросса следовал с главным ядром крестоносцев по главному пути Ниш—София—Пловдив, некоторые из его союзников были посланы *по обе стороны* главного пути с задачей: во-первых, отбивать «шайки разбойников» и ромейские войска, если таковые случайно окажутся в стороне, и, во-вторых, добывать себе провиант и все другое, необходимое им»¹⁰.

Иными словами, речь шла о том, чтобы обезопасить движение основного войска императора Фридриха высылкой передовых и боковых (фланговых) отрядов, которые, естественно, не могли быть достаточно многочисленными и сильными для того, чтобы предпринимать какие-то дальние операции *вдали* от зоны главного пути. Как сообщает хронист, один из таких немецких отрядов во время своего следования в общем направлении к Пловдиву (мы снова подчеркиваем направленность данного маршрута) и натолкнулся на территорию, которую хронист назвал «Влахией».

Речь идет об отряде немецких крестоносцев во главе с Фридрихом Бергским, который вначале, выступив из Софии, попал в область, которую хронист именует Градиц (в одной рукописи название дано несколько иначе — Градлиц)¹¹. Мы считаем необходимым указать, что в хронике так называемого Ансберта говорится об «области» (регио) Градиц, поскольку в своей «Истории», В. Н. Златарский называет Градиц «небольшой крепостью», явно следуя своему отождествлению этого географического наименования с названием населенного пункта Градец (севернее нынешней Крива-Паланки)¹².

Однако можно ли согласиться с таким толкованием источника, которое дает В. Н. Златарский? По нашему мнению, для подобного решения нет никаких оснований.

Укажем, например, что издатель «Истории похода императора Фридриха» А. Хроуст полагал, что Градиц находится где-то в районе Пловдива¹³. На наш взгляд, это предположение гораздо убедительнее, поскольку оно основано на неоспоримом свидетельстве о маршруте следования крестоносцев из Софии на восток, к Пловдиву, а не на запад или юго-запад, т. е. как считал В. Н. Златарский, к Крива-Паланке.

Вместе с тем, по нашему мнению, гипотеза Златарского не выдерживает критики и с военно-стратегической точки зрения. В самом деле, по нашему мнению, отправление какой-то (к тому же, видим, не слишком многочисленной) части «крестовых воинов» не на восток, а на запад и юго-запад, не только не обеспечивало безопасности основного ядра войска Фридриха Барбароссы, но приводило к явному распылению сил крестоносцев, к безрассудной посылке одного из их отрядов против превосходящих сил византийской армии (напомним в данной связи о слухах насчет «бесчисленного войска» греков, которые мы упоминали выше). Как нам представляется, можно вполне согласиться с мнением А. Хроуста, который полагал, что это сообщение «Истории пилигримов» подразумевало в действительности те силы византийской армии, которые были собраны против Сербии (скорее всего, видимо, именно в верховьях Южной Моравы и Вардара) и затем нанесли сильное поражение сербскому великому жупану Стефану Немане¹⁴.

Мы так подробно остановились на вопросе о предположениях насчет локализации области Градиц (быть может, ее следует искать где-то в районе Ихтимана?), что с этим вопросом связана и проблема «Влахии» так называемого Ансберта. Как сообщает нам далее этот хронист, Фридрих Бергский, продвигаясь вперед со своими «союзниками», должен был перейти «какие-то» горы, занятые неприятелем. Победив, по словам хрониста, этих противников, Фридрих Бергский «бесстрашно вступил в изобильную область, называемую *Флазией* (т. е. Влахией. — *Е. Н.*), расположенную недалеко от Фессалоники, в которой (т. е. во Влахии. — *Е. Н.*) он уничтожил несколько мятежников и нашел множество необходимого, больше, чем его люди могли увести с собой»¹⁵.

По мнению В. Н. Златарского и А. Хроуста, эта «Влахия», «расположенная недалеко от Фессалоники»,

может быть отождествлена только с Фессалией¹⁶. Категорически отвергая все другие гипотезы, уже предложенные в литературе (в частности, об идентификации «Влахии» так называемого Ансберта с районом Серр, Струмицы и Просека, Салоник и т. п.), В. Н. Златарский для обоснования своей точки зрения предлагает следующий маршрут движения немецкого отряда под командованием Фридриха Бергского: от Софии на юго-запад, к с. Градец (севернее Крива-Паланки) и далее на юг, вплоть до г. Лариссы в Фессалии¹⁷.

Возможен ли такой маршрут этого отряда крестоносцев и вероятно ли идентификация «Влахии» так называемого Ансберта с нынешней Фессалией, т. е. «Великой Влахией» XIII—XIV вв.? Как видно из предшествующего изложения, Златарский опирался на следующие доказательства: то, что «Влахия» в хронике так называемого Ансберта, по словам ее автора, не слишком удалена от Салоник, равно как и то обстоятельство, что уже у некоторых средневековых писателей (конца XII и начала XIII в.) появляется название «Влахия», или «Великая Влахия», для обозначения современной Фессалии¹⁸.

В данной связи мы можем заметить, что точка зрения Златарского и Хроуста вовсе не является убедительной. Достаточно сказать о том, что район, находящийся неподалеку от Салоник, вовсе не должен быть обязательно расположен к юго-западу от этого города (к тому же, по нашему мнению, настолько далеко от Салоник, что сама ориентировка Фессалии по этому городу кажется весьма сомнительной). Иными словами, на наш взгляд, здесь вполне возможна и локализация «Влахии» так называемого Ансберта где-то к северо-востоку, т. е. в треугольнике София—Салоники—Пловдив.

В пользу такой гипотезы говорит реальный маршрут движения немецких крестоносцев от Софии на восток, к Пловдиву. Если же оценивать воображаемый маршрут отряда Фридриха Бергского, построенный Златарским (т. е. по прямой линии от Софии до Лариссы 350 км и обратно от Лариссы к Пловдиву примерно 370 км, т. е. минимум 720 км), то он представляется совершенно неправдоподобным с точки зрения его направления, военно-стратегического значения и продолжительности.

В самом деле маршрут Златарского мог только увести отряд Фридриха Бергского в совершенно ином направле-

нии, оторвать его от основной группировки войск императора, поставить под удар (притом в глубине византийских владений) превосходящих сил византийской армии. Более того, если напомнить о задачах таких передовых или фланговых отрядов крестоносцев, следует сказать, что отряд Фридриха Бергского избирал бы (следуя названному маршруту) совершенно самостоятельное направление, о чем, кстати, в хронике не говорится, и неминуемо погиб бы под ударами византийских войск, местных феодалов и населения областей Балканского п-ова.

В соответствии с этим нам кажется целесообразным искать другое истолкование сведений так называемого Ансберта о «Влахии». Разумеется, нельзя было бы принять предположение, что хронист в данном случае подразумевает под «Влахией» Болгарию, поскольку иногда под «влахами» у него скрываются болгары, в том числе и предводители болгарского восстания — братья Петр и Асень¹⁹. Дело в том, что хронист употребляет и название «Болгария». Так, например, говоря о выступлении отряда Фридриха Бергского из интересующей нас «Влахии», хронист упоминает о встрече крестоносцев с неким «жупаном или сатрапом Болгарии», который просил их, по словам хрониста, о мире для себя и «своей страны»²⁰.

Термин «Болгария» применительно к другим районам Балканского п-ва применяется, как известно, и в других разделах «Истории похода императора Фридриха»²¹. Таким образом, на наш взгляд, анализ сообщений ее автора позволяет судить о том, что географическая терминология его более четко выражена, нежели употребляемые им этнические обозначения.

Иными словами, как нам представляется, на основании свидетельства хроники так называемого Ансберта есть возможность сделать вывод, что встречающийся в данном сочинении термин «Влахия» в действительности обозначал не современную Фессалию, а какую-то область нынешней Болгарии (где-то к югу или юго-западу от долины София—Пловдив).

Этот вывод, по нашему мнению, подтверждается и свидетельствами письменных источников начала XIII в., которые на этот раз относятся к действиям крестоносцев — участников IV крестового похода и правителей так называемой Латинской империи, созданной на развалинах Византии этими «крестовыми воинами».

Так, в этой связи весьма интересны те сведения, которые сохранились в памятниках той поры об успешном продвижении крестоносцев во главе с латинским императором Балдуином Фландрским по территории европейских провинций бывшей Византийской империи. Как известно, Балдуин Фландрский в 1204 г. подчинил себе Андрианополь, а затем, двигаясь постепенно к западу, расширил свои владения за счет сдавшихся ему г. Христополя, некой «*la Blanche*» близ Пловдива, г. Серр и Салоник²². По всей видимости, эта «Бланхе» (название, без сомнения, искажено или переделано из первоначального наименования «Блахие») может быть отождествлена именно с «Влахией» так называемого Ансберта. В пользу такой точки зрения можно привести одинаковую локализацию двух этих терминов — где-то в районе Пловдива: либо между Пловдивом и Андрианополем, с одной стороны, и Салониками и Христополем — с другой. Как мы видели выше, именно так понимал ее расположение и автор «Истории похода императора Фридриха», который, наверное, просто не знал о другой «Влахии» (или «Великой Влахии») на Балканах.

Весьма любопытно, что следующее упоминание «Влахии» в начале XIII в. опять-таки находится в непосредственной связи с действиями латинского императора Генриха, брата Балдуина Фландрского, в этом же районе — в окрестностях *Пловдива*. Как известно, Генрих Фландрский в середине 1208 г. выступил против болгарского царя Борила, и в результате этого похода в начале августа этого года Пловдив вновь оказался под властью Латинской империи. От Пловдива Генрих двинулся к близлежащей (к юго-западу от города) крепости Кричим.

Как указывает В. Н. Златарский, эта крепость находилась недалеко от владений болгарского воеводы Алексея Слава, державшего крепость Цешину (в Родопах) и область Ахридос²³. По словам Анри де Валансьена, продолжателя сочинения историка IV крестового похода — Жоффруа Виллардуэна, воевода Слав воевал с царем Борилом, объявил себя самостоятельным владельцем и поэтому постарался использовать в своих целях появление в данной местности латинского императора с его войском²⁴. Слав сам прибыл в лагерь императора и признал себя его вассалом.

Генрих Фландрский обещал ему в жены свою дочь, заявив при этом, по словам Валансьена, что дарит Славу

«все завоеванные земли», которые здесь Генриху удалось приобрести, с тем условием, что Слав должен быть вассалом императора. Весьма интересно и следующее торжественное обещание Генриха Славу: «И потом я пожалую Вам *Великую Влахию* (la grande Blaquie), сеньором которой я Вас сделаю, если будет угодно богу и я этого пожелаю»²⁵.

Каково же значение термина «Великая Влахия», который применил Валансьен? В данном случае нам необходимо начать рассмотрение этого вопроса с разбора тех положений, которые были высказаны по этому поводу В. Н. Златарским. Златарский, подводя итоги освещения этой проблемы в предшествующей литературе (в частности, в работах К. Иречка, П. Мутафчиева и др.), счел неудовлетворительным данное своим предшественникам объяснение слов Генриха Фландрского (как обещание сделать Слава «господином *Болгарии*» вместо царя Борила).

По мнению Златарского, из текста хроники «ясно, что под *Великой Влахией* нужно понимать не *Болгарию*, а ту область, которая в данное время носила такое имя, а именно — Северную Фессалию (*Μεγάλη Βλαχία*), которая входила тогда в пределы Латинской империи»²⁶. Правда, при этом Златарский признавал, что «действительно, как Виллардуэн, так и Валансьен термином *Blaquie*, *Blaquie* обозначают Болгарию, но там, где под этим именем понимается Болгария, они нигде ее не называют *la grande*»²⁷.

В данной связи, однако, мы должны внести уточнение в эту оценку географической терминологии Виллардуэна применительно к «Влахии» и Фессалии. Действительно, Златарский совершенно прав, отрицая возможность истолкования «Великой Влахии» Валансьена в качестве всей территории Болгарского царства. Однако, как указывается в литературе, в сочинении Виллардуэна термин «Влахия» все-таки употреблялся и в значении *Южной Фессалии* (а именно районов Неопатраса и Ламии)²⁸.

Иными словами, если в сочинении Виллардуэна термин «Влахия» не имеет *строгой* и последовательной локализации, применяясь к *разным* районам Балканского п-ва в начале XIII в., то имеются определенные основания прийти к аналогичному выводу и относительно текста его продолжателя Валансьена, т. е. что и у Валансьена данный термин вовсе не должен обозначать только Фессалию

по аналогии с византийским названием «Великая Влахия». Более того, по нашему мнению, гипотеза Златарского, считавшего возможным пожалование Генрихом Фландрским Славу всей Фессалии, представляется неубедительной по следующим причинам.

В самом деле, В. Златарский, предлагая такой перевод слов Валансьена, вовсе не учел конкретной военно-политической обстановки на Балканах в начале XIII в., в частности, не проанализировал это сообщение с точки зрения реального положения в Латинской империи. Дело в том, что такое пожалование Фессалии Алексею Славу (пусть даже зятю императора Генриха и «деспоту») нарушало «права» Фессалоникийского королевства, куда входила Фессалия, и тех латинских, светских и духовных феодалов, которые получили там земли после IV крестового похода ²⁹.

Вполне понятно, что Генрих Фландрский, который именно в это время (в 1208 г.) должен был подчинять своей власти Фессалоникийское королевство и покорять мятежных латинских баронов (в том числе в Фессалии), стремившихся к полной независимости от латинского императора, не мог и не должен был ослаблять своих позиций и наносить ущерб своим планам передачей всей Фессалии некоему «варвару» и «схизматику», нарушая тем самым договор крестоносцев о разделе Византийской империи. По нашему мнению, передача Славу «Великой Влахии» — если речь шла о Фессалии — могла быть расценена родопским властителем лишь как насмешка.

Действительно, Слав, ведя войну с царем Борилом, не мог удержать в своей власти область, которая находилась на столь большом удалении от его Родопской «державы» (с Цепиной, Мельником и другими крепостями). Напротив, пожалование «Великой Влахии» Славу Генрихом Фландрским в 1208 г. представляется вполне реальным и целесообразным, как только мы выскажемся в пользу локализации этой «Влахии» где-то близ Пловдива.

Разумеется, Генрих Фландрский в этом случае мог действительно распоряжаться областью, которую он присоединил, которую он мог считать «своей» по «праву» и которую он имел возможность реально контролировать, поскольку речь шла об окрестностях г. Пловдива, где находились с 1208 г. латинские войска. Вместе с тем

Генрих, пожаловав «Влахию» деспоту Славу, оказывал ему поддержку против царя Борила и, следовательно, усиливал позиции Латинской империи в бассейне р. Марицы.

Как нам кажется, в сохранившихся источниках той поры, характеризующих действия Генриха во второй половине 1208 г., содержатся сведения, которые говорят в пользу данной гипотезы. Так, например, известно письмо Генриха римскому папе, в котором император с удовольствием сообщал, что в войне с Борилом он присоединил к Латинской империи «земли на протяжении пятнадцати дней [пути]». Более того, как отмечал В. Н. Златарский, «чтобы обеспечить подчинение Родопской области и держать в покорности своего нового зятя (т. е. Слава. — *Е. Н.*), он оставил у Слава своего брата Евстахия с двумя небольшими отрядами»³⁰.

Иными словами, на наш взгляд, на основании этих сообщений мы можем предположить, что «Великая Влахия» входила в состав территории, завоеванной Генрихом Фландрским в бассейне Марицы и простиравшейся на 15 дней пути, или же что отряды латинских воинов были даны деспоту Славу, чтобы расширить его владения за счет соседней «Великой Влахии».

Рассмотренные выше свидетельства источников конца XII—начала XIII в., как нам представляется, могут служить основанием для гипотезы, что упоминавшиеся термины (т. е. «Влахия» так называемого Ансберта и «Блаккия» или «Великая Влахия» позднейших памятников) служили обозначением *не Фессалии*, а какой-то области к югу или юго-западу от дороги София—Пловдив, граничившей, вероятно, и с владениями родопского феодала Слава. То обстоятельство, что «Влахия» упоминается в этих горных районах на протяжении сравнительно небольшого периода (1189—1208 гг.), вероятно, следует расценить как доказательство того, что это обозначение одной из областей Второго Болгарского царства оказалось недолговременным и, наверное, исчезло в связи с ликвидацией полунезависимых боярских владений при Иване Асене II (1218—1241).

Разумеется, эти сведения очень скудны, однако само появление термина «Влахия», видимо, говорит о наличии (скорее всего ранее) в этих местностях «влахов», скотоводов романского происхождения, наряду с которыми

в этой области, без сомнения, во времена византийского владычества жили и болгары и греки.

Вместе с тем рассмотрение данных источниковедческих вопросов, связанных со значением и локализацией термина «Влахия» (и, как мы видели, также «Великая Влахия»), представляет большой интерес в связи с анализом географической терминологии средневековых письменных памятников применительно к разным районам Балканского п-ова. В частности, представляется весьма важным предположение, что термин «Влахия» (или «Великая Влахия») мог обозначать не только современную Фессалию, что он вовсе не имел в сохранившихся источниках такой строгой последовательности и определенности значения. Такое предположение, в свою очередь, может позволить высказать мысль, что в средневековых балканских государствах было *несколько «Влахий»*, а поэтому-то в определенный период, на следующем этапе развития географической терминологии появляется и название «Великая Влахия», которая, казалось бы, закономерно предполагает наличие на Балканах и каких-то (либо какой-то) «малых» Влахий. По всей видимости, к числу таких «малых» Влахий и относилась область, названная в хронике так называемого Ансберта, и позднее, быть может, ввиду путаницы с «Великой Влахией» (Фессалией), получившая в сочинении Валансьена и эпитет «великой».

Вероятно, в данной связи было бы уместно и сравнение с другим любопытным средневековым термином — весьма распространенным и известным в раннесредневековых источниках термином «славинии». Как известно, мелкие «славинии» постепенно исчезают с исторической сцены, однако на смену им появляется гораздо более обширная территория — «Славиния», «Славония» (в западной части Балканского п-ва), следы которой отчасти сохранились в названии современной Славонии³¹. Все это указывает на необходимость дальнейших исследований средневековой географической терминологии.



³¹ Ср., напр.: *Наумов Е. П.* Волошская проблема в современной югославской историографии: (Проблемы этнической и социальной истории средневековых влахов). — В кн.: *Славяно-волошские связи*. Кишинев: Штиинца, 1978, с. 199 и сл.

- ² См., напр.: *Заборов М. А.* Современники — хронисты и историки крестовых походов. — Византийский временник, 1965, т. 26, с. 142.
- ³ *Заборов М. А.* Современники. . . , с. 143.
- ⁴ См., напр.: *Жиречек К.* Тољен син кнеза Мирослава Хумского. — В кн.: *Зборник Константина Жиречека.* Београд, 1959. Т. I; *Жиречек К.* Историја Срба. Београд, 1952. Т. I; *Златарски В. Н.* История на Българската държава през средните векове. София, 1940. Т. III; *Златарски В. Н.* Ансбертовият «жупан или сатрап на България» не е бил Добромир Хриз. — В кн.: *Годишник на Софийския университет (историко-филологически факултет)*, 1933, XXIX, № 6; *Георгиев Св.* Император Фридрих Барбароса на Балканския полуостров и в българските земи. — Българска историческа библиотека, 1930, кн. 2.
- ⁵ *Chroust A.* Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaisers Friedrich I. Berlin, 1928, S. XLI—XLVII, XLIV—XLVII.
- ⁶ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 138, ср. S. 37. См. также: *Златарски В. Н.* История. . . , с. 14.
- ⁷ «Разбойниками» крестоносные хронисты называли местных жителей, которые нападали на немецкие отряды. Ср., напр.: *Златарски В. Н.* История. . . , с. 12.
- ⁸ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 14.
- ⁹ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 138.
- ¹⁰ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 14.
- ¹¹ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 56.
- ¹² *Златарски В. Н.* История. . . , с. 15.
- ¹³ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 205.
- ¹⁴ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 33.
- ¹⁵ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 56.
- ¹⁶ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 16; *Chroust A.* Quellen. . . , S. 205.
- ¹⁷ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 16.
- ¹⁸ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 16. Ср. также: *Ферјанчић Б.* Тесалија у XIII и XIV веку. Београд, 1974, с. 9—10.
- ¹⁹ См., напр.: *Chroust A.* Quellen. . . , S. 33.
- ²⁰ *Chroust A.* Quellen. . . , S. 56 (ср. *Златарски В. Н.* История. . . , с. 17).
- ²¹ См., напр.: *Chroust A.* Quellen. . . , S. 28, 33.
- ²² *Ферлуза Ј.* Византијско племство и крсташи почетком XIII века. — *Зборник радова Византолошког института*, 1978, т. 18, с. 113.
- ²³ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 277.
- ²⁴ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 272—273. Ср.: *Ациевски К.* Деспот Алексиј Слав — самостоен феудален владетел во Македонија. — *Годишен зборник*, 1977, кн. 3 (29), с. 80—81.
- ²⁵ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 278.
- ²⁶ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 278, примеч. 2 и с. 279.
- ²⁷ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 279 (продолжение примеч. 2 со с. 278). Болгарией считает «Великую Влахию» и Аджиевски (*Ациевски К.* Деспот. . . , с. 82).
- ²⁸ *Ферјанчић Б.* Тесалија. . . , с. 4, 9.
- ²⁹ *Ферјанчић Б.* Тесалија. . . , с. 18—20.
- ³⁰ *Златарски В. Н.* История. . . , с. 279.
- ³¹ Ср., напр.: *Ангелов Д.* Образување на българската народност. София, 1971, с. 162.

ПРОБЛЕМЫ ОТГОННОГО СКОТОВОДСТВА В СОВРЕМЕННОЙ БАЛКАНИСТИКЕ

М. М. Фрейденберг

Интерес к изучению скотоводов на Балканах существует в науке уже давно. Среди проблем, относящихся и к прошлому, и к сегодняшней жизни скотоводческого населения, особенно выделяется проблема тех сезонных миграций, которые придают жизни этого населения полукочевой характер. Еще И. Цвиич, так много сделавший для становления современной югославской этнологии, отмечал, что в быту скотоводов центральное место занимает выгон скота на пастбища в горы и обратное движение в долины¹.

В этом непрекращающемся движении вверх и вниз из сезона в сезон видели важнейшую черту отгонного скотоводства, главным образом овцеводства, и другие знатоки народной жизни на Балканах. Осенью 1975 г. эта тема стала предметом специального обсуждения. Около 30 исследователей из разных республик Югославии, а также Болгарии, Греции, Румынии и Польши подвергли рассмотрению проблему сезонных перекочевок скотоводов и их отражение в праве. Результаты этой работы вскоре были опубликованы². И выводы исследователей, чьи работы представлены в сборнике, и характер их научного творчества не могут не вызвать интереса.

Исследовательская лаборатория большинства докладов, опубликованных в сборнике, открыта (исследования Б. Гушича, Р. Ршумовича и М. Марковича лишены аппарата, но представляют итоги собственных многолетних наблюдений или обобщение обширного чужого опыта). Читатель без труда заметит, что к исследованию привлечен обильный юридический материал, отложившийся в форме либо судебных протоколов, либо законодательных постановлений. Оба эти типа источников воплощают два ряда правовых норм, фиксирующих существование

отгонного скотоводства на Балканах — обычного права, порождающего многочисленные судебные тяжбы, и государственного законодательства. Это две системы правоотношений, в которых оказался крестьянин-скотовод на Балканах в новое время, в эпоху изживания архаических хозяйственных порядков и патриархальных родственных коллективов. Характеристика этой двойственности и составляет основную тему многих представленных на симпозиуме исследований.

Так, например, часть исследователей (А. Стоянович, Б. Гушич) отмечает приходящее в упадок отгонное скотоводство, а следовательно, недостаточное использование горных пастбищ в Югославии. Резко сокращаются сезонные перекочки, в частности почти полностью прекратился отгон скота в Приморье, не используется множество богатых травой пастбищ, сокращается число поселений в горах. Так, в горном массиве Синяевина в конце XIX в. насчитывалось 250—300 хозяйств, владевших 15—20 тыс. овец, сейчас там всего 50—60 домов и 5 тыс. овец. Возникает разрыв (дебаланс) между потенциальными возможностями богатых сезонных горных пастбищ и практикой их использования³. Выпас же скота на одних и тех же местах приводит к оголению земли и ускоренному образованию карста⁴, а стойловое содержание скота с трудом может удовлетворить потребность населения в мясе и молочных продуктах. Между тем система традиционного, освященного вековым опытом и в основе своей весьма рационального использования горных пастбищ существовала и оправдывала себя на протяжении столетий. Природно-географические условия региона объясняют столь длительное функционирование этой системы. И главное, что здесь привлекает внимание, это особое положение горных пастбищ (планин).

Роль планин вскрыта в докладах целой группы исследователей, преимущественно географов. По мнению Б. Гушича, горные системы на Балканах, особенно в западной части полуострова, в Динарском массиве, заметно отличаются от гор в остальной Европе (например, в Альпах). Хребты здесь менее проходимы, нет открытых долин ледникового происхождения, горные пастбища расположены преимущественно на высоких плато, представляя труднодоступные области с изолированным образом жизни⁵. П. Стоянович отмечает, что хребты

очень высоки, например Проклетие, Комови и Дурмитор (в Черногории) достигают 2500—2600 м. Значительны варианты горного рельефа: в одной Черногории существует три отличающиеся друг от друга горные области — проклетийская, кучско-комовская и дурмиторско-синяевинская⁶. Размер отдельных планин достаточно велик. Например, Синяевина тянется на 30 км при ширине в 12 км. Естественно, что она является местом выпаса для нескольких племен⁷. По мнению П. Стояновича, конфигурация рельефа в Черногории способствовала тому, что скот чаще отгоняли в горы, чем спускали к приморским низинам⁸.

Наиболее четко формулирует выводы о воздействии рельефа и климата на характер скотоводства Р. Ршумович. Он выделяет три основные зоны (пояса), где процветало отгонное скотоводство: приморский, на берегах Адриатики; планинский, в районе Динарского массива; континентальный, вблизи Паннонской равнины и эгейского бассейна. Описание первых двух зон автор сопровождает самыми выразительными характеристиками. Он указывает, что летом в Приморье стоит чрезмерная жара, которую совершенно не может смягчить ни скудная растительность, ни дожди, быстро поглощаемые карстовой почвой. И, напротив, зимой здесь идут обильные дожди, буйно разрастается травяной покров, почти нет снега.

Это распределение годовых температур и осадков естественно вызывает сезонные перекочевки скота: его отгоняют в горы на лето и возвращают зимой. Таким образом, горный (планинский) пояс составляет естественное дополнение к приморскому и поэтому не возникает вопроса, когда совершать перегон скота. Летом, когда выгорает трава в Приморье, начинается энергичный рост ее на горных пастбищах, а горная свежесть создает оптимальный режим для выпаса овец и крупного скота. А затем, когда на пять-шесть месяцев в горах выпадает снег, возникает органическая потребность спуска вниз: «Трава из одного пояса переселяется в другой»⁹. Таковы в самых общих чертах природно-климатические предпосылки сезонных перекочетов.

Каков же режим использования горных пастбищ главных районов выпаса скота? Наиболее выразительную характеристику этого режима М. Лутовац производит

на материале, относящемся к черногорским областям Кучи и Васоевичи, в центре которых, подобно гигантским пирамидам, возвышается горный хребет Комови¹⁰. В самом обобщенном изложении схема сезонных перекочевок, предложенная М. Лутовацем, такова. Зиму и раннюю весну скот проводит в загонах в селах. Весной, когда сходит снег, скот перегоняют подальше на окружающие село выпасы, это так называемая селина, а уж из нее через 15 дней скот гонят в нижнюю планину и затем — в верхнюю. Бытует выражение: «скот идет за снегом», переходя от «нижней» травы к «средней», а затем к «высокой».

В конце сентября начинается обратный путь; с конца ноября, когда снег еще невелик, скот из-под него отыскивает себе корм, и только когда снег станет глубоким, скот загоняют в зимние помещения («стан») и переводят на зимний корм, на сено. И так круглый год — со дна долин до самых высоких горных пастбищ, которые кое-где (например, на Синяевине) находятся на высоте 1600—1800 м над уровнем моря¹¹.

В эту упрощенную схему отдельные исследователи вносят конкретные дополнения. Так, Р. Ршумович отмечает, что самые далекие перекочевки в приморском поясе (в отличие от континентального) совершаются до 120 км (от одного этапа до другого)¹². В других местах, например когда из Брда (восточных районов Черногории) гонят скот в Северную Сербию или в Боснию на зимовье, перегоны длятся 15—20 дней и еще дольше обратно, ибо скот худеет за зиму¹³. П. Стоянович и Б. Гушич подробно характеризуют те промежуточные кочевья (этапы), на которых задерживается скот во время сезонных перегонов.

Дело в том, что скот далеко не все время находится в пути, он движется по пять—десять дней, а затем на несколько недель останавливается на выпас. Эти временные остановки и являются этапами в сезонных перекочевках¹⁴. Выгон скота в горы, как отмечают почти все авторы, совершается одновременно, ни одно село не должно раньше другого получить доступа к свежей траве. О том, что выход скота в горы всегда является праздником, хорошо известно из этнографической литературы: это торжественный, но немного грустный праздник, а возвращение всегда сопровождается весельем.

Основным объектом пастушеского скотоводства явля-

ется овца, только она в состоянии выдержать утомительные перегоны. Крупный рогатый скот в сезонных перекочевках почти не участвует, а кони используются лишь для первоза пастушеского имущества. Особую заботу всегда вызывало соединение отар, принадлежащих разным хозяйствам, в общее стадо для выгона в горы. Тот, кому принадлежало около 300 голов, обычно назначался старшим (чехайей). В общем стаде могло быть до 3 тыс. овец, которых сопровождало до 30 пастухов. Чехая вел скот по хорошо известному ему пути, где у него было много знакомых, а когда проходили через мусульманские села, то православные чабаны меняли свои имена на „турецкие“.

Проблеме «катуна» — основного поселения скотоводов — на симпозиуме был посвящен только один доклад. П. Влахович, выступивший по этой проблеме¹⁵, отметил, что в Юго-Западной Сербии термином «катун» обозначается другой «Экономический центр» (обычно летний) вне постоянного поселения деревни или на планинах. Первый, ближний катун тесно связан с постоянным поселением — туда летом ходят на ночевку, чтобы утром покосить по росе. А в дальний катун удаляются на лето чабаны-мужчины и женщины-планинки. Существует, таким образом, четкое разделение труда между теми, кто пасет скот, и теми, кто доит, изготавливает масло и сыр. Этот порядок традиционен и легко поддерживается. А вот в Черногории, по наблюдениям М. Лутоваца, катун играет еще и роль центра, объединяющего в горах людей из двух-трех соседних сел или одного «братства». Связи по братствам или племенам строго соблюдались. Иноплеменникам было запрещено возводить (или покупать) катуны на земле чужого племени¹⁶.

Интересны отношения между пастухами и собственниками стад, которые изучил Н. Павкович¹⁷. Так, в договоре, именуемом «супона» (или «супаша»), скот отдается для совместного выпаса только на один пастбищный сезон, а приплод и продукты молочного производства (например, сыр) используются порознь, и каждый участник сам выставляет одного-двух пастухов. «Чашаца», или «бачия», предполагает уже не отдельное, а совместное производство молока, масла и сыра, а пасут скот специально нанятые чабаны. «Взять на планину» (или «на млекарину», «на летовище») — значит взять чужой скот вместе со своим в горы и получить за это большую часть

молочных продуктов от чужих овец (меньшая часть, приплод и шерсть остается хозяину).

Сходен с этим порядок «у наполицу», только весь приплод, шерсть и молоко делятся пополам. И, наконец, договор «под кесим», чрезвычайно распространенный между балканскими мусульманами и албанцами, обозначает, что собственник уступает свое стадо на два-три года, получая каждый год лишь небольшое количество молочных продуктов, а по истечении срока — весь скот в том же состоянии и того же возраста. Кесим для неимущих пастухов был самым верным средством завести свое стадо. Это один из самых устойчивых институтов на Балканах, корни которого уходят в глубокую древность. Н. Павкович прослеживает истоки таких договорных отношений в далматинских, особенно в дубровницких, актах XIII—XIV вв.

На белградском симпозиуме 1975 г. было не так уж много работ, где принцип исторического подхода к изучению сезонных перекочевок был выдержан последовательным образом. О том, что еще в древности в теснинах, перекрывавших трассы кочевий, начали возводиться крепости (Книн, Клис, Карин), упоминает Б. Гушич¹⁸. Историю возникновения скотоводческого поселения Ливадз (в Македонии), созданного аромунями, бежавшими с горного хребта Граммос от преследований Алипаши Тепелена, излагает В. Барба (Румыния)¹⁹.

М. Гавацци, известный хорватский этнолог, отчетливее других исследователей различил в массе балканских пастухов категорию влахов, хотя он и отдает себе отчет в трудности точной дефиниции этой категории. Трудно определить, о ком идет речь в источниках, т. е. о (полу)кочевых пастухах, какими еще до нашего времени были саракачаны, куцовлахи и другие ветви балканских аромун, или о «переселяющихся» (М. Гавацци употребляет термин «трансхуматные») крестьянах с постоянными поселениями, какие существуют и поныне. Характеристике только этой категории и только в одном ограниченном районе — Северо-Западной Хорватии — и посвящен его доклад²⁰.

В центре внимания автора оказались вlahи, чьи права и обязанности регулируются сборниками феодального права — «законом» цетинских влахов 1436 г., урбариями Нового (Винодольского) 1653 г. и местечка Босилева

(в Покуплье) 1650 г. М. Гавацци подвергает их внимательному анализу, обращая внимание на то, что владов охотно принимали в феодальных поместьях как искусных овчаров и тут же пытались ограничить свободу их передвижения и что влады бурно реагировали на эти поползновения вотчинников. Он отмечает локальные различия в положении владов и хоть и медленно, но все же наступающие перемены в их статусе. М. Гавацци завершил свой содержательный доклад выводом о том, что в целом жизнь владов в балканском обществе XV—XVII вв. в обстановке частых войн, под давлением государства, в условиях вечного поиска свободных пастбищ не была ни легкой, ни завидной ²¹.

Работа А. Сучески посвящена более узкой теме ²². Автор оставляет в стороне всю природно-географическую и этнографическую сторону пастушеских перекочевков, его интересуют только отношения между пастухами и османскими феодалами, точнее взносы, которые скотоводы уплачивали за пользование пастбищами. «Кююн ресми», «ресми ганем», «аети агнам» — эти поборы на всей территории империи с XV до конца XVI в. равнялись одной акче с двух овец. Существовали поборы за пользование летними («яйлак») и зимними («кишлак») пастбищами. Положение перегонявших свои стада владов отличалось от статуса постоянного населения, «райи» (в частности, влады пользовались податными льготами — «филюриями»).

Ряд исследователей фиксирует сдвиги в отношениях собственности, в том числе и собственности на горные пастбища.

О том, как скотоводы относились к горным пастбищам в догосударственный период, мы можем только догадываться в контексте всего, что известно об эпохе первобытного общества. С развитием классового общества, в эпоху Неманчией в сербских областях право собственности на планины стало привилегией государства ²³, а после турецкого завоевания контроль над пастбищами постепенно перешел в руки родственных коллективов. Право собственности на общую пастбищную землю превратилось в фундамент племенного коллектива ²⁴. Там, где племена сохранились до XIX в. (например, в Черногории), до нового времени сохранилась и коллективная (общинная) форма собственности. Эта альменда в динарских областях

(Герцеговина, Черногория) чаще всего находилась в руках братств и племен и именовалась «комуницей».

Комуница на Балканах обнаруживает сходство с общинными порядками на западе Европы, в частности с системой открытых полей. Так, в Черногории после уборки поля и луга превращались в общие выпасы. Общими считались и водопои (вода в горах всегда являлась предметом особой регламентации, например, караваны пользовались водой вне очереди). Строго охранялось право прогона скота на горные выпасы — запретить этот прогон было нельзя²⁶. Записи обычного права, составленные в новое время, зафиксировали процесс постепенного исчезновения комуниц. Вначале рождается предствление о том, что пользование дает право на землю — чей скот — того и планина».

Затем формируется принцип долевого землевладения — отдельным домохозяйствам выделяют на пастбище во временное пользование, как правило, с середины июля до Ильина дня (2 августа), участки, на которых можно косить сено, но которые нельзя продать²⁸. Например, у племени Пиперов в Черногории до последнего времени отдельным домохозяйством из комуницы выделялся участок под картошку и капусту, который однако не становился собственностью: если он не возделывался в течение трех лет, то отбирался у домохозяина. В XX в. при прямой поддержке государства все активнее производится раздел общих земель. Характерно, что бедняки стоят за раздел общинных земель, а состоятельные слои деревни и племенная верхушка — за их сохранение²⁷. Раздел общинных земель становится, таким образом, формой столкновения архаических и современных тенденций.

Участников симпозиума занимали задачи не только конкретного исследования, но и типологической характеристики экстенсивного скотоводства, а также оценки его места в общей системе балканской экономики. Большинство выступавших согласно с тем, что скотоводство в жизни местного населения играло чрезвычайно важную роль. Поэтому естественно, что скотоводы пользовались большим социальным престижем, чем земледельцы. Не случайно многие, самые уважаемые деятели балканской истории XV—XVIII вв. (предводители юнацких отрядов, гайдуки, ускоки) были пастухами.

Расхождения в мнениях наступают по поводу того, следует ли людей, занимавшихся отгонным скотоводством, отнести к числу кочевников. Антониевич, например, всех их безоговорочно зачисляет в разряд номадов²⁸. Напротив, по мнению И. Трифуносского, подлинными кочевниками на Балканах являются только некоторые категории влахов и та небольшая этническая группа, которая обитает в районе горного хребта Пинд в Северной Греции, в южных районах Албании и Югославии и известна под именем «цинцаров», «аромун» или «куцовлахов»²⁹. Остальные категории скотоводческого населения исследователи предлагают именовать «полукочевниками».

П. Влахович, например, считает, что при всех локальных отличиях скотоводство, которое практикуют и в Юго-Западной Сербии, и в Герцеговине, и в наиболее гористых областях Черногории, представляет собой один и тот же хозяйственный тип, проходящий одинаковые стадии развития. Он восходит к древнему образцу, когда роль кочевий была особенно велика, затем скотоводы начинают все активнее заниматься земледелием, выгоняя стада в горы лишь на лето, а впоследствии переходя и к стойловому скотоводству³⁰.

Д. Антониевич выделяет в облике скотоводческого хозяйства несколько важных особенностей: 1) его достаточно замкнутый характер — скотоводы-кочевники могли известное время удовлетворять свои потребности собственными средствами; 2) узкая производственная специализация; 3) обеспечение существования и социального престижа; 4) натуральный характер хозяйственных отношений внутри скотоводческого коллектива и денежный характер отношений с внешним миром; 5) скотоводческое хозяйство стремится к сотрудничеству; 6) все виды «добывания» в скотоводстве доверены мужчинам, в то время как все формы потребления находятся у женщин³¹.

На симпозиуме была предложена еще одна попытка классификации миграций, существующих в экстенсивном скотоводстве, точнее, у балканских влахов. Румынский этнолог Л. Марку все перекочевки, которые практикуют скотоводы на Балканах («трансхуманции»), делит на пять основных типов³²: 1. Самый примитивный тип — «групповые широкие миграции» свойственны настоящим кочевникам с Пинда, так называемым саракачанам. Они проводятся и зимой и летом, скотоводы движутся с се-

мьями и всем имуществом и не имеют постоянных жилищ. 2. «Групповые миграции, ограниченные во времени», совершают таким образом: летом целые семьи живут в горах, на зиму женщины уходят в деревни, а мужчины остаются в горах. 3. «Ограниченные групповые перекочевки» заключаются в том, что в горы отправляются с пастухами только молодые парни, в то время как мужчины среднего возраста, дети, женщины круглый год остаются в деревнях. 4. «Простые перекочевки» заключаются в том, что кочуют только пастухи — зимой в горах, летом на равнинах, а остальное население занимается земледелием. 5. «Пастушеско-земледельческое скотоводство в горах» выражается в том, что пастушеские занятия сочетаются с обработкой земли, а скот, летом выгоняемый в горы, зимой находится в загонах.

Схема Л. Марку, хотя она относится только к балканским влахам, представляется весьма серьезной — она отлично фиксирует многообразие отношений, существующих и у других народов полуострова.

Л. Марку принадлежит также любопытная и единственная выдвинутая на симпозиуме система классификации родственных отношений. Тема родственных связей возникла на симпозиуме совершенно правомерно, ибо у горцев, практикующих отгонное скотоводство, дольше других групп населения сохраняются прочные кровнородственные узы и широкого (племени) и узкого (патриархальная семья) масштаба. Изученные им кровнородственные отношения у балканских владов XIX в. Л. Марку изображает так:

Форма организации родственного коллектива	Глава	Коллективный орган
«Супружеская семья»	Муж	—
Семья широкого состава	Дед	—
Группа родственников	Старейшина	—
Группа «falsage»	«Чельник»	Совет стариков
Племя	«Старший чельник»	Совет стариков
Село	Староста	Совет деревни

Особую тему на симпозиуме составили доклады, посвященные вопросам культуры скотоводов (в том числе и бытовой). Так, продолжая свои прежние исследования о каракачанах, В. Маринов анализирует легенды о происхождении имени каракачанов, их космогонические и

географические представления, календарь и свадебные обычаи. Интересны примеры каракачанского фольклора, их песни на исторические и другие темы, доказывающие, по мысли автора, существование длительной истории и развитой духовной жизни этого маленького скотоводческого народа ³³.

Интересны наблюдения Д. Лукатоса о культуре св. Димитрия у балканских народов ³⁴. Наряду со днем св. Георгия (23 апреля (6 мая по ст. стилю), на который обычно падает отгон скота в горы, день св. Димитрия (26 октября) тоже является вехой в сезонных перекочевках — к этому дню скот, как правило, возвращается с планин. В Греции, как отмечает автор, культ св. Димитрия представляет интерес и с религиозной и с хозяйственной точек зрения. Многие церкви в скотоводческих районах носят имя св. Димитрия. В этот день там жители приносят в жертву ягненка, участвуют в торжественных процессиях. 26 октября прекращается всякая работа по хозяйству, кроме обслуживания скота, заключаются договоры с пастухами, созываются ярмарки. Любопытно, что иконографическая традиция, изображающая св. Димитрия в виде всадника, повлияла на распространение его культа среди пастухов, которые часто воспринимали его как «осеннего св. Георгия».

Работы, представленные в сборнике, иллюстрируют разнообразие не только поставленных проблем, но и методов их решения. Ряд докладов — например, посвященных характеристике природно-географической среды — задуман в качестве обобщения обильного и давно изучаемого материала. Другие излагают гипотетические или уже утвердившиеся в науке схемы, согласно которым следует классифицировать огромный накопившийся материал (работы Д. Антониевича, Л. Марку). Третьи (это наиболее успешные, с нашей точки зрения) работы, используют метод, положенный в основу работы симпозиума и вынесенный в его заголовок — анализ правовых, писанных и неписанных, норм, регулирующих жизнь скотоводческого населения. В них налицо попытка в русле единого исследования предпринять решение тройной задачи: юридического анализа, создания этнографически достоверной картины и воплощения принципа историзма. Одна из лучших работ, представленных в сборнике, — доклад П. Стояновича — и отвечает этим требованиям.

Проблемы, связанные с историей скотоводческого хозяйства и пастушеского населения на Балканах, интересуют все более широкий круг исследователей и не только в балканских странах, но и за их пределами. Созыв белградского симпозиума — важное доказательство роста этого интереса и, надо полагать, что выход в свет сборника трудов симпозиума даст новый толчок работам в этой области.



- ¹ *Цвијић Ј.* Балканско полуострво и Јужнословенске земље. Београд, 1966, с. 216.
- ² Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточера у Југоисточној Европи кроз векове Посебна издања Балканолошког института Српске Академије наука и уметности. Београд, 1976, књ. 4, с. 354.
- ³ *Стојановић П.* Сезонска кретања сточара и комунице у обичајима и прописима Црне Горе. — В кн.: Одредбе. . . , с. 115.
- ⁴ *Gušić В.* Ekološki uslovi na prostoru transhumantnog stočarenja na Balkanu. — Там же, с. 143—158.
- ⁵ *Gušić В.* Ekološki. . . , с. 144.
- ⁶ *Трифуноски Ј.* Сточарска кретања у СР Македонији. — В кн.: Одредбе. . . , с. 177—178.
- ⁷ *Лутовац М.* Сточарска кретања у планинама Црногорских Брда и народне регуле при искоришћавању пашњака. — В кн.: Одредбе. . . , с. 23—40.
- ⁸ *Стојановић П.* Сезонска. . . , с. 86.
- ⁹ *Ршумовић Р.* Географски услови и њихова улога у еволуцији сточарских кретања у Југославији. — В кн. Одредбе. . . , с. 162.
- ¹⁰ *Лутовац М.* Сточарска. . . , с. 23—40.
- ¹¹ *Лутовац М.* Сточарска. . . , с. 25—37.
- ¹² *Ршумовић Р.* Географски. . . , с. 163.
- ¹³ *Лутовац М.* Сточарска. . . , с. 34; 15—20 дней находится в дороге и тот скот, который перегоняют влани на македонских планинах (*Трифуноски Ј.* Сточарска. . . , с. 180).
- ¹⁴ *Стојановић П.* Сезонска. . . , с. 106.
- ¹⁵ *Влазовић П.* Катун и сезонска кретања сточара у Југозападној Србији у правој половини ХХ века. — В кн.: Одредбе. . . , с. 41—48.
- ¹⁶ *Лутовац М.* Сточарска. . . , с. 28.
- ¹⁷ *Павковић Н.* Обичајно-правни уговори и производни односи у сточарству (Југословенски народи и Арбанаси). — В кн.: Одредбе. . . , с. 133—140.
- ¹⁸ *Gušić В.* Ekoloski. . . , с. 150.
- ¹⁹ *Barba V.* Juridische und Ökonomische Aspekte der Transhumanz bei den Aromunen (Mazedo-Rumänen) von Libedz-Meglenien. — В кн.: Одредбе. . . , с. 5—22.
- ²⁰ *Gavazzi М.* Stočari—Vlasi po sjeverozapadnoj Hrvatskoj prema

- odredbama vlasti o njihovim kretanjima i obavezama. — В кн.: Одредбе. . . , с. 49—56.
- ²¹ *Gavazzi M.* Stočari—Vlasi. . . , с. 54.
- ²² *Sučeska A.* Uslovi u kojima su stočari iz Dalamcije koristili ispaše u Bosni u doba osmanlijske vlasti. — В кн.: Одредбе. . . , с. 119—126.
- ²³ *Благојевић М.* Планине и пашњаци у средњовековној Србији. — Историјски гласник. 1966, св. 2—3, с. 3.
- ²⁴ *Баряктаровић М.* О балканских племенах. — Труды/VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, 1971, т. 21, с. 327.
- ²⁵ *Стојановић П.* Сезонска. . . с. 104, 107.
- ²⁶ *Стојановић П.* Сезонска. . . , с. 107.
- ²⁷ *Стојановић П.* Сезонска. . . , с. 99—101.
- ²⁸ *Антокијевић Д.* Основна обележја номадских сточарских кретања у светлу обичајног права и позитивног законодавства. — В кн.: Одредбе. . . , с. 57—66.
- ²⁹ *Трифуноски Ј.* Сточарска. . . , с. 175.
- ³⁰ *Влаховић П.* Катунска. . . , с. 44—45.
- ³¹ *Антокијевић Д.* Основна. . . , с. 58—68.
- ³² *Marcu L.* Formes traditionnelles d'élevage pastoral et systées d'organisation chez les Vlaques balkaniques. — В кн.: Одредбе. . . , с. 67—84.
- ³³ *Martinov V.* Ueber einige schwach untersuchte Seiten der geistigen Kultur der beweglichen Scharhirten auf der Balkaninsel. — В кн.: Одредбе. . . , с. 297—308.
- ³⁴ *Loukatos D.* La saint Démètre (26 oct.), jour de culte, de transhumances et de conventions automnales, chez les pasteurs nomades ou semoi-nomades, en Grèce. — В кн.: Одредбе. . . , с. 257—268.

ХРОНИКА

О РАБОТЕ СЕКТОРА ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ АН СССР ¹

На заседаниях сектора во второй половине 1976 г. обсуждались вопросы организации работы по плановым трудам сектора (коллективным и индивидуальным темам). В частности, при участии сотрудников сектора древнейших государств на территории СССР Института истории СССР был рассмотрен вопрос о совместном издании сочинения Константина Багрянородного «Об управлении империей»; была рекомендована к печати публикация средневекового источника «Записки янычара» (перевод и комментарии, вступительная статья А. И. Рогова).

Сектор заслушал также сообщения Г. Э. Санчука (о подготовке издания «Хроники» Адама Бременского, подготовке коллективного труда по истории славяно-германских отношений в средние века, о формировании сборника памяти В. И. Пичеты «Славяне в эпоху феодализма», сообщение Е. П. Наумова о подготовке сборника по вопросам этнической истории восточных романцев, сообщение Б. Н. Флори о командировке во Львов для обсуждения вопроса об участии украинских историков в коллективных трудах сектора. Сектор обсудил вопрос о работе аспирантов Е. Н. Прижимовой, О. В. Ивановой, В. М. Негруша.

На заседании сектора был также рассмотрен вопрос о рекомендации работ Е. П. Наумова «Господствующий

класс и государственная власть в Сербии XIII—XV вв.» и Г. Э. Санчука «Видукинд Корвейский. Деяния саксов» к защите в качестве докторской диссертации. Сектор заслушал доклады А. И. Рогова «Петка Тырновская в восточнославянской письменности и искусстве», С. А. Фейгиной «И. Грабарь и его роль в истории русской культуры», А. А. Турилова «Культурные связи Руси с южнославянскими странами» (по материалам прблога), сообщение К. Илиевской (СФРЮ) «Топонимы Македонии XIII—XIV вв. по грамотам монастыря св. Георгия Скопского».

Сектор обсудил также подготовленную преподавателем кафедры древних языков исторического факультета МГУ Л. М. Поповой публикацию текста Великопольской хроники, сообщения А. И. Рогова о международной конференции «Тырновская литературная школа» (В. Тырново) и Г. Г. Литаврина о II съезде Болгарского исторического общества, отзывы на диссертации О. Гвинчидзе и Н. Щавелевой.

В течение 1976 г. сотрудники сектора участвовали в ряде общесоюзных и международных конференций. И. Б. Греков принял участие в подготовке и проведении конференции советских и польских историков на тему «Общественно-культурные связи народов России и Польши на рубеже XIX и XX вв. и значение революции 1905—1907 гг. для их развития» (ПНР, 21—28 ноября); Г. Г. Литаврин выступил с докладом на XV международном конгрессе византистов (Афины, сентябрь) и на II съезде Болгарского исторического общества (София, октябрь). Е. П. Наумов участвовал в конференции памяти Е. А. Росминского (Москва, 2—3 ноября). А. И. Рогов выступил с докладом на международной конференции «Тырновская книжная школа» (В. Тырново, 20—22 мая) и на конференциях «Наука в древней Руси» (Москва, ноябрь) и «Монументальная живопись древней Руси» (ноябрь). Л. Е. Семенова участвовала в подготовке и проведении конференции советских и румынских историков на тему «Национально-освободительное движение на Балканах во второй половине XIX в. Русско-румынские отношения и война 1877—1878 гг.» (Москва), В. П. Шушарин — в подготовке и проведении конференции советских и венгерских ученых «Участие венгерских интернационалистов в борьбе за власть Советов в Сибири

и на Дальнем Востоке» (Новосибирск, Иркутск, Хабаровск).

На заседаниях сектора в течение 1977 г. рассматривался вопрос о ходе работы по коллективным трудам и индивидуальным темам сотрудников сектора, в частности коллективных трудах по истории славяно-германских отношений и проблемам этнического самосознания, о серии монографических статей В. Д. Королюка по истории славянского и восточнороманского этногенеза на Балканах.

Сектор также обсудил вопрос о подготовке сборника по этнической истории восточных романцев, об участии сотрудников сектора в международном симпозиуме по этногенезу славян (осень 1978 г.), сообщение чл.-корр. АН Молдавской ССР Н. А. Мохова о работе Научного совета АН МССР по истории славяно-волошских связей и формирования молдавской народности.

На заседаниях сектора были обсуждены также вопросы о рекомендации монографии Э. А. Рикмана «Этническая история населения Поднестровья и прилегающего Подунавья в первых веках н. э.» к защите в качестве докторской диссертации, авторефераты докторских диссертаций Г. Э. Санчука и Е. П. Наумова, тема докторской диссертации В. П. Шушарина, отчеты сотрудников о командировках, отчеты сотрудников о проделанной работе и отчеты аспирантов.

Сектор заслушал и обсудил следующие доклады: Г. Г. Литаврина «Этническое самосознание южных славян в VII—X вв.»; Е. П. Наумова «Сербские главы и разделы Русского хронографа», «Античные мотивы в средневековой сербской литературе», «Болгарские топонимы русской географии XIV в.», «Балканские влады и формирование древнесербской народности»; А. И. Рогова «Литературные связи Белоруссии с балканскими странами в XV—XVI вв.», «О вкладе выходцев из Польши в культурную жизнь России XVII в.», «Балканские традиции в монументальной живописи восточных славян XIV—XVI вв.»; Г. М. Даниловой «Материальные условия франкской и русской церквей в историческо-сравнительном плане»; Л. В. Заборовского «Литовско-русские переговоры в 1655 г.»; А. А. Турилова «Южно-славянские сочинения в русской книжности XVI в.», «К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных свя-

зей XV в.», «Болгарская историческая повесть XIII—начала XIV в. о событиях на Афоне».

Сектор также обсудил доклад С. Ф. Орешковой о дискуссии американских историков на тему «Османская империя и ее место в мировой истории», статью В. В. Иванова и В. Н. Топорова «К проблеме славянских этнонимов», сценарий научно-популярного фильма «К истокам дружбы (по следам праболгар)» и другие вопросы.

В 1977 г. сотрудники сектора участвовали в ряде общесоюзных и международных конференций. А. И. Виноградова выступила с докладом на конференции по проблемам социально-политической борьбы в Словакии XVII—XVIII вв. в г. Прешов (Словакия). И. Б. Греков участвовал в подготовке и проведении конференции советских и польских историков по проблеме «Изменение структуры рабочего класса в СССР и ПНР в ходе строительства социализма» (Москва). О. В. Иванова выступила с докладом на Московской городской конференции молодых ученых. Г. Г. Литаврин принял участие в международной конференции по истории Византии и славян (ЧССР). Е. П. Наумов выступил на конференции «Закономерности исторического развития общества и их соотношение с общесоциологическими законами» (Москва, 3—4 февраля) и сделал доклад на международном симпозиуме «Институции и административное устройство средневековых балканских государств» (София, 29 ноября — 2 декабря). А. И. Рогов выступил с докладом на международном симпозиуме, посвященном Супрасльскому сборнику. Л. Е. Семенова участвовала в подготовке и проведении конференции советских и румынских историков по теме «Исторический опыт Октября и строительство основ социализма в Румынии» (Бухарест), В. П. Шушарин — в подготовке и проведении конференции советских и венгерских историков по теме «Великий Октябрь и строительство социализма в Венгрии» (Москва).

В 1976—1977 гг. вышли в свет следующие работы: сборник статей «Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев», работа А. И. Рогова (совместно с Э. Благовой и В. Конзалом) о старославянских легендах чешского происхождения², монография Г. Г. Литаврина «Византийское общество и государство в X—XI вв.». Статьи, рецензии и сообщения сотрудников сектора были опубликованы также в журналах «Совет

ское славяноведение», «История СССР», «Вопросы истории», «Болгарский исторический журнал», «История», в «Византийском временнике», в сборниках «Проблемы истории и культуры. (Балканские исследования)», «Вопросы истории славян» (Воронеж, 1977, вып. 5), «Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы», «Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.», «Неедлы», «Дантовские чтения», в журнале «Бизантинославика» (Прага) и в других изданиях.

На заседаниях сектора в 1978 г. обсуждались вопросы организации работы над коллективными трудами сектора, конкретного сотрудничества сектора с Институтом истории СССР АН СССР и Институтом общественных наук АН УССР, отчеты сотрудников о проделанной работе, об участии в международных научных конференциях и зарубежных командировках, рассматривались отчеты аспирантов, вопросы об утверждении тем кандидатских диссертаций аспирантов и соискателей.

Сектором были обсуждены следующие работы: монография Л. В. Заборовского «Россия, Речь Посполитая и Швеция в середине XVII в.», книга «Сказания о начале славянской письменности» (пер., вступ. статья и комм. Б. Н. Флори), статьи Е. П. Наумова «Эволюция политической системы и социальных институтов сербского феодализма», «Сербия и Болгария в середине XIV в.», «Боснийские и хумские властеличичи», В. П. Шушарина «Свидетельства письменных памятников о восточных романцах Нижнего Подунавья XIII—первой половины XIV в.»

На заседаниях сектора были заслушаны следующие доклады: Г. Г. Литаврина «О социальных воззрениях богомилов» и «К вопросу об образовании болгарской народности», Г. П. Мельникова «Переворот в Праге 1524 г.», Е. П. Наумова «Сербские средневековые источники о богомильстве», «Месемврия в конце XIV в.» и сообщение о сборнике чехословацко-югославской комиссии «Османское владычество в Центральной и Юго-Восточной Европе», Л. Е. Семеновой «Румынская историография о взаимоотношениях Дунайских княжеств и Османской империи в XIV—XVI вв.» и «Дунайские княжества в международных отношениях Юго-Восточной Европы в период антигабсбургского движения в Венгрии под руководством

Имре Текели», Б. Н. Флори «Русские гости и польский патрициат», «Чешские племена в IX—X вв. и формирование самосознания древнечешской народности» и сообщение о книге Ф. Загибы по истории славян в раннем средневековье.

В течение 1978 г. на заседаниях сектора были также обсуждены: сборник Калининского университета «Хозяйство и общество на Балканах в средние века», работа В. А. Артамонова «Освободительная война в Венгрии и славяне в 1703—1711 гг.», доклад Л. В. Гориной «А. Н. Попов как историк средневековой болгарской культуры», докторская диссертация Я. Д. Исаевича «История книгопечатания на Украине и его роль в межславянских культурных связях XVI—первой половины XVII в.», кандидатские диссертации Л. В. Власовой о молдавско-польских отношениях в 1683—1691 гг. и А. А. Турилова о культурных связях Руси и южнославянских стран в XIV—XV вв., заслушана информация об итогах VIII Международного съезда славистов (Загреб—Любляна), о Чтениях памяти акад. Е. А. Косминского, проведенных 1 ноября 1978 г.

В 1978 г. вышли в свет следующие работы: монография Б. Н. Флори «Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI—начале XVII в.» и в серии «Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы» — «Записки янычара» (перевод, комментарии и вступительная статья А. И. Рогова). Статьи сотрудников сектора были опубликованы в сборнике памяти акад. В. И. Пичеты — «Славяне в эпоху феодализма»³, в сборниках докладов, подготовленных к VIII Международному съезду славистов: «Славянские литературы» и «История, культура, этнография и фольклор славянских народов», в сборнике «Славяно-волошские связи» (Кишинев, 1978), в «Балканских исследованиях» (т. 3, 4), в «Византийском временнике», в журнале «Советское славяноведение», в сборнике «Хозяйство и общество на Балканах в средние века» (Калинин, 1978).

Сотрудники сектора в 1978 г. участвовали в ряде международных и всесоюзных научных конференций. С докладами на VIII Всесоюзной конференции историков-славистов (Донецк, 1—4 февраля) выступили Г. Э. Санчук, Е. П. Наумов, А. И. Рогов, Л. В. Заборовский,

В работе координационной конференции «Итоги и перспективы славяноведческих и балканских исследований» (Звенигород, 14—16 марта) приняли участие В. Д. Королук, Г. Г. Литаврин, Е. П. Наумов, А. И. Рогов, в работе VIII сессии Научного совета «Происхождение молдавского народа и молдавско-славянские связи» (Кишинев, 26—28 июня) — В. Д. Королук.

Г. Г. Литаврин и Е. П. Наумов выступили с докладами на международной конференции «Богомилство на Балканах в свете новейших исследований» (Скопье, 30 мая—3 июня). Г. Г. Литаврин участвовал в работе VIII международного съезда славистов, в программу которого были также включены доклады Е. П. Наумова и А. И. Рогова. И. Б. Греков и А. И. Рогов участвовали в научной сессии советско-польской комиссии историков (г. Люблин), где был также заслушан доклад Б. Н. Флори. И. Б. Греков выступил с докладом на международной конференции историков-экономистов (в г. Прато, Италия), Г. Э. Санчук сделал доклад на международном симпозиуме в честь Зд. Неедлы (г. Либице, ЧССР). А. И. Рогов участвовал в международной конференции «Византийская культура и славянский мир» (г. Москва) и симпозиуме по славянскому этногенезу (г. Киев). В. П. Шушарин участвовал в сессии комиссии историков СССР и ВНР (г. Будапешт), Л. Е. Семенова выступила на сессии комиссии историков СССР и СРР (г. Фрунзе). Сотрудники сектора также участвовали в международной конференции «100-летие освобождения балканских народов от османского ига» (Москва, 15—17 мая).

На заседаниях сектора в начале 1979 г. обсуждались вопросы организации и ход работы над коллективными трудами сектора, глава монографии В. П. Шушарина «Формирование венгерской народности в IX—XI вв.», статья Е. П. Наумова «Болгарские земли накануне турецкого завоевания в конце XIV в. (по данным Витошской грамоты)». Сектор заслушал также доклады, подготовленные для IV Международного конгресса балканских исследований (Анкара, 13—18 августа 1979 г.): о следах византийских институтов в османских городах XV—XVI вв. (Г. Г. Литаврин) и о балканском крестьянстве в XIII—XV вв. (Е. П. Наумов); сообщение Г. Э. Санчука о книге М. М. Фрейденберга «Южные славяне и Венеция»; доклад Е. П. Наумова «Сербские племена в IX—X вв.»

и доклад Я. Д. Исаевича «Формирование племенного и общепольского этнического самосознания», доклад К.л. Бенды «Прикладное искусство Великой Моравии» и др.

Е. П. Наумов



- ¹ О работе сектора в 1970—1976 гг. см. хронику в кн.: Исследования по истории славянских и балканских народов. М.: Наука, 1972; Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М.: Наука, 1973; Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: (Методология и историография). М.: Наука, 1976.
- ² Библиографические сведения см. в кн.: Институт славяноведения и балканистики 1947—1977: (Справочно-информационный обзор). М.: Наука, 1977, с. 99, № 653.
- ³ О заседании Ученого Совета Института славяноведения и балканистики АН СССР, посвященном памяти В. И. Пичеты, см.: Советское славяноведение, 1979, № 2.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-----------------------	---

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ ЭТНОНИМИКА И ОНОМАСТИКА

Термин «Волошская земля» в раннесредневековых письменных источниках	5
<i>В. Д. Корольюк</i>	

Балканские вlahи и формирование древнесербской народности (к анализу вlahских имен из сербских грамот XIII в.)	18
<i>Е. П. Наумов</i>	

К вопросу о происхождении этнонима «вlahи»	61
<i>В. В. Иванов, В. Н. Топоров</i>	

К вопросу об этнической принадлежности балкано-дунайской культуры в южной части Прутско-Днестровского междуречья	86
<i>Г. Ф. Чеботаренко</i>	

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ

Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных их весенней обрядности	106
<i>Т. Д. Златковская</i>	

Полонинское хозяйство в области Западных Карпат	127
<i>Я. Штика</i>	

К функциям посуды в восточнороманском фольклоре	147
<i>Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян</i>	

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ

К вопросу о значении термина «Влахия» в хро-
нике так называемого Ансберта 195
Е. П. Наумов

Проблемы отгонного скотоводства в совре-
менной балканистике 204
М. М. Фрейденберг

ХРОНИКА

О работе сектора древней истории и средних
веков Института славяноведения и балкани-
стики АН СССР 217

**ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
ВОСТОЧНЫХ РОМАНЦЕВ
(древность и средние века)**

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики АН СССР*

Редактор издательства С. Н. Романова
Художник Э. Л. Эрман
Художественный редактор И. В. Разина
Технический редактор О. Г. Ульянова

ИБ № 15260

Сдано в набор 21.06.79.
Подписано к печати 30.08.79.
Т-16309. Формат 84 × 108¹/₃₂
Бумага № 1
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 12. Уч.-изд. л. 13
Тираж 1300 экз. Тип. зак. 457
Цена 2 р. 20 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9-я лип., 12