

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ЭТНОГЕНЕЗ,

РАННЯЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

И КУЛЬТУРА СЛАВЯН

Москва

"Наука"

1985

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ЭТНОГЕНЕЗ,

РАННЯЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

И КУЛЬТУРА СЛАВЯН

Обсуждены актуальные вопросы славянского этногенеза, древней истории и культуры. Интердисциплинарный характер данной темы определяет и разнообразие подходов к ней у авторов сборника. Некоторым аспектам затронутых в нем проблем посвящена конференция молодых ученых, организованная Советом молодых ученых Института славяноведения и балканистики АН СССР

Редакционная коллегия:
член-корреспондент АН СССР, доктор филологических наук Н.И.ТОЛСТОЙ /ответственный редактор/; доктор исторических наук доктор исторических наук Г.Г.ЛИТАВИН;
доктор филологических наук В.В.ИВАНОВ;
кандидат исторических наук С.А.ИВАНОВ
/ответственный секретарь/

В настоящем сборнике публикуются работы молодых ученых, историков и филологов, посвященные этногенезу, древней истории и культуре славян. Его авторы - аспиранты и молодые сотрудники Института славяноведения и балканистики АН СССР, Московского Университета и других столичных и нестоличных исследовательских центров. Некоторые аспекты тех проблем, которые затрагиваются в сборнике, вынесены для обсуждения на конференции молодых ученых, организуемой Советом молодых ученых Института славяноведения и балканистики. Гуманитарной научной общественности хорошо известны проводящиеся в Пушкинском доме в Ленинграде сессии молодых ученых, посвященные древнерусской литературе - на них с докладами выступает молодежь, еще не достигшая или только что достигшая "кандидатской зрелости", но в обсуждениях наряду с ней участвуют маститые ученые с давно признанным авторитетом. Лучшие доклады публикуются затем в солидных изданиях. Надо надеяться, что та же благоприятная участь ожидает и многие работы данного сборника, который дает возможность предварительно или заочно обсудить деятельность молодых исследователей в целом.

В наше время проблема этногенеза славян, равно как и их древнейшей истории, ставится и решается достаточно широко и комплексно с применением различных методов и привлечением разнообразного материала, относящегося к сферам разных, но близкородственных наук - истории, археологии, этнографии, языкознания и филологии в обобщающем смысле этого слова. На новом материале и новыми методами ставится вопрос об изучении "славянских древностей" - не только о прародине славян, т.е. топониме, не только о происхождении славян, этногенезе, и праславянского языка, глоттогенезе, но и о жизни, быте и верованиях древних славян, об их духовном и материальном прасуществовании.

При таком подходе к славянским древностям возникает необходимость расширения круга источников, их тщательной оценки, выработки специальной методики извлечения фактов, их препарации, установлении их иерархии и "стоимостной" оценки. Особое значение при этом приобретают факты так называемой "живой старины", т.е. сохранившихся в народе реликтов духовной культуры - обрядов, верований, представлений и магических действий. В сочетании с архаическими показателями языка, с археологическими фактами и, естественно, с отдельными, увы, обычно довольно скудными, историческими свидетельствами, они часто дают довольно яркие картины призна-

ков праславянского язычества. С той же целью реконструкции древнейшего славянского фонда духовной культуры производится и изучение более поздней книжной славянской культуры, напластовавшейся на раннюю или вытеснившей ее из ряда культурных сфер.

Именно комплексным, междисциплинарным характером темы объясняется и кажущаяся разнородность сборника, и порой значительная хронологическая удаленность материала от изучаемого периода славянской истории или "праистории".

В целом нельзя не порадоваться тому, что столь значительный круг молодежи серьезно занят разработкой актуальных и научно перспективных историко-филологических и историко-этнографических проблем раннего славянства. В этом залог будущих успехов нашей науки.

Н.И.Толстой, член-корреспондент АН СССР,
доктор филологических наук, заведующий
сектором этнолингвистики и фольклора
Института славяноведения и балканистики
АН СССР

И. И С Т О Р И Я

М. П. Сиволап, Н. А. Чмыхов

К РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕЙШЕГО ПЕРИОДА СЛАВЯНСТВА

1. Всестороннее исследование древнейшего периода формирования славянства обычно подмечается поиском прародины или праязыка славян. Другие основные черты развитых этнических образований часто игнорируются. Последнее является главной причиной того, что только в 70–80-х гг. было высказано несколько новых и поддержано несколько более ранних точек зрения на решение проблемы, которые в общем сводятся к тому, что формирование предков славян (или балтославян) произошло в одном из районов (в одной или нескольких археологических культурах) Центральной или Восточной Европы в пределах между Эльбой–Дунаем – историческими южными границами Руси – Прибалтикой в IV–II тыс. до н.э. Отсутствует также единая четко сформулированная теория развития языка славян (в том числе и балто-славянских языковых связях) в это время и типе их хозяйства.

2. Успешная реконструкция древнейшего периода формирования славян возможна лишь при изучении нескольких взаимосвязанных аспектов, прежде всего ряда характерных черт территории, хозяйства, языка и духовной культуры протославян, эпохи их развитого этнического образования. Данные черты могут быть раскрыты при определении 1/ времени возникновения этнического самосознания отдельных протославянских племен и 2/ археологической культуры (или культурно-исторической общности) в условиях социального строя и хозяйственно-культурного типа которой (в условиях присущего быту славян пашенного земледелия и животноводства, основанного на разведении крупного рогатого скота), могли возникнуть подобные уровень и форма самосознания.

3. Этническое самосознание протославян отразилось в понятиях универсального закона, согласно которому существует общество и природа. Данный закон известен у многих народов, но наиболее полно изучен на примере индийского "риты". В понятиях круга риты, в той или иной форме известного у всех индоевропейских народов (Трубачев, 1981), особенно важным нам кажется определение категорий, обозначающих: 1/ порядок, закон; 2/ территорию; 3/ время; 4/ общность людей. Кроме того, рита

был основой универсальной модели вселенной — зодиака, существовавшего у народов индоевропейско-переднеазиатско-кавказской зоны, очевидно, с неолита, и наивысшим праздником риты был праздник начала года и первого созвездия зодиака — весеннее равноденствие (Чмыхов, 1979). В языках славян основными понятиями круга риты можно считать термины типа др.-рус., блр., рус., укр.: бог, весна, власть-волость, доля, закон-покон, звычай-обычай, край-украий, краина-украина, кош, лад, мир, лето, правда, рада, ряд-ряда, род, рік-рок, свет, стан, страна-сторона, строй-устрой-устройство, суд-судьба, яр-яро и др.

4. Отдельные термины риты отчетливо связаны с именами славянских, реже индоевропейских божеств (власть-волость — с Волосом-Велесом, лад — с Ладой, мир — с Митрой, пора — с Поревитом, Поренутом и, возможно, с Перуном, рада или ряд-ряда — с Радгостом, род — с Родом, страна-сторона-простор-пространство — вероятно, со Стрибогом, яр-яро — с Ярилой, Яровитом и т.д.) и названиями племен славян (власть-волость — с Волосом-Велесом — волыннами, велетами, рада или ряд-ряда — с Радгостом, Радком — радимичи, род — с Родом — родями и т.д.) и, следовательно, первоначально существовали и как этнонимы протославянских племен или их союзов.

5. Образами таких славянских божеств риты как Волос, Лада, Перун, Радгост, Род, Ярило или образами индоевропейских параллелей этих божеств были бык и корова. Многие божества риты у славян связаны и с культом земледелия. В славянских праздниках Нового года большое значение придавалось ритуалам как с быком или козой (овцой), так и с плугом. Как свидетельствует последовательность образования хозяйственных терминов славян, данные этнографии и мифологии, воспроизводящее хозяйство протославян эволюционировало, как и у других индоевропейских народов, от разведения крупного рогатого скота (первоначальной основы их хозяйства) к разведению мелкого рогатого скота и земледелию, ставшему, очевидно, вскоре пашенным (Трубачев, 1960; Даниленко, 1974, и др.).

6. Эволюция животноводства, присущая индоевропейцам, отражена в структуре зодиака, возглавляемого в 4440-1720 гг. до н.э. Быком, или Тельцом, а в 1720 г. до н.э. — 20 г.н.э. — Бараном, или Овном. Многие славянские божества риты связаны с символической весны и были олицетворением созвездия Быка (Волос, Лада, Перун, Радгост, Тур...), а имена некоторых славянских божеств риты этимологически родственны названиям созвездия Быка у дру-

гих индоевропейских народов.

7. Ряд древнейших терминов, связанных не только с крупным рогатым скотом, но и пашенным земледелием, у славян и некоторых индоевропейских народов подобен. Названное родство датирует появление пашенного земледелия протославян времен существования индоевропейского единства, т.е. не позже III тыс. до н.э. Ранее, относящееся еще к эпохе главенства созвездия Быка в зодиаке, утверждение пашенного земледелия у предков славян подтверждает и название созвездия Быка ручками плуга — Чепигами (остальной частью небесного плуга служил, очевидно, Орион).

8. Наиболее вероятной территорией, где бык был одомашнен ранее козы-овцы (в УШ-УІ тыс. до н.э.) было Сев.Причерноморье, входившее в зону формирования индоевропейских народов. В остальных древнейших центрах последовательность domestikации этих животных была обратной. Единственным районом, находившимся рядом и в котором в эпоху созвездия Быка основой хозяйства служили крупный рогатый скот и зародившееся пашенное земледелие, была лесостепная часть трипольской культурно-исторической области (IV-III тыс. до н.э.). Учитывая соответствие реконструируемых нами и некоторыми другими исследователями черт хозяйственно-культурного типа, мировоззрения, территории и этнической ситуации предполагаемого периода формирования протославян, характеру и времени существования трипольских памятников, сложение протославянского ядра правомерно связывать с частью трипольского населения лесостепи Правобережной Украины. Дальнейшее развитие этого ядра в бронзовом веке происходило, очевидно, в лесостепной части тшинецкой культуры, комаровской и белогрудовской культурах, т.е. в пределах лесостепи.

9. Наша гипотеза о вхождении протославян в массив трипольских племен является дальнейшим развитием высказанных ранее предположений об энеолитическом лесостепном характере протославянских памятников (Чмихова, Чмихов, 1982). Она соответствует выводам Горнунга Б.В. (1963) и Петрова В.П. (1972), перекликается с мнениями Рыбакова Б.А. (1981), допускающего отнесение к протославянам части населения трипольской общности, и Нерознака В.П. (1983), указывающего, что местом сложения праславянской общности могли быть только исторические земли Южной Руси.

ФРАКИЙЦЫ И СЛАВЯНЕ

Вопрос об этнокультурных связях древнего населения восточной части Балканского полуострова и славянства на начальных этапах его становления имеет особое значение: а/ при изучении специфики этногенеза славянства; б/ для исследования особого явления культурной и этнической инфильтрации развивающихся в соседстве различных культур. Наследниками фракийских племен и хранителями ряда связанных с ними традиций являются в значительной степени румынский и молдавский народы и несколько менее заметно болгары. Молдаване как пограничный с восточными славянами этнос донныне в своей культуре имеют некоторые реликтовые черты наследия удаленных косвенных предков (см. работы Т.Д.Златковской и др.). Старинные обряды русалий изначально культивировались на Балканах и только много веков спустя трансформировались у славян-язычников; орнаментальные мотивы русского Севера сохранили отголоски дакийских верований (В.А.Городцов, Б.А.Рыбаков); мощный поток использовавшихся на территории будущей УССР римских монет объясняется во многом активными связями праславянского населения с Подунавьем и населявшими его в позднеантичный период северофракийскими племенами даков и гетов среди иных (И.Т.Кругликова).

Следы пребывания фракийцев на территории СССР относятся к тем эпохам, когда славянство было еще очень удалено от оформления этнического массива. В УШ-УІ в.в. носители одной из культур фракийского гальштата утвердились на берегу Дуная (с. Орловка, Одесской области), в УІ-У в.в. до н.э. геты с юго-запада принимают участие в греческой колонизации побережья Черного моря, что ощутимо в Ольвии (К.К.Марченко), в Никонии (городище Роксоланы) и его хоре (А.И.Мелюкова). Со временем этнокультурная инфильтрация продолжается, а в конце IV - нач. III в. до н.э. поток гетов достиг нижнего течения Днестра, охватив область античной Тиры, после чего с отхлынувшими с Дуная скифами они преодолевают низовья Южного Буга и Днепра и достигают глубин Крымского полуострова, где принимают участие в основании Неаполя-Скифского (конец III в. до н.э.). В середине I в. до н.э. геты под главенством Бурбисты завершают свои опустошительные походы по западному берегу Понта разрушением Ольвии. С рубежа нашей эры до сер. III в. фракийский этнический субстрат реально представлен в составе населения античных колоний. С одной стороны, Дакийские войны подвинули часть свободолюбиво-

го дакийского населения на северо-восток, с другой, — в качестве прямого их следствия, дунайские легионы и вспомогательные войска с конца II в. стали пополняться на местах базирования жителями прежде всего фракийских сел (Б.Геров), потому к сер. III в. были заметно фракизированы (фракийская сельская община специально консервировалась как поставщица рекрутов. — Н.Ф.Мурыгина).

На Боспоре фракийское влияние или присутствие ощущается с поры не позднее начала IV в. до н.э. Гипотеза М.И.Ростовцева о якобы фракийском происхождении киммерийцев не подтвердилась, однако в IV—III в.в. до н.э. отмечается утверждение на боспорском престоле династии Спартокидов, фракийские "царские имена" многих из них свидетельствуют о связях с южнофракийскими Одрисами; тогда же распространяется обычай сооружения купольных гробниц по ближайшей аналогии с подобными в Македонии и Фракии. Диодор (XX, 22-25) сообщает об использовании в династической войне 310/09 г. до н.э. двух тысяч фракийских наемников наряду с таким же количеством эллинов. В нач. I в. н.э. Аспург женится на фракийской принцессе Гипепирис и новая династия в I—II в.в. выпускает ряд монет с изображениями на манер фракийского всадника, тогда же героизация усопших ведет к утверждению особого канона Всадника (изображение на 10% стел — Н.Н.Бритова), вообразившего иногда местами черты Хероса (в данном случае типаж изображения гармонирует с явно фракийским именем или патронимиком умершего). На Боспоре в отличие от остальных античных государств Сев.Причерноморья не стояли постоянные римские гарнизоны — источник фракизации. Раскопки позволяют проследивать культурную инфильтрацию с восточных Балкан не позднее чем с I в. до н.э. В Ольвии римской эпохи учеными определено до 30 фракийских имен (Т.Н.Книпович), тогда же фракийские солдаты занимают Алма-Кермен, Харакс и заметно представлены в Херсонесе. Римская амальгама в принципе денационализировала балканцев, иногда сохранив лишь характерные прозвища. Любопытно, что ни одно имя славянского корня не отмечено в античных ономастиконах Сев.Причерноморья, и это может означать непрерывную значительную удаленность праславянских областей от эллинских колоний и римских крепостей. Доказано, правда, что варварское имя в греческой среде не означает непременно присутствия чужеродного элемента (Л.Робер, В.И.Кадеев и др.). В Римской империи прозвища проливают свет на этническое происхождение граждан (А.Фол.), одна-

ко это не распространяется на лиц рабского статуса (Ю.К. Колосовская). Альфичная ономастика IY в. н.э. предельно скудна, не содержит и фракийских имен; однако даки и геты по археологическим данным в I–IY в.в. надежно представлены на всем Поднестровье (Э.А. Рикман) и приняли деятельное участие в формировании черняховской культуры III–IY в.в. почти во всем ее ареале (В.В. Седов). Самым надежным критерием восточнобалканского влияния следует признать проникновение характерной (лепной по преимуществу) керамики. Фракийские гидронимы правобережной Украины (О.Н. Трубочёв) утвердились именно в первые века нашей эры и являются подтверждением правильности идентификации археологических памятников I–IY в.в.

Ретроспективная таблица славянских древностей в общепринятом варианте пока не принята. По мнению В.В. Седова, балтской зарубинецкой культуре II в. до н.э. – II в. н.э. приходит на смену, обогащаясь также шеворскими и дако-сарматскими компонентами, культура черняховская, из которой в V–VI в.в. развивается славянская культура пеньковского типа. Признается полиэтничность черняховской культуры, в которой основательно представлены дако-гетские племена своей специфической керамикой и характерным погребальным обрядом (Э.А. Рикман, В.В. Седов). По иной модификации, предложенной П.Н. Третьяковым, исконно праславянской культурой считается зарубинецкая (II в. до н.э. – I в. н.э.), последовательно развивавшаяся в I–II в.в. в позднезарубинецкую, в III–V в.в. в киевскую (в которой в III–нач. IV в.в. еще преобладают характерные позднезарубинецкие черты до последующей трансформации) и в VI–VIII в.в. в пеньковский и колочинский типы раннеславянских древностей. При этом П.Н. Третьяков кристаллизует инвариант зарубинецкой культуры при наличии периферийной специфики, Ю.В. Кухаренко и П.Д. Поболь вычленяют три различных локальных варианта, Е.В. Максимов даже пять, причем из внешних влияний на ее формирование признается только античное. Между тем К.В. Каспарова неслучайно предположила искать истоки зарубинецкой культуры в Балкано-Дунайском районе, откуда якобы в перв. пол. II в. до н.э. волна бастарнов принесла ее в бассейн Днепра. В позднезарубинецкий период фракийское влияние сказывается в низовьях Южного Буга (Рахны) и Днепра (Суботов) одновременно с таковым на позднеантичных поселениях ольвийской хоры Козырка и Золотая балка (исследования соответственно А.В. Буракова и М.И. Вязьмитиной). Так, весьма любопытным представляется появление во II в. н.э. на некрополе Херсонеса чаш на высокой ножке (В.М. Зубарь, В.И. Кадеев). Подобные или похожие отмечены

на Козырке и на зарубинецких памятниках Среднего Поднепровья (Койлов, Пироговский могильник), Припятского Полесья (Отвержичи), Южного Побужья (Рахны). Все они вероятнее всего восходят к знаменитой северофракийской *fructierâ*, которая появилась несколько раньше в Поднестровье и во II-III в.в. характеризовала заметное участие фракийцев в формировании черняховской культуры. Влияние фракийских форм на зарубинецкую (Н.Н. Погребова отметила эту близость) и далее на восток по всему северному берегу Понта до боспорских городов включительно, как выяснила недавно Е.Г. Кастанаян, безусловно. Фракийский компонент сыграл известную роль, таким образом, и в становлении праславянской (гипотетически) зарубинецкой культуры.

В конце V в. славяне поселяются на Дунае, на протяжении VI-VII в.в. в кровавых войнах они овладели значительной частью Балканского полуострова. Сильно романизованное и эллинизированное в составе Римской и позже Византийской империи местное фракийское население уже тогда было в основном ассимилировано или погибло на путях Великого переселения народов. Остатки его отступили в горы, и к началу VIII в. относится последнее в письменных источниках упоминание фракийцев. Славяне унаследовали множество топонимов, ряд антропонимов и изоглосс; иконография Фракийского всадника возродилась в канонизации Георгия Победоносца, в качестве языческих обрядов были восприняты кукерские игры, русалии, нестинарство, некоторые традиции художественных ремесел, а также многое из византийской провинциальной культуры. Впоследствии кое-что из христианской Болгарии было принесено в Киевскую Русь и утвердилось как реликтовые памятники духовной культуры.

Н.И. Соловьянов

О КУЛЬТЕ БОГА-ВСАДНИКА НА БАЛКАНАХ

(К вопросу о фракийских традициях в культуре
Первого Болгарского царства)

I. Исследование проблем исторической преемственности имеет большое значение для изучения процесса формирования болгарской народности и болгарской средневековой культуры. Освоение славянскими племенами достижений предшествовавших этапов исторического развития было одним из наиболее существенных факторов стремительного развития Болгарии в эпоху средневековья.

Носителями богатых достижений античной цивилизации на севере Балканского полуострова являлись попавшие в I в.н.э. под власть римлян фракийцы, которые не только усвоили достижения

завоевателей в различных областях материальной и духовной культуры, но и в условиях господства рабовладельческого Рима смогли сохранить некоторые черты традиционной фракийской культуры.

II. Вопрос об участии фракийцев в формировании болгарской народности в исторической литературе прошлых лет решался по-разному. На рубеже XIX–XX вв. была весьма популярна в русской (А.Д.Чертков), польской (И.Лелевель) и болгарской (П.Берон, Г.С.Раковский) историографии так называемая "фракийская" теория, объявлявшая фракийцев прямыми предками болгар. В 20–40 гг. нашего века эта теория была справедливо подвергнута критике. Однако противники "фракийской" теории (М.Дринов) решали вопрос о местном этносе мимоходом, убежденные в том, что фракийцев в результате римской ассимиляторской политики почти не осталось. Ныне проблема преемственности между фракийцами и южными славянами, пришедшими на Балканы, решается положительно. Исследователи указывают на значительную преемственность в сфере материальной культуры: земледельческом производстве, научных знаниях, строительстве. Не менее важным является и вопрос о преемственности в области духовной культуры.

III. Одним из ярких признаков культуры фракийцев было почитание бога *Нрвс*, изображавшегося на посвященных рельефах в виде вооруженного копьем и сопровождаемого собакой всадника, который преследует убегающего зверя. Наиболее ранние посвящения ему относятся к доримскому периоду истории Фракии. Бог-всадник почитался также царями и высшей знатью Одрисского царства.

После образования на Балканах римских провинций Мезия и Фракия, несмотря на значительную романизацию, охватившую раньше всего знать, фракийцы продолжали почитать *Нрвс* наряду с римскими и восточными божествами.

IV. В научной литературе история культа *Нрвс* в римскую эпоху рассматривается, как правило, на основе памятников, найденных во Фракии, население которой в силу того, что в провинции был размещен относительно небольшой гарнизон римской армии (до четырех частей вспомогательных войск и одна стоянка флота), было менее романизировано. Фракийские племена на территории Мезии, имевшей самый большой среди дунайских провинций постоянный гарнизон (4 легиона, около 30 вспомогательных частей и 5 стоянок флота), были романизованы более значительно. Романизация выражалась в употреблении латинского языка, обладании римским гражданством, что внешне проявлялось в при-

нятии латинских имен при сохранении собственного имени в ^{сог-}пошеп, а также в почитании римских божеств. В наибольшей степени романизации подверглись фракийцы, служившие в римской армии.

У. Согласно обычаю того времени, каждое состоятельное лицо считало вопросом чести воздвигнуть жертвенник, посвященный рельеф или надпись какому-либо божеству. Из обширного, но все же недостаточного эпиграфического материала Мезии видно, что культ *Норс* был широко распространен среди солдат и ветеранов римской армии, дислоцированной на территории провинции. Это выражалось не только в наличии посвящений богу-всаднику, но и в явлении религиозного синкретизма. Так, на рельефах ряда votivных памятников, посвященных Асклепию, Аполлону, Диане и Сильвану солдатами и ветеранами римской армии, имевшими фракийское *согномен*, был изображен *Норс* со всеми его атрибутами.

УІ. После военной реформы Диоклетиана и Константина, по которой каждый мог стать офицером и занимать высшие военные должности, фракийцы стали получать офицерские чины и занимать командные посты. Таким образом, они снова приобретают политико-общественное значение: становятся видными военачальниками и духовными лицами, появляются на императорском престоле в Константинополе. Это "возрождение" фракийцев в конце античной и в ранней византийской эпохах вызвано не только вышеупомянутой реформой, но и тем обстоятельством, что в период поздней античности на Балканском полуострове не было другого местного элемента, на который могла бы опереться Восточная Римская империя.

УІІ. Пришедшие на Балканы в УІ в. славянские племена заимствовали у фракийцев достижения не только материальной, но и духовной культуры. Об этом свидетельствуют относящиеся к УІІІ в. близкие по тематике и исполнению к позднеантичной традиции изображения всадника на крепостных стенах Преславля и Плиски — первой столицы Болгарского царства, — а также Мадарский всадник, который считается триумфальным рельефом второго болгарского хана Тервела (начало УІІІ в.). На нем представлен всадник, убивающий копьём льва. Рядом с лошадью в стремительном прыжке в сторону льва видна собака.

Таким образом, фракийское население Балканского полуострова, несомненно, оказало влияние на развитие раннесредневековой культуры болгар.

ПСЕВДО-КЕСАРИЙ, ПРОКОПИЙ И ПРОБЛЕМА ИНФОРМИРОВАННОСТИ
О СЛАВЯНАХ В СЕРЕДИНЕ VI В.

До сих пор считалось установленным, что этноним "славяне" впервые упомянут в теологическом трактате, приписывавшемся богослову IV в. Кесарию Назианзину. О том, что эта атрибуция подложна, ученые договорились давно, но датировка памятника, равно как и место его создания, продолжали вызывать споры, в которых участвовали и слависты. Однако над всеми гипотезами последних так или иначе неизбежно довлела одна априорная идея: раз Псевдо-Кесарий сообщает о славянах нелепые, фантастические сведения, значит, "Диалоги" создавались в то время, когда этот народ выглядел для византийцев далеким и легендарным. Между тем, недавно появилась работа (Riedinger R. Neue Quellen zu den Egotarokriseis des Pseudo-Kaisarios.—JÖB, 1979, 19), автор которой, совершенно не обращая внимания на славянский экскурс Псевдо-Кесария, исключительно на основании религиоведческих и текстологических соображений убедительно доказал, что "Диалоги" написаны в Константинополе около 550 г. Для славистов это важно тем, что перед ними вырастает новая, прежде даже не сформулированная проблема: как могло получиться, что квалифицированная информация о славянах Прокопия и сказочные выдумки о них Псевдо-Кесария писались в одно и то же время и в одном и том же месте?

Чтобы решить эту проблему, попробуем выяснить, какое место занимает славяне в системе этнографических описаний Прокопия. Например, что означает тот факт, что при первом же упоминании этого этнонима историк считает нужным немедленно сообщить, где славяне обитают (У, 29,2), хотя к его рассказу это не имеет отношения? Оказывается, что из 13 племен, которые, как и славяне, впервые упоминаются Прокопием — вне своей территории, еще только о двух сказано, где они обитают: сунитах (I, 15, 1) и доломитах (УШ, 14, 6), причем о последних из восточных источников известно, что они переселились в указанную историком область незадолго до этого. Значит, Прокопий представляет славян своим читателям как племя, совершенно им неизвестное. Это хорошо согласуется с вышеприведенным парадоксальным выводом о том, что Псевдо-Кесарий, живя в Константинополе и будучи современником славянских набегов на недалекие окрестности столицы, по-прежнему считал, будто это племя питается лисами, за лакомство считает женские груди, а младенцам разбивает головы кам-

нями. В данном случае нас интересует не фольклорная основа того или иного мотива, а соотношение уровня мифологизированности получающейся картины с реальностью славянской угрозы: соотношение это таково, что никакие сказочные ужасы Псевдо-Кесария не идут в сравнение с деловито описанной Прокопием процедурой сажания славянами пленников на кол — казни, дотоле византийцам неизвестной.

Как могло получиться, что славяне нападали на империю почти каждый год начиная с 527 г., а константинопольцы еще около 550 г. о них практически ничего не знали? Причина, видимо, в том, что правительство Юстиниана, поглощенное войной в Африке, а затем в Италии, не желало тратить силы на Балканах и по возможности замалчивало наличие славянской угрозы. Можно предположить, что о ней открыто заговорили лишь после взятия славянами Топира в 549 г.: обратим внимание на то, что Прокопий, сам познакомившийся со славянами в 537 г. в Италии (соответствующие главы "Истории" писались в 545/7 гг.), стал подробно о них рассказывать лишь при четвертом упоминании этого племени, в связи с событиями 545/6 гг. (описывались в 549 г.). С этого момента историк как бы задним числом описывает некоторые факты, связанные со славянами (ср. УП, I4, I-6; 40, 5-6). При этом не обходится без противоречия: в одном месте Прокопий пишет, что набег 548 г. был первым славянским нападением (УП, 38,8), а в других местах неоднократно упоминает более ранние набеги (УП, I4,6; 40,5-6; A, I8,20 и т.д.). Исследователи не раз обращали внимание на данный парадокс, но до сих пор не было найдено удовлетворительного объяснения. Нам кажется, что в свете вышесказанного его можно истолковать как свидетельство колебаний в официальной точке зрения на славянский вопрос.

Таким образом, для образованных византийцев, не принадлежавших к высшему эшелону власти, появление славян на политическом горизонте выглядело совершенно неожиданным, и тем острее был интерес к этому новому опасному племени. Стремление удовлетворить этот интерес можно заметить у Прокопия: так, по объему сообщаемых о них сведений славяне занимают третье место среди 70 народов, упоминаемых историком; если расклассифицировать сведения этнографических экскурсов Прокопия в виде своеобразной "анкеты", то из общего числа ее пунктов (16) на славян окажется "заполнено" максимальное из всех количество — 13 (для сравнения: затем идут герулы, на которых "заполнено" 10 пунктов).

Итак, сопоставление столь **разнородных фактов**, как новая датировка теологического трактата и место славян в системе этнографических описаний Прокопия, позволяет сделать некоторые существенные **выводы** о характере **византийской политики** в славянском вопросе в I пол. VI в.

О. В. Иванова

К ВОПРОСУ О СУЩЕСТВОВАНИИ У СЛАВЯН "ДРУЖИНЫ" В
КОНЦЕ VI—VII в. (ПО ДАННЫМ "ЧУДЕС СВ. ДИМИТРИЯ")

Исследователи неоднократно отмечали большое значение возникновения слоя профессиональных воинов—дружинников и создания дружинной организации у славян для развития процесса социальной дифференциации и укрепления аппарата княжеской власти в период формирования первых славянских государственных объединений.

Однако до сих пор имеются серьезные разногласия как о времени возникновения "дружины" (предлагаемые датировки варьируют от VI до X в.) и путей эволюции дружинной организации, так и в отношении определения сущности самого понятия "дружины".

Рассматриваемый ниже источник по специфике своего жанра не содержит точных дат и не дает специальных конкретных этнических или социально-политических характеристик. Автор жизнеописания св. Димитрия и его посмертных "Чудес" сообщает лишь отрывочные сведения об организации войска у славян. Эти известия могут служить только косвенными указаниями, проливающими свет на эту проблему; поэтому представляются слишком категоричными иногда встречающиеся в литературе утверждения, что именно "Чудеса св. Димитрия" дают неоспоримые свидетельства о существовании "дружины" у славян уже в конце VI в.

Некоторые данные византийских авторов (Прокопия Кесарийского, Феофилакта Симокатты и др.), повествующих о славянских нападениях на Балканы, правомерно толкуются исследователями как свидетельства о наличии у славян отрядов хорошо вооруженных профессиональных воинов. Именно они совершали наиболее дерзкие нападения на византийские земли, доходя до внутренних областей Греции. Получая значительные доходы от грабежа во время войн, ставших их постоянным занятием, эта прослойка воинов отходила от ведения собственных хозяйств. Эти предположения, на наш взгляд, подтверждаются и данными "Чудес св. Димитрия". Сообщая о так называемой первой осаде Фессалоники славянами (события относятся к началу 80-х гг. VI в.), автор говорит о том, что

отряд "варваров" насчитывал всего приблизительно 5 тыс. человек. Примечательно, что эти бойцы специально выделены из общей массы славянских воинов: дерзость варваров, пытающихся столь малыми силами захватить византийскую твердыню, автор "Чудес" объясняет тем, что войско состояло из "выдающихся и опытных в битвах", не знавших до этого поражений. Они характеризуются как "отборный цвет всего славянского народа". Речь идет, видимо, об объединенном временно под единым командованием войске, состоявшем из отрядов вождей нескольких племен.

Чрезвычайно важными являются данные "Чудес св. Димитрия" также о войнах против Фессалоники и о нападениях на византийские земли во 2-й половине VII в. славян, заселивших Македонию и Северную Грецию. Согласно источнику, славянское войско, осаждавшее город, имело сложную структуру. Оно было укомплектовано по видам вооружения и состояло, вероятно, из представителей различных племен.

Бряд ли можно сомневаться в том, что основной воинский потенциал славиний составляло народное ополчение простых земледельцев. Однако в составе войска находился **уже** особый отряд тяжеловоруженных воинов-пехотинцев (гоплитов). Упоминаются при этом также "выдающиеся", "закаленные в сражениях" воины. Именно в них и следует усматривать, на наш взгляд, воинов, находившихся на постоянной службе у вождей племен. Таким воинам доверялись самые рискованные операции во время осады города, они занимали наиболее важные участки обороны (горные проходы), защищая свои земли. К этой группе примыкали, видимо, и воины-моряки, совершавшие набеги на острова, захватывавшие византийские суда и таможенные пункты. Подобного рода набеги происходили, видимо, нередко: сведения о них сохранились и от VIII в. Добычу и пленных участники морских экспедиций (судя из эпизода с пленением епископа Киприана) делили между собой.

Анализируемый здесь источник не позволяет достаточно определенно судить о структуре и социальном положении воинов-профессионалов. Что же касается упоминаемых в "Чудесах" "архонтов" (подчиненных "рексу" славинии и руководивших военными действиями), то они скорее всего представляли собой слой знати, выделившийся из среды именно воинов-профессионалов и отличный от родоплеменной славянской аристократии. Эта новая социальная прослойка служила целям **упрочения** личной власти вождя славинии.

КАРАНТАНСКОЕ КНЯЖЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ РАННИХ СЛОВЕНЦЕВ

1. Возникшее к началу VII в. княжество карантанских словенцев справедливо признано в историографии наиболее развитым из славянских протогосударственных образований. Зачастую его называют даже первым из известных нам славянских государств. Хотя оно не охватывало всей этнической территории словенцев в ее средневековых границах и уже в VIII в. оказалось в зависимости от баваров и франков, а в 820-х гг. вошло в состав Каролингской империи, Карантанское княжество явилось той формой этнополитической консолидации альпийских славян, в которой они начали складываться как раннефеодальная народность и благодаря которой они смогли сохранить свое этнокультурное своеобразие и после утраты политической самостоятельности.

2. Как свидетельствуют данные топонимики и археологии, специфические условия славянской колонизации области Восточных Альп в VI - начале VII вв. (взаимоналожение этноязыковых "потоков", сложные процессы ассимиляции местного кельто-иллирийского романизованного населения, воздействие позднеантичных центров в провинции Внутренний Норик) привели к образованию небольшого территориально-этнического объединения славян на В.Драве и В.Муре, охватившего позднее также верховья Савы. Это объединение с центром в "civitas Carantana" близ нынешнего Карнбурга в Каринтии образовалось из смешения нескольких племен: в этнической психологии карантанцев сохранялись и рудименты племенного самосознания.

3. Сравнительно ранняя политическая централизация, упрочение княжеской власти в Карантании, безусловно, благоприятствовали сплочению местных групп славян в единую территориально-этническую общность типа "протонародности". Входя, как принято думать в обширный союз славянских племен, вдохновителем которого был Само, Карантания обладала, однако, значительной самостоятельностью, а с середины VII в. оставалась независимым княжеством около ста лет. В VII-VIII вв. эта общность консолидировалась, о чем свидетельствуют и заметное своеобразие материальной культуры славян на В.Драве и В.Муре (т.н. "карантанская" археологическая культура), и особенности их политической истории (дальнейшее усиление централизованной княжеской власти, рост военной активности карантанцев в столкновениях с баварами и лангобардами, проникновение в среду знати

элементов христианской идеологии).

4. Хотя прямых указаний на развитие этнического самосознания карантанских словенцев у нас нет, есть основания полагать, что сознание языковой и этнокультурной связи со славянским миром в целом сочеталось у них со все более сильным сознанием принадлежности к особой – независимой и централизованной – политической общности ("карантанское" самосознание). Примечательно, что франкские и баварские авторы IX в. воспринимали "карантанцев" (Carantani, Quarantani) как отдельное крупное славянское "племя" (gens) с устойчивым этнонимом ("славяне, которые зовутся карантанцами"), тесно связанные с определенной территорией. В дальнейшем, в ходе экспансии альпийских славян на земли бывшего Аварского хаганата, термин "Carantani" распространяется также на славян Нижней Паннонии.

5. Постоянному "напряжению" этнических чувств, усилению обоих ("общеславянского" и "карантанского") компонентов этнического самосознания подданных карантанского князя способствовала прежде всего специфика международного положения княжества. Соседние с ним группы славян (в Среднем Подунавье между Энсом и Рабой, в Нижней Паннонии, в Карниоле, в северной части Либурии) оставались в VII–VIII вв. под эвентуальным военным контролем аваров, в условиях, неблагоприятных для политической централизации. Только Карантания сохраняла независимость, находясь в перманентной военной конфронтации с окружавшими ее сильными иноэтническими политическими организациями – с Баварским герцогством, лангобардским Фриульским герцогством и Аварской державой.

6. Около 745 г. Карантанское княжество вступило в вассальную зависимость от баварских герцогов, а затем его непосредственным сюзереном стал король франков. Применение норм вассального права всегда оказывало заметное влияние на эволюцию политической системы зависимых народов на стадии перехода от строя военной демократии к раннефеодальной государственности. Кроме того, сам пример высокоразвитой христианской цивилизации каролингского Запада во многом ускорил вызревание раннефеодальных отношений в карантанском обществе.

7. Более чем полувековая зависимость от западных государств воздействовала на этническое самосознание карантанских словенцев двояко:

7а. У части словенской знати проникновение в ее среду иноэтнического элемента в лице баварских миссионеров вызывало резкую оппозицию, носившую, возможно, осознанно "национальный" ха-

ракти. По мере феодализации карантанского общества недовольство части знатных родов все более жестким политическим контролем со стороны каролингских маркграфов, а также дальнейшим проникновением франкских и баварских феодалов на славянские земли нашло, по-видимому, поддержку у более широких слоев населения. Следствием этого были как массовые антихристианские восстания 760-770-х гг., так и то, что в 819-820 гг. "часть карантанцев" (pars Carantanorum) приняла участие в антифранкском движении посавского князя Людевита. Тесная взаимосвязь между сохранявшимися у карантанцев "общеславянским" самосознанием и ориентацией части их на союз с Людевитом Посавским, на стороне которого выступили и многие другие славянские племена, представляется вполне вероятной.

76. Вместе с тем интенсивная феодализация Карантании, ускоренное социальное, политическое и культурное сближение ее правящего слоя с баварской и франкской аристократией, унифицирующее воздействие христианства скорее ослабляли, "размывали" этническое самосознание карантанской верхушки. Мы можем судить об этом процессе лишь по его результатам: в начале IX в. лишь "часть карантанцев" примкнула к движению Людевита, большинство же осталось верным франкскому императору. Затем, уже в IX-X вв., словенская знать почти полностью растворилась среди феодалов германского происхождения.

8. Условия этнополитического развития словенцев до середины VIII в. оказались по ряду причин исключительно благоприятными для начала формирования в рамках Карантанского княжества словенской раннефеодальной народности. Начиная с 740-х гг. рост феодальных отношений в Карантании ускорился, а ее политическая организация стала приобретать черты и признаки государственности. Участвуя вместе с франками и баварами в войне Карла Великого против аваров, вассальное Карантанское княжество еще более окрепло и усилилось. Благодаря относительной политической самостоятельности княжества, процесс складывания раннефеодальной народности продолжался, хотя и в условиях зависимости от Франкской державы. Однако, как уже говорилось, внешний фактор имел одновременно и негативные последствия для дальнейшей этнической консолидации словенского народа. Включение Карантании в 20-х гг. IX в. в состав Каролингской империи положило конец развитию словенской государственности и оказалось крайне неблагоприятным для формирования словенской народности.

ЗАКОНОМЕРНОСТИ И ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ
РАЗВИТИЯ ГОРОДОВ ПОЛАБСКО-ПРИБАЛТИЙСКИХ
СЛАВЯН В РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Проблема возникновения и развития городов полабско-прибалтийских славян — одна из сложных и вместе с тем наименее разработанных проблем ранней славянской истории. В письменных источниках, главным образом немецких и датских хрониках X—XII веков, содержатся лишь краткие, фрагментарные сведения о городах и городской жизни у славян между Эльбой и Одером. В немецкой буржуазной историографии, в результате правового подхода к проблеме средневекового города, искажалась история возникновения и развития городов у полабско-прибалтийских славян, их начало связывалось с утверждением немецкого городского права в завоеванных немецкими феодалами заэльбских землях. В послевоенный период на территории ГДР и ПНР интенсивно ведутся раскопки древних славянских городов. Обнаруженный археологический материал позволяет выяснить процесс развития производительных сил, формирование и развитие городов у полабско-прибалтийских славян в раннее средневековье.

В областях расселения полабско-прибалтийских славян не было социально-экономического синтеза, который показателен для стран Западной и Юго-Восточной Европы. Возникновение городов происходило на самородной основе, в процессе бессинтезного типа генезиса феодализма. На их формировании отразилась неравномерность экономического и политического развития отдельных племенных союзов и конкретно-исторические условия. По данным археологических и письменных источников ранние славянские города в этом регионе сложились в X веке. Закономерность их возникновения обусловлена ростом производительных сил, отделением ремесла от сельского хозяйства, развитием торговли. Важной предпосылкой генезиса городских поселений было распространение пашенного земледелия, которое обеспечивало возможность пропитания значительных групп населения, не занимающегося в основном, а только побочно, земледелием. На Полабье и Поморье эти связи хорошо заметны. Важнейшие городские центры здесь в основном возникали в районах не только с выгодными коммуникационными связями, но прежде всего там, где существовали наиболее удобные условия для развития земледельческо-скотоводческого хозяйства и ремесла.

Основой экономического обособления городов полабско-при-

балтийских славян, было сосредоточение в них ремесленного производства и обмена. Однако кроме экономического фактора немаловажное значение имело соединение различных тенденций хозяйственного развития с соответствующими общественно-экономическими переменами. Складывание на Полабье классовой раннефеодальной структуры вело к преобразованиям в области политической организации, возникновению центров общественной жизни, сосредоточивающих представителей формирующейся господствующей прослойки и религиозного культа. В свою очередь лучшие условия сбыта и безопасности приводили к концентрации в данных поселениях ремесла и обмена.

Предпосылки, которые вели к формированию городских структур, сам процесс этого формирования неразрывно связаны с функциями, выполняемыми ранними городскими поселениями, полабско-прибалтийских славян. В древних городах Полабья и Поморья отчетливо проявляются такие функции, как ремесленная, торговая, идеологического лидерства, административно-политическая и военная.

Традиционно важным признаком городских поселений считается наличие укреплений. Однако археологические исследования показали, что существование оборонительных стен не относится к числу первостепенных признаков города. Городские укрепления, их характер прямым образом зависели от политической ситуации, нестабильность и напряженность которой отражалась на развитии фортификации. Так, если на Полабье все города имели укрепленные гроды, на Поморье, где обстановка была более благоприятной, гроды часто отсутствовали или играли второстепенную роль в формировании городских поселений. Основным ядром города здесь являлся торгово-ремесленный посад.

Значительный интерес представляет проблема формирования этнического лица городов полабско-прибалтийских славян в раннее средневековье. Этнический состав городского населения уже в силу специфики города как поселения обычно сложнее, чем этнический состав окружающего сельского населения. На основании имеющихся источников видно, что города полабско-прибалтийских славян в подавляющем большинстве имели весьма однородный этнический состав, причем население их принадлежало к одному только племени или союзу племен. Так, письменные источники X-XII веков свидетельствуют о том, что Старград это племенной город вагров, Мекленбург — ободритов, Бранибор — гаволян, Волин-волинян и т.д. Археологические исследования славянских городов показали, что их жители были идентичны с населением окрест-

ных сел.

Наряду с этим на Полабье и Поморье известны города, первоначальное население которых принадлежало к разным этническим группам. Это подтверждают и письменные источники и археологические материалы, полученные при исследовании как культурного слоя городов, так и окрестных могильников. Раскопки могильника древнеславянского города Менцлин показали, что здесь совместно проживали славяне и скандинавы.

Лишь на ранней стадии своего существования города полабско-прибалтийских славян могли сохранить однородный этнический состав. Чем оживленнее была городская жизнь, тем разнообразнее был этнический состав городов полабско-прибалтийских славян. В таких городах, как Волин, Щецин, Колобжег уже в X-XI вв. племенные черты были стерты. Так, в Волине, по сведениям Адама Бременского, наряду со славянами, жили саксы, скандинавы, греки. Однако этническое лицо города определяло славянское население.

Города полабско-прибалтийских славян были отечественного происхождения. Появление в некоторых городах этнически чуждого населения и связанные с этим некоторые черты материальной культуры были нормальным явлением во всех торговых центрах.

К АНАЛИЗУ НЕКОТОРЫХ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ФАКТОВ

Для объяснения прус. *seggīt* "делать", уместно допустить, что семантическая эволюция этого слова (< 'пр креплять, пришивать', ср. лит. *sėgti* ; едва ли оправданы сомнения Э.Хэмпла, см. *Handb. Baltistica*, 1971, 1974) была аналогична семантической эволюции лат. *facere* 'делать' (< **dhē-* 'ставить, делать', см. *Benveniste. Word*, 1954: 252) или даже осуществилась под непосредственным влиянием соответствующих итальянских фактов. Допустимо, что балт. **seg-* (лит. *sėgti*, лтш. *segt*, прус. *seggīt*) могло употребляться в таких же контекстах, как продолжающее и.-е. **seg-* (**seng-*) др.-инд. *sájati RV IO.124.7: kavīṇ kavitvá divī rūpám asajat* 'поэт (Индра) с помощью поэтического искусства прикрепил к небу (солнечную) форму' (*Renou. Et. véd. et pan.* 1965:30). Ср. известную мифологию о выковывании и прикреплении Телявелем (помощником громовника Перкуна, ср. прус. *Perkuns*) по заказу Перкуна солнце на небе (др.-прус. ... *сковавшю емоу сльнце ако свѣтити по земли и въвергшю емоу на нбо сльнце...*, см. *Топоров. Donum baltikum.* 1970; *Mannhardt. LFG.* 1936: 58-59, ср. еще Иванов-Топоров. *Иссл. в обл. слав. древн.* 1970: 158-159). Ввиду нередкой отнесенности лит. *sėgti* к венку (ср. *vainiką segti prie kasų* и под., *LKŽ I2, s.v. sėgti*) следует учесть также и факт очевидных связей венка с солнцем, а отчасти также и луной, звездами и соответствующими мифологическими персонажами в латышском фольклоре, ср. *BW 33970; Saules meita jūrā brīda, /Vainadziņu vien redzeja* (ср. еще *BW33969, I,2; 33968, I* и др., см. *Biezais. Die Himmlische Götterfamilie der alten Letten.* 1972:66, 198-199, 266, 279-280, 419-420) притом, что венок (а также брошь, пояс, кольцо и др.; ср. идентичность солнца и сакты (лтш. *sakta* 'брошь') в *BW 32978*, см. *Biezais. Op. cit.*, 356) дочери солнца изготавливается (выковывается) сыновьями бога (*Dieva dēli*) или небесным кузнецом (*Debess kālejs*), в других случаях выковывающим и сами светила (см. *Biezais. Op. cit.*, 128-129, 201, 427; о сходстве функций Телявеля и небесного кузнеца см. *Топоров. Указ.соч.*, 536). Если так, то значение прус. *seggīt* могло возникнуть вследствие семантического сдвига, 'прикрепить солнечную форму' > 'сделать солнце', т.е., в конечном счете, 'сделать солнцем'

солнечную форму', ср. ту роль, которую сыграло для формирования семантики лат. *facere* 'делать', употребление продолжений и.-е. **dhē-* 'ставить (делать)' в контекстах типа греч. *βασίλειος* *στύλος*, лат. *aliquem regem facere* (Benveniste. Op.ci 252-253) ср. еще ведийское *dhā sūrye jyōtir* как обозначение акта установления солнца. Допустимо, что прибалтийский источник прус. *seggīt* мог относиться и к ритуальному воспроизведению упомянутого мифа о Телявеле, обозначая, например, закрепление шеста или столба (эквивалента мирового дерева) с надетым солнечным символом (ср. колесо), ср. может быть, прус. *saxto* 'срубленный ствол дерева', 'дубинка' (если < **sag-st-*) с учетом польск. *posąg* 'статуя' (< **posęgъ* 'деревянный столб').

Предложенное понимание прус. *seggīt* могло бы представлять интерес для интерпретации слав. **sagati*, **posagati* - но и **segati* 'выходить замуж' (исходно, может быть, 'надевать, прикреплять свадебный венок', ср., помимо упоминавшейся нередкой отнесенности лит. *sęgti* к венку, постоянное уподобление невесты солнышку у славян в контексте широко известной связи свадебного обряда с космической свадьбой, когда жених и невеста выступают как Месяц и Солнце), а также для уточнения индоевропейских связей прус. *seggīt* и слав. **sagati* , **segati*. Ср., в частности, возможность построения пропорции балт. **seg-* 'прикреплять, привешивать' (ср. *'прикрепить солнечную форму'): болг. диал. с'азва са, с'ази са 'скисать, сгущаться' (< **sezati* (se), **seziti*(se) 'схватываться, "славливаться"') (: слав. **segati*) др.-инд. *sājati* 'прикреплять, привешивать' (ср. *rūpām āsajat* 'прикрепил /солнечную/ форму'): осет. *axsун* (дигор. *axъssun* 'ловить, хватать', 'свертываться, о молоке, крови' (если из иран. **ā-hag-s-* < и.-ар. **sag-*), а также возможность сближения слав. **sagati*, **segati*, прус. *seggīt* и др. с герм. **sinkwan* (нем. *sinken* и др.) и вытекающую из этого сближения реконструкцию и.-е. **seg^{u-}* ; **seng^{u-}* (ср. отчасти Николаев-Старостин. Балто-слав. иссл. 1981. 1982:336, но без указания оснований для реконструкции лабиовелярного в ауслауте корня), а не **seg-*, **seng-* , как обычно (см. Pokorny I, 887-888, ср. выше), о чем подробнее речь пойдет в другом месте.

Представляется допустимой известная гипотеза о возможности связи рус. шаг (< **seg-* ; ср. относящееся сюда же чеш. *šahati*) сгять 'шагать, прыгать', польск. *siązuć* 'быстро идти' и др. со словен. *šęga* 'обычай, нрав, хитрость', с.-хорв. *šęga* 'насмешка, издевка, шутка', ц.-слав. *шага* 'шутка', *шагати* 'шу-

тить' (в этом случае к *seg- ; из южно-славянского идет др.-рус. шага 'насмешка'; фонетически сходное рус.сибирск. шагайка 'козана, лодыга, костыга, игральная бабка', очевидно, из бурят. шагай 'лодыжка, шиколотка', ср. хониной шагай 'альчик'). Из семантических параллелей срл, с одной стороны, рус.диал.трунить 'идти быстрым шагом': трунить, 'подшучивать', а с другой - др.-инд. pada- 'шаг, след': осет. fædg, fædk 'обычай, потомство' (см. Абаев I, 427).

С.Н.Гундорин

РОЛЬ ВНУТРЕННИХ И ВНЕШНИХ ФАКТОРОВ В ПРОЦЕССЕ БАЛКАНО-СЛАВЯНСКОГО ЭТНО- И ГЛОТТОГЕНЕЗА (ФРАКИЙЦЫ, СЛАВЯНЕ, БАЛКАНСКИЙ ЯЗЫКОВЫЙ СОЮЗ)

Проблема соотношения внутренних и внешних факторов в процессе становления и развития этноса и его языка предполагает рассмотрение истории возникновения и функционирования определенно-го человеческого коллектива, творца и (или) носителя обслуживающего его языка, раскрытие картины имманентных явлений, определяемых внутрисистемными характеристиками, на которые определенную печать накладывают явления внешние. Внесистемные языковые воздействия объясняются, в конечном счете, экстралингвистическими, социальными причинами. Одной из сторон проблемы является вопрос о роли контактов и взаимодействий.

До недавнего времени считалась несомненной значительная роль фракийского элемента (субстрата) в этно- и глоттогенезе болгарской (славянской в своей основе) народности, в истории современного балканского языкового союза (СБЯС).

Можно констатировать, что при помощи теории субстратной основы романских языков, менее пригодна она для германистики, а слависты чаще всего ищут объяснение причин языковой эволюции в факторах внутреннего характера, спонтанного развития, стимулированных, однако, внешними (внесистемное для языка генетически связано с экстралингвистическим), адстратными явлениями. В самом деле, с одной стороны, язык развивается согласно своим внутренним законам, заложенным в нем возможностям, с другой - не все эти возможные изменения реализуются, и степень этой реализации не в малой мере предопределяется воздействием факторов социального порядка, связанных с такой фундаментальной характеристикой языка, как его коммуникативная функция.

Протофракийская этно-языковая общность выделяется из индо-

европейского континуума в IУ—Ш тыс. до н.э. и в своем развитии устремляется в сторону Балканского п-ова, где оседает значительными массами, другая часть дневрефракийского этноса продолжает свое движение по магистральному балкано-малоазийскому пути. Уже в Ш тыс. до н.э. племена северо-восточного фракийского ареала имеют определенные контакты и взаимодействия с прибалтами, что находит яркое отражение в лингвистическом материале. По данным топо- и гидронимиики и археологии, дако-фракийские племена могли вступать в контакты с прибалтами в районе Днестро-Прутского бассейна. Это общение продолжается вплоть до появления на данной территории иных этносов, прервавших фрако-балтские взаимоотношения значительно ранее прихода праславянских масс в район Среднего Днепра.

Середина II тыс. до н.э. может считаться тем временем, когда из индоевропейского массива выкристаллизовывается протославянский элемент, который можно локализовать в пространстве западнее (на западе) ареала балтов. С последними протославяне находятся в ближайшем генетическом родстве и либо выделяются из прибалтской общности, либо присоединяются к ней, образуя балтославянскую сообщество (может быть, эти явления пульсирующие сменяют друг друга). Протославяне испытывают разнообразные внешние воздействия, в т.ч. в середине I тыс. до н.э. северо-иранское (скифское), протаранившее юговосточное праславянство. Праславяно-фракийские контакты оказываются невозможными. Праславянский пласт отсутствует в реликтовом (весьма скудном) фракийском и дако-мизийском языковом материале (и наоборот).

Балканские фракийцы в первой половине I тыс. до н.э. завершают в своем социально-экономическом развитии этап первобытно-общинного строя. Возникают классы и древнефракийская (одриская) государственность. Это время, когда фракийцы и их балканские соседи идут в фарватере средиземноморской античной рабовладельческой цивилизации. Позднее, в условиях отсутствия собственного социально-политического оформления, фракийцы вливаются в рамки сменяющих друг друга балканских государственных образований. Что касается языкового развития, то фракийцы, даки, мизы, фриги, македонцы и иллирийцы в результате мощных конвергентных процессов образуют палеобалканский языковой союз (ПБЯС), который находится под сильнейшим греческим влиянием и при всей возможной диалектной близости (однородности) не может считаться лишенным значительных индивидуальных лингвистических характеристик.

В III—IV вв. н.э. рабовладельческие отношения сменяются во Фракии колонатной системой. Население подвергается унифицирующему воздействию эллинизации, романизации, а позднее и христианизации, осуществляемых в условиях этно-языкового многообразия в рамках позднеантичной культуры, в недрах которой формируется культура ранневизантийского типа и одновременно примитивизированная провинциальная. К концу античной эпохи фракийцы значительно изменяют свое этнокультурное лицо, за чем следует и языковая эволюция, вплоть до сильнейшей ассимиляции, в результате которой вместе с переплавкой и частичным физическим исчезновением фракийского этноса происходит потеря этнического самосознания и языка, тем более так и не получившего письменную форму.

Развитие праславянских этнических образований приводит к тому, что в первой половине I тыс. н.э. ареал их расселения можно определить как широкую полосу между Карпатами и Балтикой, Средним Днепром и Эльбой. Пражско-корчаковская керамика характерна для этого периода праславянской общности, которую можно представить как сложную картину не вполне однозначных интерферентных напластований и прорывов: в доклассовую эпоху происходят сложные дивергентные и конвергентные процессы.

Вызванные имманентными социально-экономическими причинами (относительным для тогдашнего уровня развития производства перенаселением) миграции праславянских племен приводят к новым столкновениям и контактам: позднеантичные историки в своих сочинениях выделяют в общем варварском мире явно праславянский элемент. Соседство средиземноморского мира катализирует внутрисоциальные изменения в рамках праславянского этноса. Перемещения славян, происходящие накануне классообразования (или в момент начала этого процесса), стимулируются римским фактором: богатства средиземноморской цивилизации, как и притягательная сила природных условий Юга вообще влекут к себе двинувшиеся в поисках добычи варварские орды, а социально-экономическое и морально-политическое ослабление позднего Рима делает для них реально достижимой эту однозначную по характеру цель: славянство осваивает новые для себя территории, от разведывательных походов военных дружин переходя к массовому расселению на пространствах южных империй.

Если к середине I тыс. н.э. славянские массы находятся уже на северном берегу Дуная, то в VI—VII вв. происходит неотразимое сползание части славянского мира южнее реки. Славяне заселяют Мораво-Тимокскую область двумя внутренне поливалентными потока-

ми: с северо-востока идут антские племена, с северо-запада — склавинские. Наименование первых быстро исчезает, а этноним вторых становится (был таковым?) именем всего славянства. Восточные и западные славянские диалекты, при всей своей генетической близости и однородности имевшие определенное неоднозначное развитие в добалканскую эпоху, в новых условиях вступают в менее сложные взаимоотношения, которые положили начало формированию южной группы современных славянских языков. Имеют значение и внешние факторы.

Болгарская народность, ее культура и язык формируются в условиях ассимиляции славянами праболгарского (тюркского) элемента (адстрата), сыгравшего значительную роль в оформлении славянской государственности в низовьях Дуная. Немаловажным фактором этого процесса стало участие и местного (дославянского) полиэтнического населения и его культуры, уровень которой (как и ее влияние на славян) вряд ли сопоставим с влиянием византийской цивилизации. Вполне естественно, что принесшие на Балканы новый социальный строй славяне преобладают прежде всего своей многочисленностью и активностью, что не позволяет идеализировать их роль в новых землях. Некоторое время славянского пребывания на Балканах отмечено ... отсутствием следов материальной культуры пришельцев: была пора не строительства и производства, а походов и трофеев. Вероятно, уровень развития славянских масс оказался типологически близким примитивизированной культуре части аборигенов, ранее претерпевших многочисленные удары судьбы: частичное истребление, отеснение в неудобные горные районы и т.д., а ведь отмечено, что славяне проникают в Византийскую империю не по равнине, где имеются мощные крепости, а через горные массивы, сталкиваясь с позднефракийским сильно деэтнизированным элементом, перенимая определенные стороны образа жизни и культуры. Воздействие византийской цивилизации — иного порядка.

Самобытная балкано-славянская культура прослеживается в восточной части Балканского п-ова в VII—IX вв., уже не в районах локализации потомков древних фракийцев, а в виде напластований на месте древнеримских крепостей и византийских городских центров или в округе. Отсутствие значительного фракийского языкового пласта в болгарских говорах (многочисленные речные имена и топонимы вряд ли могут служить показателем степени и характера языковых взаимодействий, указывая географические рамки когда-то обитавших здесь, но исчезнувших этнических комплексов)

можно считать доказательством того, что славяне не могли появиться южнее Нижнего Дуная раньше второй половины I тыс. н. э. Конечно, все древние и (более) новые народы и языки Балканского п-ова в той или иной степени способствовали образованию СБЯС. Роль фракийского может оказаться более значительной, если поздние фракийцы, в самом деле, например, приняли участие в этногенезе древнеалбанской народности, влиявшей на соседних болгар (славян). Этот процесс подпадает под категорию адстрата.

Внутрисистемным двигателем эволюции языка, его структурного фонда является диалектическое противоречие между формой и содержанием, традицией и инновацией, причины и механизм которого иногда бывает нелегко объяснить. Можно допустить, что в языке образуется "слабое звено", которое нарушает присущую языку устойчивость (относительную) и создает предпосылки будущих преобразований. Вероятно, уже в эпоху индоевропейского единства некоторые зачаточные языковые структуры оказались "запрограммированными" на переход от флективно-синтетических форм к аналитическим. Эта тенденция не является, однако, ярко выраженной в системе славянских языков. В болгарском же в конце I тыс. н. э. категория принадлежности выражается родительным и дательным-притяжательным, который все чаще оформляется при помощи аналитических предложных конструкций, вытесняя форму родительного. Это и другие изменения элементов и связей в системе болгарского языка становятся заметными в XII веке, наиболее последовательное развитие получая в середине II тыс., что не допускает отрицания внешних воздействий в рамках СБЯС.

Вероятно, в эпоху византийского и османского ига происходит обмен не только товарами и идеями, но и языковыми единицами: элементами и структурами. Центральнобалканское расположение части болгарской территории предполагает здесь наличие главного узла интерферентной решетки народов и их языков. Говорить — это одновременно мыслить и общаться по определенным правилам, принимая определенные способы языкового выражения. В условиях перманентного диффузного многоязычия, по необходимости, происходит унификация не только лексического фонда, но и синтаксических конструкций языков-соседей: возникают общебалканские языковые кальки, штампы, матрицы, образуется грамматическое ядро формирующегося СБЯС, в истории которого может подвергаться сомнению не только (не столько?) участие фракийского языка, но и тип (синтетический? аналитический?) его грамматической системы.

В XIX веке новые явления и тенденции болгарского языка получают книжно-письменное оформление. Правда, нельзя забывать и о консервативной роли древнеболгарской литературной традиции. Первый письменный славянский язык возникает в 50-е гг. IX в. на балканской почве как своего рода оружие Византии в ее борьбе против Болгарии за славянские массы империи. Составленная на основе солунского диалекта Кириллом и Мефодием славянская грамота используется, однако, первоначально в Великой Моравии, что привносит западно-славянский элемент; затем возвращается на Балканы и успешно здесь культивируется. При всей южно-славянской специфике, архаизированный, отражающий комплексно общеславянское языковое ядро, интеллектуализированный греко-византийским язык восточнобалканских славян с течением времени отдалается в своем письменном варианте от народной диалектной основы, которая все же прорывается своими инновационными элементами в письменность.

Диалектной основой современного болгарского литературного языка в эпоху болгарского Возрождения становятся наиболее анализированные говоры Центрально-Восточного Балкана, где социально-экономическое и культурное развитие шло ускоренными темпами.

При всем многообразии диалектных явлений болгарского языка последовательно проявившаяся тенденция перехода от синтетизма к аналитизму, как и другие балканизмы, позволяют в известной мере считать язык современных болгар языком-эталоном ОБЯС.

Н. Г. Ильинская

ЗНАЧЕНИЕ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ДАННЫХ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ
ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАННЕЙ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН
(на материале архангельских говоров)

1. Пища (а также ее состав, способы приготовления) является важнейшим элементом материальной культуры. Поэтому наряду с другими группами лексики должна изучаться и лексика, связанная с названиями кушаний. Она представляет ценный источник познания истории, быта, обычаев и языка народов.

2. К сожалению, и с этнографической, и с лингвистической точки зрения группа слов со значением "пища" еще недостаточно описана.

3. Лексико-семантическая группа "Названия выпечных изделий", взятая нами для анализа, — факт языка и факт этнографии; в эту группу входят названия реалий, имеющих самое непосредственное

отношение к быту. Особенно это касается названий пирогов, используемых в качестве пищи населением на территории архангельского края.

4. Для анализа и сравнения привлечены системы двух архангельских говоров – Приморского и Коношского районов Архангельской области (северная и южная ее части). Анализ материала проводится с этнографической и лингвистической позиций.

5. Среди разнообразных по способам изготовления, назначению и названиям выпечных изделий в Приморском и Коношском районах наиболее распространенными в прошлом были (частично сохраняются и теперь) пироги с начинкой из рыбы, грибов, репы, картофеля.

а/ Пирог с рыбой, как свежей, так и соленой, был обязательным блюдом и в повседневной пище жителей, и в праздничной. В говорах Приморского района для этого вида пирога имеются три названия: рыбник, кулебака, пирог рыбный. Изделия различались по размерам и способу изготовления. Размер рыбника зависел от размеров запекаемой рыбы и мог быть большим и маленьким, чаще всего закрытого типа. Кулебака – небольшой пирог, преимущественно открытый или полуоткрытый. Пирог рыбный, как правило, был закрытым. В отличие от говоров Приморского района, в Коношском районе этим трем названиям соответствует одно – рыбник¹.

б/ Пирог с грибами, как свежими, так и солеными, в говорах Приморского района имеет названия: грибонник, губник, волнушник. В Коношском районе им соответствуют: грибник, губник, рыжечник. Этот вид пирога, входя в повседневный рацион, на праздники выпекался редко.

в/ В говорах Приморского района пирог из репы называется репник, в Коношском районе ему соответствуют два названия: репник и пирог репный. Пироги с репой занимали важное место в составе пищи жителей Архангельской области.

г/ Пирог с картофелем в Приморском районе назывался карто́вник, в Коношском районе соответствующие ему названия: карто́шник, карто́вник, пирог карто́вный, калитка карто́вная – всего четыре. Пирог данного типа был обязательным блюдом и в повседневной, и в праздничной пище жителей.

6. Рассматриваемая группа лексики включает в себя разные

1. На специализированных названиях изделий, связанных с конкретным видом начинки, мы здесь на останавливаемся.

элементы прежде всего с количественной стороны: так, названий пирогов с начинкой в Приморском районе – 15, в Коношском – 45. Если жители сел Приморского района выпекали преимущественно пироги с начинками, традиционными для всей архангельской территории (рыба, грибы, репа, картофель), то в Коношском районе хозяйка могла приготовить также пирог с творогом – сырник или творожник ("сыр" – диал. творог), пирог с луком – луковик, луковник, пирог с ягодами, изюмом – пирог ягодный, изюмник, а также пирог с толокном – толокник, толоконник, сухомесник, пирог с саламатом – саломатник, калитка саломатная.

Кроме отличий, указанных выше, можно отметить для обоих сопоставляемых территорий и общие признаки, связанные с особенностями выражения родо-видовых отношений в рассматриваемой группе лексики. В говорах обоих районов в качестве родового названия функционирует слово пирог, ему противопоставляются названия отдельных видов пирога. В Приморском районе на роль родового названия второго порядка выдвигается слово губник, которое может обозначать не только пирог с грибами, но и вообще с любой начинкой (гороха, ягод, капусты...). В Коношском районе "претендентов" на роль родового названия два – губник и калитка. Наблюдается следующее распределение: калитка употребляется преимущественно в качестве родового названия пирогов с начинкой из толокна, саламата, любой крупы; губник – для всех остальных видов пирогов с начинкой.

8. Особенностью двух рассматриваемых систем говоров является продуктивность составных наименований (особенно в Коношском районе). В качестве субстантивного компонента составных наименований выступает, как правило, родовое название. Атрибутивный компонент указывает на дифференцированный признак значения – характер начинки.

9. Для говоров сравниваемых районов характерны синонимические ряды, состоящие из составных и однословных наименований. При этом наблюдается совпадение мотивирующих основ однослогового наименования и атрибутивного компонента: пирог репный – репник.

10. Этимология почти всех наименований пирогов прозрачна и легко устанавливается без специальных исследований, так как почти все названия являются мотивированными. Основной принцип номинации – по характеру начинки (капустник, гороховик, саломатник), а также по цели приготовления – дорожник, подорожник, по способу приготовления – сухомесник.

11. Установленные различия между разными типами говоров в указанном плане восходят, безусловно, к глубокой древности и могут быть использованы в сопоставлении с другими этнографическими и лингвистическими данными для изучения истории колонизации архангельского края.

В.Э.Орел

БАЛКАНСКИЕ ЭТИМОЛОГИИ 94 – 95

В данном сообщении рассматриваются этимологии, существенные для решения некоторых этногенетических проблем, связанных с карпато-дунайским ареалом.

Алб. rreth

В другой работе (Орел 1986) мы рассматриваем эксклюзивную изоглоссу алб. gjem 'узда' – др.-инд. yáma – то же. Характер фонетических соотношений в этой паре не исключает исконного родства, но допускает и иную трактовку: алб. gjem может рассматриваться как отражение древнего заимствования в праалб. *jama из др.-инд. В пользу последнего решения говорят как соображения культурно-исторического характера (богатство индоарийской коневодческой лексики – особенно по сравнению с албанской, вероятный инновационный характер yáma – в индоарийском и под.), так и наличие еще одного правдоподобного заимствования в албанском, имеющего сходный источник. Мы имеем в виду алб. rreth 'обруч, обод (колеса, бочки)'.
*jama

На основе алб. rreth восстанавливается праалб. *ratša, которое уже давно связывают с индоевропейским названием колеса (см. Çabej 1976, 91 сл. с литературой). Однако прямое возведение алб. rreth к и.-е. *rot(h)o – фонетически полностью исключается, что заставляет искать объяснения rreth как результата раннего заимствования. Вероятным его источником в таком случае оказывается индо-иранский термин, в историческое время применяющийся только к повозке, но не к колесу: др. – инд. rátha-, – авест. raša-. В фонетическом отношении праалб. *tš- следовало бы тогда трактовать как субституцию глухого придыхательного или интердентального.

Предполагаемые, таким образом, лексические элементы индоарийского (или индоарийского и иранского) происхождения в праалбанском, относящиеся к коневодческой терминологии, оказываются важным дополнительным аргументом в пользу гипотезы о расселении праалбанцев к северо-востоку от нынешней области обитания албанцев. Древние албано-индоарийские или албано-индоиран-

ские языковые контакты мыслимы только в западной части Северного Причерноморья, что существенно также и в связи с проблемой миграции индоиранцев. Наконец, наши наблюдения определенным образом влияют на представления о материальной культуре праалбанцев, терминология которой существенно затемнена многочисленными поздними (латинскими и славянскими) заимствованиями.

Венг. *tót*

Относительно венг. *tót*, обозначавшего первоначально славян вообще, а впоследствии — словаков, общепринятым является объяснение из какого-то продолжения и.-е. **teutā* 'народ, страна' (МНУТЕСз III 95I сл. с литературой); промежуточным этапом считается при этом восстанавливаемое на основе *tót* правенг. **touti* или **tauti*. Принимая это объяснение за основу, необходимо истолковать многочисленные загадочные и спорные детали и ответить на вопрос, когда, где и у кого конкретно был заимствован этот термин, кстати, отсутствовавший у самих славян.

Следует негативно оценить гипотезы, исходящие из усвоения этого слова венграми на пути к Дунаю через Восточную Европу, см. Мобг 1962, так как венг. *tót* обозначало западных и южных славян, но никогда — восточных. Кроме того, весьма сомнительно, чтобы *tót* было заимствовано у балтов (использовавших потом *Tautā* как название Германии) или у иллирийцев (так как следы последних в Восточной Европе остаются спорными и в любом случае отражают северные иллирийские диалекты, сохранявшие и.-е. **-eu-* неизменным). Таким образом, следует думать о проникновении этого термина в венгерский уже после прихода венгров в карпато-дунайский ареал, как уже предполагалось ранее (Melich 1929). Однако источником и здесь по ряду причин не мог быть иллирийский (паннонско-иллирийские отражения **teutā* сохраняют исконный дифтонг). Более вероятно, что заимствование было первоначально обусловлено кельтским присутствием в Паннонии: в кельтских диалектах Центральной Европы осуществился переход **-eu-* *-ou-* и *-o-*, засвидетельствованы имена, содержащие основу *tout-* из карпато-дунайского ареала и, кроме того, имеются формы с исходом на *-i-*, точно соответствующие венг. **touti-*, ср. *Toutio-rigi*, *Toutissi-cnos*, *Ollototis* (Schmidt 1957, 280).

Хронологический разрыв между кельтской колонизацией ареала и приходом венгров требует выдвижения гипотезы о том, через какой этнос данный термин был передан венграм. Вопреки Popović 1961, таковым не могли быть славяне, что заставляет думать о

возможной роли в этом случае дакийского или дако-романского населения. Кельтская этнонимика в этом ареале хорошо сохранилась и в других случаях (влахи-волохи, бойи и под.).

Литература: Çabej E. Studime gjuhësore. II. Prishtinë, 1976; Melich J. A honfoglalás kori Magyarország. Budapest, 1929; Moór E. Zur Geschichte südslawischer Völkerschaften im Karpatenbecken. - Studia Slavica VIII, 1962; MNyTESz A magyar nyelv történetimólgiai szótára. III. Budapest, 1976; Orel V.E. Albanica paperga. - IF 1986 (in press); Schmidt K.H. Die Komposition in gallischen Personennamen. Tübingen, 1957.

Е.А.Панченко

К СОПОСТАВИТЕЛЬНОМУ АНАЛИЗУ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕГО СЛАВЯНСКОГО ПРАВА И ЗАГОВОРОВ

1. В новейших исследованиях, посвященных проблемам древнего славянского права, отмечается значительное сходство юридических текстов с фольклорными текстами, что свидетельствует о единстве их истоков и о наличии единой устно-поэтической сферы их функционирования. При подобном анализе особое значение приобретает сопоставление древних юридических текстов с заговорами в плане содержания и формы.

2. Основным моментом, устанавливающим особую связь древнего права и заговора, является общность цели, имеющей чисто утилитарный характер и направленной на достижение желаемого результата, которое может рассматриваться как восстановление нарушенного правового равновесия, так и достижение блага в широком смысле слова, иначе говоря - борьба со злом или с нежелаемым положением вещей.

Другой особенностью, взаимосвязанной с первой, является апелляция к божеству, к сверхъестественным силам, что характерно для заговоров и наиболее ранних юридических памятников, которые включают в себя текст клятвы (договоры русских князей с греками, сер. X в.), часто не имеют четкого деления на главы и статьи и содержат в себе в значительной степени эпический момент. Во многих юридических памятниках есть упоминание о божьем суде (*božьjъ sьdъ) и указание на некоторые магические действия, которыми сопровождалась словесные формулы. Обрядовая сторона изначально всегда характеризовала и заговор, при этом слово по своей силе приравнивалось к действию и было столь же материально.

Функционирование древнего права и заговоров определялось следующими моментами:

1/ наличием известной категории людей, исполняющих ритуал, - языческих жрецов;

2/ выбором времени (суды функционировали до захода солнца; заговор произносился в строго определенное время суток);

3/ конкретной локализацией (суды собирались на традиционно установленном месте, обычно на возвышенном; заговоры всегда теснейшим образом связаны с определенным местом).

3. Родство юридических текстов и заговоров подтверждается и языковым материалом, демонстрирующим использование сходных стилистических приемов, каковыми являются некоторые устойчивые формулы:

а/ обращение к сверхъестественным силам (богу) с просьбой помочь: ст. чеш. *tak mi bůh pomáhaј i všichni světí!* (Wýklad na právo země české), под. *Tako nam bog pomagay...* (Rota r. 1399) - чеш. *K tomu mě doromáhaј Bůh* (заговор);

б/ заклинание: ст. чеш. *Na tom přísahám, že ta přísaha... jest práva a čista* (Wýklad na právo země české) - в заговорах: чеш. *já tebe prosím... já tebe zaklínám...* словен. *zagovarјam te...*; *zarotim te...*;

в/ синтаксическая конструкция "если..., (то) ...": др. рус. *Аже убить мужь мужа, то мьстити брату брата* (Русская Правда) - чеш. *Když mně nechceš odpovídat... jdi tam, ty proklatý duchu, do ohně věčného* (заговор);

г/ фраза о нерушимости произнесенного: др. рус. *А кто сю грамоту порушить, судить ему Богъ (Дух.грам.Калиты) - Будьте, мои слова, тверды и крепки, на вѣки нерушимы* (заговор).

Кроме специфических особенностей языка, обоим жанрам присущи общефольклорные черты: сравнения, повторы, тавтология, рифмообразованные элементы, аллитерации, символика чисел, введение диалога и др.

Единство прослеживается и в композиции текстов, которые строятся по принципу "ядро + обрамление": основной текст юридического памятника обычно предваряется информацией о его авторах и о целях, которые они преследуют, составляя документ, а завершается заверением в его нерушимости (иногда это бывает представлено местами или повторено в двух частях); соответственно заговор имеет такое же трехчастное деление: зачин, где сообщается о желании, ядро и закрепку.

4. Установленные черты внутреннего родства между древними текстами славянского права и заговорами и их языковые сходства позволяют предположить особую зону пересечения двух мифопоэ-

тических жанров – права (предправа) и заговора – и определить ее как отдельное звено на пути формирования собственно права. Этот промежуточный этап, называемый также предправом, связан с функционированием коллективных заклинаний, совершавшихся целой группой или отдельными лицами в интересах общины и являвшихся одним из средств регулирования отношений в древнем обществе.

О.Б.Страхова

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ К ГРЕЧЕСКОМУ ЯЗЫКУ В
СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ (XI–XVII вв.)

I. Анализ исторической и культурной ситуации мира *Slavia Orthodoxa* вообще, а восточнославянских народов в частности, невозможен, на наш взгляд, без изучения вопроса о соотносительности славянской и греческой культур. Среди различных аспектов этого вопроса может быть выделен один, представляющийся достаточно интересным, – аспект лингвистический.

I.1. Принятие христианства славянским миром как государственной религией определило тот факт, что язык, обслуживающий эту религию, – старославянский (в его болгарском, сербском и русском изводах) – получил статус языка культуры.

Одновременно с этим, старославянский язык начинает выступать как посредник в греко–славянских культурных контактах, как реальное средство перенесения греческой (византийской) культуры на славянскую почву. Таким образом, старославянский язык начинает выступать одновременно и как аналог, и как контраст по отношению к греческому языку. Подобная дихотомия отношений обуславливает противоречивое восприятие греческого языка и, соответственно, греческой культуры со стороны славянских книжников.

I.2. В качестве исследуемого материала были выбраны грамматические статьи, изданные И.В.Ягичем в "Рассуждениях южнославянской и русской старины о церковнославянском языке" (далее – Ягич, 1896) ряд грамматических сочинений XVI–XVII столетий, тексты религиозно–философского содержания конца XVII века.

2. Анализ лингвистических трактатов, создание которых приходится на время самого зарождения славянской письменности и, одновременно с этим, становления национального славянского самосознания, свидетельствует о постепенном формировании у славянских книжников идеи противопоставленности греческой и славянской языковых культур и, даже, мысли о престижности славянского языка по отношению к греческому. (См. статью черноризца

Храбра "О писменах", "Рассуждения Иоанна, ексарха Болгарского, о славянском языке", грамматическое сочинение "О осми частех слова").

2.1. Известное сочинение Константина Грамматика (Костенчского) "О писменах" обнаруживает принципиально иное отношение к греческому языку в его соотнесенности с церковнославянским. Греческий и церковнославянский языки выступают на страницах его трактата как принципиально однородные, что находит свое выражение в общности самих названий языков, а также в следовании принципу пословного перевода при передаче на церковнославянский язык греческих лексем и грамматических конструкций (см. Ягич, 1896, стр. 396, 463, 469).

2.2. На великорусской территории идея близости, общности двух культур возникает в связи с деятельностью Максима Грека (ок. 1475-1556) и получает свое развитие в трудах его учеников и последователей.

Таким образом, к XVI столетию на восточнославянской территории устанавливается идея о родственности, общности греческого и церковнославянского языков и, соответственно, двух этих культур, причем наибольшее выражение эта идея находит в Юго-Западной Руси, где к концу XVI века создается грамматика "еллинославенского" языка (Львов, 1594 г.).

2.3. Параллельно с существованием грамматических сочинений с элементами прогреческих грамматических воззрений, на великорусской территории возникают тексты с прямо противоположным отношением к греческому языку. Полагаем возможным отметить, что, очевидно, именно в это время в Московской Руси складывается устойчивая идея *противопоставленности* церковнославянского и греческого языков как "широкоглаголивого" и "тесного" (ср. Ягич, 1896, стр. 700, 745).

3. Отрицательное отношение к греческому языку держится вплоть до середины XVII столетия. Обостренный интерес к греческому языку и греческой культуре в это время связан с грекофильскими умонастроениями патриарха Никона. *Алелляция* к греческому языку и греческой культуре приобретает характер не только безусловного аргумента в споре со старообрядцами (ср. С. Полоцкий. Жезл правления, 1667, л. 151; А. Холмогорский. Увет духовный, б. г. лл. 100-100об), но и одновременно становится знаком правильного поведения с точки зрения никониан.

3.1. Вопрос о спасительной роли греческого языка особенно акцентируется в период борьбы грекофилов и латинофилов (послед-

няя треть ХУП в.). Значение греческого языка как фактора аргументации уходит на задний план, в то время как функция греческого языка как языка спасительного существенно подчеркивается. Знание греческого языка (с точки зрения грекофилов) — залог духовного спасения, правильного и праведного образа жизни, и, наоборот, неправильный образ мыслей есть результат незнания греческого языка. (Ср. "Остен" — рк. ГИМа, Синод, № 546, л. 103-103 об.; "Акос" — ркп. ГИМа, Синод. № 440, л. 57-57 об.).

В. П. Яйленко

ТЮРКИ, ВЕНГРЫ И КИЕВ: К ПРОИСХОЖДЕНИЮ НАЗВАНИЯ ГОРОДА

Восходящее к ПВЛ производство названия Киева от имени легендарного князя Кия имеет откровенно экзегетический характер. Более основательна гипотеза, особенно развитая С. Роспондом, о связи названий типа *Kujawa* с физиографическим слав. термином *kujawa*. Однако этой этимологии препятствует особенность, представленная в ряде иноязычных передач названия Киев — *cuieva* Титмара, *chue* Гельмольда, *Koebugardt* др.-исл. саг, *Sbnogardia* Саксона Грамматика, *chungard* "Схолии" к хронике Адама Бременского. Эти формы восходят к исходной основе **Ku-*, которая одновременно, судя по сканд. передачам, имела расширенную форму **Kun-*. Это обстоятельство заставляет отказаться от производства названия Киев из *kujawa*, да и вообще слав. материалы не предоставляют такой основы, которая одновременно имела бы форму *ku-* и *kun-*, что заставляет искать ее в иных языковых массивах, исходя из реальной исторической обстановки VIII-IX вв. Хронология устанавливается по наиболее ранней фиксации названия Киева в труде Истахри, т.е. к началу X в. оно уже существовало, а более ранняя граница определяется археологически: как поселение городского типа Киев сложился в IX-X вв. в результате роста 3-4 поселений VI-IX вв.

Один из крупных славянских центров, Киев находился в IX в., согласно источникам, под властью хазар, венгров, норман. Господство над Киевом союзного хазарам конгломерата венгров и тюрк-кунов наиболее подробно засвидетельствовано "Деяниями венгров" Анонима, рассказ которого подтверждается в основных чертах данными ПВЛ о приходе венгров и, реконструируя текст, псевдополовцев (=кунов протографа Анонима), о выплате дани хазарам, *гевр.* . венгерской орде. Этноним кунов, родственных позднейшим половцам, согласно общепринятой этимологии, представляет собой тюрк. *kū-* "светлый, бледный" и пр., оформлен-

ное показателем множественности -п , т.е. *kūp* . Сведения Константина Багрянородного о Лебедии, где проживала орда венгров и тюрков, позволяет уточнить значение этнонима кунов. Славянское название страны Лебедия показывает, что это название дано по этнониму кунов, составлявших часть венгерской орды, так как тюрк. *kū* имеет значение "лебедь". Иначе говоря, племя *kūp* "Лебедии" имеет своим тотемом лебедя, чему имеются примеры в тюркской и вообще алтайской этнонимике. Под натиском печенегов после 830-х гг. границы Лебедии как страны венгров и кунов, вероятно, сдвинулись к среднему Приднепровью, включив в свою периферию Киев. Топонимический результат воздействия венгров на Киев - название одной из его гор Угорское, а кунов - название поселения (или одного из киевских поселений IX в.), данное по этнониму кунов (ср. Булгар - название города, образованное от этнонима). По категории единственности-множественности топоним употреблялся в двух формах: **kū* и **kūp* . В это время иноязычное и передавалось через др. русск. и (**кн*, **кни*). Поскольку значение исходного имени одушевленное (Лебедь), основа **кн* оформилась притяжательным суффиксом -евь: Киевь (ср. др. рус. передачи названий половецких городов Чешуевь, Сутрин антропонимического происхождения). Пришедшие (или уже бывшие в Киеве) норманы восприняли второй вариант названия - **kun* (*Chun-gard*).

Предложенная этимология проверяется редким вариантом названия Киева в польских латиноязычных сочинениях XII-XIV в. *Cygow*, *Kygiouia* , соотносящимся с именем основателя Киева Киг у Длугоша и Стрыйковского. Это третий вариант все того же тюркского названия Киева, ибо "лебедь" по-тюркски обозначался также словом *kuu* . В северо-западных тюркских языках *kuu* < **kuvu*, откуда этноним сорзного киевскому князю племени кооуи (вариант: *куи* < *kū*) "Лебедь" (Ипат. летопись под II5I и II62 г.) *куи* - вариант старого названия кунов (тюрк. **ку* и *kun*), что позволяет видеть в них потомков оставшейся в среднем Приднепровье части венгерской орды, ушедшей в Паннонию через северный проход в Карпатах. В дальнейшем *куи* смешались с пришедшими в середине XI в. родственным половецким племенем *куев* (ковуев).

Исторические обстоятельства возникновения названия Киев показывают, что этническое и политическое формирование восточного славянства происходило в тесном контакте с тюркскими, угрофинскими и прочими этносами, проживавшими в Восточной Европе. Можно напомнить в связи с этим, что обряд захоронения, принятый

в социальной верхушке Киева IX-X в., близок салтовскому, т.е. хазарскому (в широком смысле этого понятия) обряду. Нет никаких оснований думать о "чистом" этносе славянства, как давно подчеркивали корифеи отечественной исторической науки С.М.Соловьев, В.В.Бартольд и др.

СЛАВЯНСКИЙ ОБЫЧАЙ "ГРЕТЬ ПОКОЙНИКОВ"

В настоящем докладе рассматривается обычай "греть покойников" в его южно- и восточнославянских вариантах. Как показывают представленные в докладе материалы, обычай "греть покойников" занимает не столь изолированное положение в славянской обрядности, как это предполагал Д. К. Зеленин, и выходит за намеченные им географические и календарные рамки.

Своим наименованием обычай "греть покойников" обязан народному верованию, устанавливавшему связь понятий смерти (и загробного мира) с холодом и мраком. К традиционным для славян формам общения с предками (передача пищи, зажигание свечей и др.) могла, поэтому, принадлежать и передача умершим огня и тепла. Сербь и хорваты, например, перед тем, как опустить тело умершего в могилу, открывали гроб, чтобы "его огрело яркое солнце" (Котляревский 1868). Жители Олонецкой губернии, мотивируя связь умерших с печью, считали, что души предков в период их временного возвращения на землю располагаются около домашнего очага, чтобы обогреться там (Фенеровов 1883).

В отдельных случаях обычай "греть покойников" был приурочен к периоду, следующему непосредственно за погребением, то есть, по существу входил в структуру погребальной обрядности.

Сербь из окрестностей Болевца считали, например, что в течение сорока дней после смерти человека, умершего в период сильных морозов, во дворе около его дома необходимо зажигать костры, так как "душа приходит к огню и греется" (Зечевић 1982). Близким к этому представляется круг значений, связанных в Белоруссии с сжиганием стружек, оставшихся от гроба: это делали для того, чтобы "в хате не было холодно" (Завитневич 1895) или с тем, чтобы "умерший, придя, мог нагреть ноги" (Зеленин 1914).

В южнославянской традиции обычай состоял в возжигании специальных костров, входящих в состав календарных поминок, связанных, в частности, с периодами ежегодного весеннего возвращения душ умерших на землю. У сербов (восточная Сербия, южный Банат,

сербы в Румынии) "обогревания покойников" приходилось на Великий четверг, когда каждая семья разжигала костры около дома или на кладбище, полагая, что "с их помощью можно послать умершим тепло" (Зачев 1982). В северо-восточной Болгарии аналогичный обряд совершался в Вербное воскресенье, также отмеченное активизацией контактов с предками. Костры разводили ночью на традиционно принадлежавших семье участках земли или вблизи свежих могил (Генчев 1976).

Собственно возжигание огня, преследовавшее цель обогреть умерших, представляло собой в этом случае один из элементов поминального комплекса, включавшего также трапезу на кладбище, оставление там пищи, окуривание и др. Кроме того именно в южно-славянском варианте обряда особо был выделен момент непосредственного присутствия душ умерших около этих костров: сербы следили за тем, чтобы от костров не было дыма, который мог бы помешать умершим (Зачевич 1982); болгары же прямо обращались к покойникам, приглашая их к огню, ср.: "Стоян, Петр, здесь ли вы? Приходите и обогрейтесь" (Генчев 1976).

У восточных славян "обогревание покойников" было зафиксировано на иной стадии развития, отмеченной активным внедрением обычая в традиционную структуру календаря. "Обогревание покойников" утратило здесь характер специально организованного для умерших костра и закрепилось (главным образом на уровне терминологии и мотивировок) в тех календарных комплексах, которые имели в своем составе элемент возжигания огня. Это в свою очередь способствовало ослаблению строго поминальной направленности обычая, чем, по-видимому, можно объяснить отсутствие в восточно-славянском варианте обряда разжигания огня на кладбище.

На Украине (территории современной Винницкой, Хмельницкой, Черкасской, Харьковской областей) обычай "обогревания покойников" связывался с характерным для этой этнодиалектной зоны сжиганием мусора и соломы в саду преимущественно под Новый год. В таких случаях традиционное наименование святочного костра "палить діда"/"дідуха" уступало место термину "греть" ("грїти діда", "грїти душї на небї", "родичи нагрїюця", "щоб наші діди та баби приходили грїтєся", "щоб Христос грїлєся"), вторичность вхождения которого в украинскую святочную обрядность подчеркивалась нередко двойственностью мотивировок, сопровождающих сжигание мусора и соломы: "Після рїздва солому, що стїлилась в хати під ноги (це с дїдух), палять в ворстах, це буде, щоб не ходило недобре через ці ворота і щоб нагрїти "Воблака", де душї

померших" (ИИФЭ, ф. I, оп. 7, д. 693, л. 85). Особенно очевидно это в тех случаях, когда новогодние костры сохраняли свое обычное название ("палить дѣда"), а "обогревание покойников" вытеснялось за пределы святочного цикла, что в итоге приводило к семантической трансформации обычая, ср.: "Розкладали вогонь біля церкви І в Великодну ніч, це робилось в ознаку того, що апостоли, чекаючи Христа, сиділи біля вогню и грілись" (ИИФЭ, ф. I, оп. 7, д. 700, л. 12).

В южнорусской этнодиалектной зоне обычай "обогревания покойников", подробно описанный Д.К. Зелениным (Зеленин 1909), связывался с широко распространенными здесь кострами, возжигаемыми во дворе перед домом на протяжении всего святочного цикла.

В западно-русской традиции известны благовещенские костры общесельского типа (близкие другим восточно-славянским кострам весенне-летнего цикла), наименование которых – "греть весну" – подтверждает принципиальную возможность подобной мотивации возжигания огня вообще.

Одновременно в славянской обрядности существует ряд явлений, типологически соотносимых с обычаем "обогревания покойников". Среди них особо должны быть выделены случаи: ежегодного отнесения на могилы горшков и черепков с горящими углями, известные как по археологическим, так и современным этнографическим материалам, сбора на могилах хвороста, сучьев и других предметов с обязательным их сожжением впоследствии, а также "опаливания могилы", существующего иногда в форме "опаливания трупа", – в основе каждого из которых лежит, возможно, ванное воспоминание об обряде трупосожжения, как известно, достаточно долго сохранявшегося у славян. Добавим, что именно на этом фоне приобретает смысл свидетельство, согласно которому "обычай" "обогревания покойников" состоит в том, что тело усопшего, накрытое простыней и положенное на железную решетку, подогревается снизу костром из березовых дров" (Максимов 1903).

Наконец, особая связь с огнем сохраняется в славянской обрядности в отношении погребения заложных покойников. В частности, едва ли не в большинстве случаев "обогревание покойников" предназначается исключительно для умерших без крещения или самоубийц – с целью предотвращения их возможного выхода на землю, ср.: "Мерців хоронили, але бували між мерцями нехрещені, а иноді самогубці, и от заради цих категорій гріли всіх загалом мерців... Була така віра, що нехрещені та самогубці – ходять по світу – накликають ріжного ліха на того, хто не брав участі

в вогнищи та роблять так, що в їх родніІ знов умирають нехрещені: І/І – грІли чоловіков, а І/З – грІли жінок, для того, щоб им в землі цілий рок буде тепло – то вони не будуть виходить на землі" (ИИФЭ, ф.І, оп.7, д.707, л.18). Напомним, что "опаливание могилы" у болгар также преследовало цель помешать покойнику стать вампиром. Традиция сбора и сожжения костров на могилах также была связана в славянской обрядности преимущественно с местами погребения заложных покойников. Очистительная функция огня, находящая себе соответствие в обряде кремации, актуализировалась, таким образом, именно в отношении тех лиц, погребение которых строго по христианскому обряду оказывалось невозможным.

Л.Г.Александрова

АРХАИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ ЖЕНСКОЙ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ОДЕЖДЫ И ЕЕ ТЕРМИНОЛОГИИ

Одежда – несомненно продукт материальной культуры народа, но она и образец его духовной культуры, свидетельство бережного сохранения традиций древности и отражения архаических представлений человека о мире: строгая разграниченность в ношении костюма (тип, цвет, раскрой, форма) в зависимости от ситуации (определенный вид работы, событие в доме – родины, крестины, похороны), от возраста (девичий – женский – старушечий костюм), от социального положения (одежда замужней – незамужней, матери – не матери); символика различных деталей костюма; символика геометрического рисунка вышивки. Пристальное внимание к термину, его географическому распространению, к самим принципам номинации позволяет в ряде случаев сделать выводы о развитии славянского этноса, о степени древности тех или иных элементов костюма, о связи одежды с древнейшими обрядовыми действиями.

Непременным компонентом любого славянского одежного комплекса является рубаха. Термин "рубаха" – общеславянский (связан с глаголом "рубить, подрубать" в значении "подшивать"): брлр.руб. – толстая одежда, др.-рус. рубѣ – кусок ткани, плохая одежда, рубище – ветхая одежда, болг. – рѹбо – одежда, рѹба – платье, свадебный обычай дарить платьем, серб. – хорв. – рѹба-ча, рѹбина – рубашка, рубиште – белье, чеш. – руб – рубец, изнанка, рубаѣ – короткая рубашка, польск. – rѹbu – изнанка, врх.-лж. – rub – полотняный платок, изнанка, ниж-луж. – rub – платье.

Этимологический анализ таких названий рубах, как общевосточно-славянское "сорóчка", укр., рус. "волошка", "волоха" (ср. польск. wlochaty) наряду с фактами существования общеславянских обрядов, в которых рубаха имеет древнейшие функции оберега от порчи, от нечистой силы, свидетельствуют об архаичности этого компонента славянской одежды. Кроме того, многие наименования рубах обусловлены их функциональной ролью при исполнении важнейших обрядов: на свадьбе - "ма́хавка", "пла́кальня" (при прощании невесты с родителями), "гамази́нная" (подарок невесты свекрови - от "гамази́ть", "гамази́ться" - вертеться - при надевании рубахи); в погребальных обычаях и обрядах - "гореми́чная", "печальная"; в обрядах, связанных с сельским хозяйством - "поко́сица", "сенокóсица", "пожни́вная".

Другим наиболее древним компонентом восточнославянского женского костюма является понёва. Как и термин "рубаха", термин "понёва" (поня́ва, по́ня, по́нька, панёва) - общеславянский. Этот факт наряду с существованием обрядов, связанных с первым надеванием поневы и наряду с вхождением в "поневный комплекс" наиболее архаичного головного убора свидетельствует о большой древности этого вида одежды. Наиболее общее значение связано с определением куска ткани, прямоугольного полотна. С течением времени этот термин переносится на одежду, которая, подвергаясь различным изменениям, в своей основе представляла прямоугольный кусок ткани, сшитый из нескольких полотнищ, поэтому этим термином в славянских языках и диалектах обозначается не только поясная одежда (юбка), но и головные повязки (владимирские диалекты), и фартук (Черниговская губ.), и подстилка, грубое одеяло (серб.-хорв. поњ-ава), и полотно, простыня (словен. rođjava). В этом общем значении термину "понева" синонимичен термин "плахта", который является общим для восточных и западных славян в значении "кусок ткани": у русских это "плат, полотно", в бывшей Тверской губернии - головной золототканый платок, в некоторых местах Закарпатья - полотнище холста для накидывания на голову, у поляков, лужицких сербов и словаков - покрывало, плащ.

Обязательный и древнейший компонент женского славянского костюма - головной убор. Наиболее архаичный восточнославянский головной убор - тот, который входит в южновеликорусский поневный комплекс и именуется "ки́чкой". Номинация связана с общеславянским *кука "волосы", "чуб", "коса". Обязательное укрывание волос - результат архаичных магических представлений сла-

вян об обереге женщины от нечистой силы и дурного глаза. Вместе с тем, существование разнообразных обрядов и обычаев на всей славянской территории, связанных с охранительной и продуцирующей функциями головного убора, строго обставленная обрядность — говорят о четко определенном значении головных уборов в системе ранних представлений славян. Участие головных уборов в обрядах отразилось и в терминологии: "реву́н", "плачо́я" (при прощании невесты с родителями), "соро́ка" (надевается на свадьбе и снимается лишь по окончании плодородного периода в жизни женщины; вероятно связь названия с птицей сорокой, имеющей у славян значение оберега), "горевая́" (вдовья сорока), "печальная́" "кручи́нная" (погребальная).

Итак, те же архаические компоненты женской восточнославянской одежды мы находим и в одежных комплексах западных и южных славян. Некоторая часть терминов для обозначения этих элементов народного костюма является общеславянской. Это позволяет сделать вывод о сохранении деталей единой ранней культуры на территории трех славянских этнических групп, что подтверждается общностью некоторых обрядов и представлений, связанных с одеждой.

А.Р. Багдасаров

У ИСТОКОВ СЕРБСКОЙ ОРИГИНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

(Стефан Неманя в сербской агиографии XIII в.)

Как известно, истоки оригинальной сербской литературы восходят к XIII веку. Одним из самых распространенных жанров сербской средневековой литературы были жизнеописания святых.

Сербские жития представляли собой самобытное явление: прежде всего, сербская агиография отличалась от византийской своей историчностью, что было обусловлено тесной связью агиографов с лицами и событиями, игравшими важную роль в жизни средневекового сербского общества.

Несмотря на то, что сербская агиография неоднократно привлекала к себе внимание исследователей, обширный по объему фактический материал все еще недостаточно изучен.

Истоки сербской оригинальной литературы восходят к творчеству Саввы и Стефана Первовенчанного (первая половина XIII века), а позднее Доментиана и Феодосия (вторая половина XIII века).

Интересно, что названные авторы, исключая Феодосия, обратились к личности одного из выдающихся сербских правителей Стефана Немани (1168—1196 гг.). В их произведениях просматривается

общая тенденция – укрепление и централизация власти Неманичей, стремление к созданию первых образцов сербской оригинальной литературы. В то же время в каждом произведении обнаруживается самобытное дарование авторов, творчество которых явилось важным вкладом в сокровищницу общечеловеческой культуры.

Анализ текстов житий свидетельствует о дифференциальном подходе авторов к осмыслению жизни Стефана Немани. Очевидно, это явилось следствием того, что в процессе написания своих произведений авторы ставили перед собой различные задачи.

В представлении Саввы Стефан Неманя является прежде всего религиозным подвижником. Савву волнуют два периода в жизни героя: уход Немани с престола (переход из жизни мирской в жизнь монашескую) и мученическая смерть Симеона (уход из жизни земной в жизнь вечную). И это понятно, поскольку Савва видел свою задачу в том, чтобы через религиозную и монашескую жизнь героя показать его святость, деяния и поучения, утвердить права на канонизацию великого сербского правителя.

Канонизация, в свою очередь, повлекла за собой иное рассмотрение исторического рассказа Стефана Первовенчанного о Немани. Для Стефана Первовенчанного Стефан Неманя был интересен не только как религиозный подвижник, но и как светский государь, деятель, политик. В отличие от Саввы, в произведении Стефана Первовенчанного прослеживается скрещивание разных жанров. От летописи к агиографии, от агиографии к гимнографии. В соответствии с различными жанрами различен и стиль повествования – монументально-исторический.

Доментиан уделяет большое внимание не столько личности Стефана Немани, сколько непосредственно стилю агиографического повествования. В своем творчестве он стремился возвысить сербскую средневековую литературу над исторической конкретностью событий и действующих лиц, сделать произведение некоей "иконой поклонения", приблизить свой труд посредством стилистических приемов к византийскому ораторскому искусству.

В отличие от других авторов, Феодосий выступает в своем произведении "Житие св.Саввы" с позиций реальных взаимоотношений между людьми. У Феодосия человек руководствуется не только богом, но и земными взаимоотношениями. Сама жизнь и действительность во многих случаях заставляют писателя быть реалистом. И если Доментиан стремится в своем произведении быть ближе к "небу", то есть к Св.Писанию (а отсюда и аналогии с библейскими персонажами, большое количество цитат из Св.Писа-

ния, догматическая схоластика, витиеватая риторика), то Феодосий часто касается в своем произведении земного, той жизни, которая диктовала совершенно противоположное мировоззрение.

Благодаря заботе авторов о просвещении и культуре, созданию сербских монастырей, открытию школ по переписыванию книг и созданию самостоятельных трудов, сербская средневековая оригинальная литература дала большой толчок созданию все новых и новых памятников древнесербской литературы. Савва, Стефан Первовенчанский, а позднее Доментиан и Феодосий явились зачинателями сербской средневековой литературы. Они положили начало школе писателей, созданию стиля "высокой литературы", способствовали развитию сербской национальной письменности.

О.В. Белова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИВОТНЫХ ПО МАТЕРИАЛАМ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ "ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ" ЛИТЕРАТУРЫ

Анализ представлений о животном мире, характеристика сказаний о зверях и птицах в литературе Древней Руси предполагают хотя бы краткое описание системы естественнонаучных знаний и тех литературных памятников (т.н. "естественнонаучной" литературы), которые эту систему обслуживали.

Специальной, собственно естественнонаучной литературы в Древней Руси не существовало. Сведения о животном мире находили отражение в символично-толковательных произведениях, в описаниях путешествий, в сборниках баснословных сказаний о зверях и птицах. Эти литературные тексты и являются той базой, на основе которой впоследствии произошло вычленение в отдельную область сказаний о животных, осуществился переход материала в различные сборники, азбуковники и словари.

Первые естественнонаучные произведения, легшие в основу формировавшегося направления в литературе, являются переводными. Такие сочинения, как "Физиолог" (II-III в.в.), "Христианская Топография" Козьмы Индикоплова (VI в.), поэтический "Шестоднев" Георгия Лизиды (VII в.), "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского (IX-X в.в.), появляются на Руси в славянском переводе в период с XIII по XV век.

Одновременно (или несколько позже) появляются и первые непереводные, собственно восточнославянские памятники, в которых нашли отражение представления о природе: Толковая Псалма (XIII в.), статья "Отъ Шестоденьца избрано о животѣхъ" (XIV в.).

Дальнейший период развития древнерусской "естественнонаучной" литературы охарактеризовался появлением новых оригинальных произведений: "Слова о разсѣченїи чловѣческаго естества..." (XII в.), "Совета птичьего" и "Слова (Сказания) о птицах небесных" (списки XII-XIII в.в.). Получили распространение на Руси и новые переводные сочинения, например, "Собрание о неких собствах естества животных" Дамаскина Студита (XII в.).

Следует особо подчеркнуть, что в данном сообщении будут рассматриваться представления о животных, относящиеся к разряду книжных, "научных" знаний и зафиксированные в письменных источниках из круга "естественнонаучной" литературы.

На Руси не позднее XV-XVI в.в. выделились и обособились два комплекса представлений о живой природе, две системы биологического знания.

Первая система представляла собой совокупность книжных знаний о животных и растениях. Эту систему обслуживали славянские переводы "Шестоднева", "Физиолога", "Христианской Топографии". Отличительной чертой книжных биологических знаний являлась не только их оторванность от "повседневной" природы, но и экзотичность (как непрямое условие "учености" произведения).

Параллельно с первой системой формировалась в результате охоты, сельскохозяйственных наблюдений и т.п. и вторая, заключающая в себе комплекс народных представлений о растениях, животных и природных явлениях.

Две системы знаний о природе существовали независимо друг от друга, хотя пересечение и взаимодействие их было возможно. В результате обособленного существования двух систем одно и то же явление могло получать в разных системах разные характеристики. Подтверждением этого положения могут служить описания и иллюстрации-миниатюры в памятниках "естественнонаучного" содержания. В докладе приводится целый ряд примеров.

В данном сообщении делается попытка охарактеризовать специфику средневекового научного описания и определить роль реальных и ирреальных элементов в этом описании.

Одной из самых ярких черт средневекового научного описания является его символизм. Символическое толкование животных связано прежде всего с позднеантичными представлениями о космосе и о системах микрокосмов: соотношение космоса и микрокосмов обуславливает символическую связь предметов. Как особого рода микрокосм рассматривается и животный мир, и этим определяются разнообразные системы его символической интерпретации.

Зоологический материал нашел широкое отражение в памятниках символично-толковательных ("Физиолог", Толковая Палая), которые являются также и наиболее ранними среди произведений "естественнонаучной" литературы. Животные выступают в данных сочинениях как носители определенных нравственных свойств, как предметы богословских уподоблений. В докладе приводятся примеры истолкования свойств животных в приложении к нравственной стороне человеческой жизни и церковным догматам (по материалам текста "Физиолога").

Для уяснения роли реальных и ирреальных элементов в средневековом научном описании необходимо обратиться к тому списку зверей и птиц, который представлен в памятниках "естественнонаучного" содержания. Характерной особенностью этих произведений является то, что с одинаковым вниманием и тщательностью описываются как реальные животные, так и баснословные; причем реальность или известность того или иного животного не может служить помехой для фантастического рассказа о его свойствах.

Среди описываемых животных выделяются две большие группы: реально существующие и баснословные представители живой природы. Проанализировав эти две группы, а также рассмотрев принципы распределения реальных и фантастических свойств при описании животных, можно сделать вывод о нерелевантности признака "реальный-ирреальный" для системы книжного знания о животном мире.

Рассмотренный материал показывает, что "естественнонаучные" сочинения могут служить примером взаимодействия ряда мифологических и естественнонаучных представлений и возникающей в этой связи особой семантике соответствующих имен.

Л.К.Гаврюшина

ЖИТИЕ САВВЫ СЕРБСКОГО В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ XVI в.

Житие архиепископа Саввы Сербского (ок. 1175-1235) составлено хиландарским монахом Феодосием в конце XIII или в первой половине XIV в. и является вторым по времени создания пространным житием этого святого. Памятник получил широкое распространение не только в сербской, но и в русской книжности: Житие в пространной редакции вошло в состав Русского Хронографа первой редакции (1512 г.); в отдельной книге было принесено на Русь в 1517 г. (судя по записям в рукописях). Известны также краткая редакция этого сочинения и его переработки русскими книжниками.

ками.

Наши разыскания в отечественных архивах (Москва, Ленинград, Вильнюс) позволили сделать предварительные заключения о степени распространенности в России пространной и краткой редакций Жития. Сейчас известно в общей сложности 78 списков пространной редакции (31 из них выявлен Д.Богдановичем в 1975 г. — ГБЛ, ГИМ) и 8 — краткой.

Списки пространной редакции по их лексико-грамматическим особенностям можно разделить на две группы. В качестве примера приведем ряд сопоставлений из двух рукописей ГИМ:

I вариант текста	II вариант текста
Епархиальное собр., № 396	Собр. Барсова, № 716
л.2 об. иже с ним спостникъ, и <u>старчества</u> спутникъ	л.2 об иже с ним спостникъ и <u>странничества</u> спутникъ
л.5 об. <u>но и паты, и стратила-</u> <u>ти, и вси вельможа</u> их с ними	л.5 <u>но и вельможа</u> ихъ с нима
л.6 об. деснаго пути <u>емлюще</u>	л.6 деснаго пути <u>емлется</u>
л.15 об. и <u>обретше</u> и в монастыри ходяща	л.14 и <u>видеша</u> и в монастыри ходяща
л.19 об и въсходить на великии иже въ монастыри <u>стльпъ</u>	л.17 об. и въсходит на великии иже в монастыри <u>пиргъ</u>

Отличия двух вариантов текста прослеживаются в подавляющем большинстве списков. Можно полагать, что Житие Саввы в пространном варианте русской редакции имело два протографа. По нашим наблюдениям, первый вариант присутствует во всех списках миней-четьих XVI в., включающих в себя пространную редакцию Жития: "Успенский" и "Царский" комплекты Великих Миней-Четьих (ГИМ, Синодальное собр., № 990 и № 178), а также минея на январь из собр. ГЕЛ, Музейное № 8188. По-видимому, справедливо предположить, что Житие впервые проникло в русскую письменность в составе миней-четьих, в первом из выделенных нами вариантов. Рукописи со вторым вариантом текста (в том числе ряд миней ХУП-ХУШ вв.) отражают особенности более поздней по времени появления в русской книжности группы списков. Важно отметить, что второй вариант представлен в рукописи Кирилло-Белозерского монастыря № 30/1269 из собр. ГПБ, которая является копией книги с Житием Саввы, привезенной на Русь в 1517 г. (см. Н.А.Казакова — ТОДРЛ, т.17, М.—Л., 1961). Эта книга, очевидно, положила начало широкому распространению Жития на Ручи, а именно, второго варианта его текста. Это выразилось, в частности, в преобладании числа списков, отражающих особенности текста 2-го протогра-

фа Жития, по сравнению со списками I-й группы (соотношение 5:1).

Бытованию Жития на Руси в XVI в. сопутствовало его активное усвоение русскими книжниками. Как нам удалось выяснить, в Житии Александра Свирского, составленном в 1545 г. игуменом Иродионом, содержатся обширные заимствования из Жития Саввы. Орывки из сербского памятника находим также в Житии Александра Ошевенского (1567 г.), составитель которого Феодосий пользовался биографией Александра Свирского. Стилистический анализ свидетельствует об известной общности идейно-художественных воззрений сербского агиографа и северно-русских авторов XVI в.: этим сочинениям свойственно развитие повествовательного начала, интерес авторов к психологии героев и бытовым деталям, отсутствие резкого противопоставления подвижника мирянам. Установленные факты имеют, на наш взгляд, существенное значение для определения характера и уточнения хронологических границ так называемого второго южнославянского влияния на русскую письменность.

Г.И.Кабакова

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОДНОГО СЛАВЯНСКОГО КАЛЕНДАРНОГО ОБРЯДА ("СУЛА" - "СТРЕЛА")

1. В последние годы опубликован ряд материалов по архаичному обряду "стрела" - "сула" (статья Г.О.Барташевич, К.П.Кабашникова, В.В. Гусева). В нашем распоряжении были также записи, хранящиеся в ЦА и архиве ГМШ.

2. На основании этих данных можно восстановить ареал распространения обряда: западная часть Брянской обл. (Климовский р-н) и юго-восточная часть Гомельской (Хойницкий, Лоевский, Ветковский, Добрушский) и предположительно север Черниговщины. Время исполнения: Пасхальная неделя, в единичных случаях Вознесение, Юрьев день. Исполнители - женщины, молодежь. Структура обряда в разных локальных вариантах различна: так, в селах Брянской области обряд предстает в вырожденной форме - это хоровод, исполняющийся под песню "Ой лятить стрела да й удоуж села" (или хоровод в сочетании с ряженьем в "деда" и "бабу"). Более полный сценарий предполагает "захоронение" в поле небольших предметов (шпилька, платочек, ленточка, бусы и т.п.) или специально изготовленной куклы. Функциональная направленность: защита участников обряда от грома, молнии, а посевов - от града и засухи, а также для того, чтобы лен и конопля хорошо уродились.

3. Таким образом, обряд хорошо вписывается в цикл календарных похорон бога растительности (точнее его функциональных за-

местителей – "кукушки", "русалки", "костромы", "ярила" и др.), которые должны спровоцировать его воскресение и маркирующие окончание весеннего цикла (ср. указание: после похорон "стрелы" веснянок больше не поют).

4. Описание похорон присутствует и на вербальном уровне – в песне, приуроченной к данному обряду, но известной и за пределами указанного ареала. Жертвой "стрелы" ("сулы") предстает молодец, сокол, качка, конь, Ганна Ивановна. В другом тексте оплакивается "лялечка", приготавливаемая специально для данного ритуала.

5. Несмотря на обилие восточнославянских "родственников" "сулы", нам бы хотелось поставить ее в контекст балканских календарных и окказиональных "похорон" – обрядов типа "скалоян", "герман". На эту мысль навел нас столь же малоизученный румынский обряд, сколь и полесский – "сул".

6. Он был обнаружен лишь в 1966 г. Н. Рэдулеску в Мунтении в долине р. Мостишти (не так далеко от Бухареста). Исполняется в среду и четверг третьей (и первой?) недели после Пасхи девочками 5–14 лет. Основные этапы: изготавливается кукла "сул" (из sul – "вал ткацкого станка", от латин. *subulum* – "вал"). Затем "сул" несут в поле, там кладут ему в карман колосья, устраивают хоровод. Возвращаются с ним домой. В четверг опять идут на поле (или в лес), по дороге женщины обливают всю процессию водой. Похороны. На обратном пути мальчишки обливают девочек водой. По возвращении исполнительницы обливают друг друга, устраивают поминки. Похороны сопровождаются плачем по "сулу", в котором он предстает в двух ипостасях: в виде старика и в виде молодца. Помимо этого основного текста функционируют и два других: традиционная апелляция к "Скалоене", Ене" и контаминированный вариант с обращением и к "Скалойце, ице" и к "Сулу" с просьбой пустить дождик. Так, к основной семантике ритуала – обеспечению плодородия поля – добавляется заимствованная из арсенала окказиональных обрядов – магия вызывания дождя.

7. Как нам представляется, мы имеем дело с двумя не только типологически, но и генетически родственными обрядами – с идентичной семантикой и функциональной направленностью, восходящими к одному инварианту – ритуальным похоронам божества растительности. Что касается восстановления каналов распространения обряда, этот вопрос требует дальнейшего сбора полевого материала.

ОТРАЖЕНИЕ ЯЗЫЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В
РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ (К ВОПРОСУ ЭТНОГЕНЕЗА СЛАВЯН)

Мое сообщение, ставя целью изучение конкретного вопроса — отражение языческих верований восточных славян в древнерусском культовом строительстве, не имеет претензии на решение проблемы происхождения славян в целом, но при наличии новых дополнительных фактов может быть использовано при изучении этногенеза славян (в частности, этнического компонента — восточных славян и ариев). При рассмотрении этногенеза славян особое внимание следует обратить на роль розы (шиповника) в их языческих верованиях. Степень участия Р. в обрядности намного выше, чем это рассматривалось до сих пор. Прямых свидетельств и археологических подтверждений пока не имеем. Но в серии вышивок при изображении культовых сцен, связанных, в частности, с Родом и рожаницами, Мокошью, русалиями (?), присутствует постоянный элемент — дерево (ветви), обильно покрытые цветами. В отдельных случаях это Р. увеличенного по сравнению с фигурами размера. Подобное почитание Р. могло найти символическое отражение и в культовом строительстве восточных славян.

Тип, план и пространственно-конструктивная схема первых на Руси христианских храмов бесспорно привнесена извне, как извне заимствованы формы христианской религии. Но следует отказаться от мысли, что Русь полностью использовала византийский тип храма. Особенно это относится к решению верхней части храма. Не только в Византии, но и во всем христианском мире, нет завершения храмовой композиции подобного тому, что мы видим в русских церквях. Особое внимание уделяется форме основного элемента храма — главе, совершившей эволюцию от шлемовидной до необычайно изысканного рисунка "луковицы". Как могло случиться, что на Руси при требовании строжайшего соблюдения церковных канонов и не менее обязательного соблюдения византийских архитектурных форм произошло преобразование купола византийского типа?

1. Трансформация произошла вследствие климатических условий Руси (И. Э. Грабарь).

2. Проводится параллель между народным названием купола ("луковица") и формой луковицы. (В. Е. Михайленко, А. В. Кашенко и др.).

Мнения интересны, но при более внимательном рассмотрении возникает ряд вопросов, ставящих под сомнение данные положения.

3. Решение завершения храмовой композиции сформировалось в языческом храмовом зодчестве и было перенесено в христианское строительство Руси. В основу завершения положен символ Р. Я не обладаю достаточной аргументацией, чтобы решительно утверждать, что Р. (шиповник) стала основным фактором в формообразовании древнерусского зодчества, но некоторые соображения заставляют меня склоняться к такому мнению.

Р. — один из наиболее распространенных мифологических символов. Ее символика многообразна. В частности: Красная Р. — христианский символ земного мира. (Красный цвет Р. объясняется кровью Христа, пролитой на кресте). Гирлянда Р. — небесная радость, утешение в христианской вере. Розовый сад — Новый Иерусалим. Золотая Р. — Р., благословляемая священником и вносимая на праздники в храм, символ церкви, небесного благословения. Нередко Р. — цветок загробного царства. С другой стороны, Р. на могилах мучеников отсылают к идее воскрешения. Р. может выступать как символ солнца. Р. символизирует число 5. Р. один из основных и древнейших видов орнамента, знаменует "божественную" гармонию мироздания.

Принятие Русью христианства византийское императорское правительство и константинопольская патриархия считали своей дипломатической победой. Первые христианские храмы Руси — явный компромисс между христианством и языческими верованиями славян, естественно неотраженный в источниках. Иначе, чем можно объяснить несвойственную византийскому строительству многокупольность, точнее, многоглавие первых христианских храмов Руси, возводимых греческими мастерами либо под непосредственным надзором византийских миссионеров ("13 верхов" Киевской и Новгородской Св. Софии, Ростовской Св. Богородицы, "25 верхов" первого каменного христианского храма Руси — Киевской Десятиной церкви)? Христианские церковные каноны объясняют символическое значение 1, 3, 5, 7, 10 куполов. Пытаются объяснить даже "чертову дюжину" куполов, такое нехристианское число, как 13. Но как быть с 11, 17, 21, 22, 24, 25 куполами в известных примерах? Количество куполов постоянно меняется, пока с упрочением позиции христианства не останавливается на 5 (опять символ Р.?), но на Русском Севере, где византийский контроль был затруднен, многоглавие расцветает и доходит до нас в постройках XII—XVIII веков.

На миниатюрах и иконах купола окрашены в красный и зеленый цвета. В живой природе цвет неразрывно связан со способом суще-

ствования организмов, и его воздействующее влияние на процесс восприятия целостных форм значительно среди комплекса других активных факторов. Купол, вначале красного цвета, при достижении им формы бутона, готового распуститься цветка, получает и зеленую окраску, дошедшую до наших дней.

Вышивки подтверждают наличие в нашей дохристианской храмовой архитектуре венчающих священных символов (Л.А.Динцес). Многие из них представляют собой священные деревья (ветви), обильно покрытые цветами. Новгородская шахматная фигурка XIV века — модель языческого храма или отражение в модели православной церкви языческого мировоззрения и обрядности славян. (Представляет собой однокупольный храм, стены и верх которого покрыты растительными побегами с трилистниками).

Е.В.Максимова

ПОСТОЯННЫЙ ЭПИТЕТ В ЧЕШСКИХ НАРОДНЫХ БАЛЛАДАХ

В результате исследования корпуса чешских народных баллад был выделен ряд существительных, имеющих при себе постоянные эпитеты, выраженные прилагательными. За основу выделения постоянного эпитета взяты следующие его признаки:

- 1/ Постоянство использования при определенном адресате.
- 2/ Постоянство признака.
- 3/ Существенность признака, соответствие семантике объекта.
- 4/ Типически-обобщенный признак.
- 5/ Характеристика адресата в естественном состоянии.
- 6/ Несвязанность с конкретной ситуацией.
- 7/ Расчет на механическую ассоциацию.
- 8/ Ограниченность фонда идейно-концептуальной структурой памятника¹.

Выделяется ряд существительных, имеющих постоянные эпитеты: *zelená louka*; *bílá košile*; *přísná pravda* и т.д. Такие эпитеты выражают признак, без которого объект не мыслится. Признак подразумевается, даже когда определяемое существительное выступает без эпитета или с другим эпитетом (... *se bílá postel malovaná* для пары *bílá postel*). Такие эпитеты никогда не вступают в противоречие с контекстом; противоречить контексту может само существительное, но никак не внутренне присущий выраженному им понятию признак. Например, в ситуации, описывающей "*bilu postel* ", находящуюся "*na horah, na dolách* "

1. Невелева С.Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. М., 1979, с.22

может удивить присутствие объекта и в неожиданном для него месте, но никак не естественный для фольклорного сознания признак объекта.

Вторую группу постоянных эпитетов, характерных для чешских народных баллад, составляют постоянные вариативные эпитеты. Для ряда существительных необходимо иметь при себе определение, выражающее их существенный – с точки зрения носителей фольклора – признак. Но в этом случае важна не конкретизация признака, а его наличие. Например, существительные семантической группы "цветы" постоянно определяются по признаку цвета. Но в каждом конкретном случае выбирается одно из нескольких прилагательных с семантикой "цвет". Сочетания "jetelíček" – "zelený jetelíček"–"bílý jetelíček"–; "ráže"–"červená ráže"–"bílá" звучат в контексте баллад синонимично. То же можно сказать о таких сочетаниях, как "černá hora"–"bílá hora", "koníček vraný"– "koníček sivý", "bílý kámen"–"červený kámen", Т.е. для текста баллад важным оказывается не конкретная окраска объекта, а то, что объект в принципе имеет цвет. Варианты, из которых складывается постоянный эпитет, в каждом конкретном случае строго ограничен. К существительному относится в основном два таких прилагательных, причем они, как правило, контрастны: červený bílý, černý – bílý и т.д. Контрастность прилагательных, видимо, позволила исполнителю выбрать в каждом случае тот вариант, который наиболее удачно звучал в контексте всей баллады.

Третья группа постоянных эпитетов в чешских балладах – это постоянные идеальные эпитеты, которые показывают, каким объект должен быть, чтобы соответствовать стандартам, принятым в системе оценок фольклора. Такие эпитеты имеют в основном существительные семантических групп "родственники" и "влюбленные". Как и эпитеты второй группы, почти каждый "идеальный" эпитет складывается из нескольких синонимичных в данном случае прилагательных: matička – dobrá, spanilá, zlatá, milá; děvče – hezká, švarná, pěkná, krásná, nadobná, prošvarná. В отличие от второй группы здесь, во-первых, списки вариантов ограничены менее строго, и, во-вторых, эпитет может вступать в кажущееся противоречие с контекстом: муж, убивающий жену, обращается к ней "Anko milá!" "Мать, заставляя дочь утопиться, говорит ей: "Dcero moje milá". В таких случаях эпитет подчеркивает несоответствие конкретной ситуации общей норме: муж уби-

вает жену, которую должен любить; мать губит дочь, хотя должна любить ее .

Из всего сказанного выше следует, что постоянные эпитеты в чешских народных балладах можно классифицировать так:

I. Эпитеты, показывающие, каким объект не может не быть.

II. Эпитеты, показывающие, какой признак объект не может не иметь.

III. Эпитеты, показывающие, каким объект должен быть.

Третья группа демонстрирует помимо эстетической еще и воспитательную функцию фольклора.

О.О.Микитенко

СЕРБСКИЕ ТУЖБАЛИЦЫ: ГЕОГРАФИЯ И АРХАИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Одним из интереснейших жанров югославянского народнопоэтического творчества как по мотивам, так и по характеру исполнения, сохранивших рудименты архаических представлений, открытых для межжанровых трансформаций, обнаруживающих значительные локальные различия в традиции, являются сербские тужбалицы (плачи). Впервые отмеченные Вуком Караджичем (в I кн. "Сербских народных песен", изданной в 1841 г., затем в "Ковчежиче", 1849, и в "Живот и обичаји народа српског", 1867), сербские плачи мало обращали на себя внимание исследователей вплоть до появления сборника "Српске народне тужбалице" Новицы Шаулича в 1929 г., а также последовавшими "Антологија народных тужбалица" В.Јаковића (Белград, 1962) и "Народне тужбалице..." Т.Вукановића (Врање, 1972). Между тем, основной материал о традиции плача, представленный фрагментарными записями текстов при фиксации похоронно-поминального обряда, находим в различных этнографических сборниках, не дающих достаточно полной картины локальной традиции в ее последовательности, в связи с чем представить специфику сербской традиции плача весьма трудно. Для типологической характеристики традиции необходимо условно провести черту между оплакиванием (тужење) и причитанием (нарицање, набрајање); если второе есть непосредственное выражение горя, представленное более или менее последовательно на всей территории ("по свему народу нашему је обичај да се нариче...", - отмечал Вук), то "тужење", плач-песня, имеет как специфическую эмоционально-информативную функцию, так и отличается манерой воспроизведения, часто сближающей "тужбалицу" с песнями гусяров (исполняются либо сидя возле умершего, либо на ходу - "отке", "гредом"; в кругу - "у колу"; одной или несколькими плаче-

ями), характеризуюсь различным соотношением традиционного и импровизированного начал. Если термин "тужбалица-тужалька-тужбалица-тужалица" однозначен для денотата, то локальная терминология для причитания весьма пестра (бугарење, навијање - Далмация; запевање, запевка - Срем; набрајање - Мостар; јавкање - Хорватия; ређане, виђане, желење - южная Сербия; кукање - северная Сербия, редене, прапејавање - Македония и др.), в связи с чем введение в научную терминологию единого термина "тужбалица", предложенного Новицей Шауличем, может быть принято лишь в качестве рабочего, не отражающего, впрочем, специфики локальных традиций, для выяснения которой нам представляется целесообразным ввести условную оппозицию Т/Н. За исключением некоторых регионов, как, например, в Словении, где плачи были заменены в XVII в. особым жанром песен христианско-моралистического духа ("слова"), Т/Н до настоящего времени представлены на территории СФРЮ, особенно в Черногории, Герцеговине, Косово,

Далматинском Загорье, югозападной Сербии и частично в краях, до которых докатывались миграционные волны населения из упомянутых областей, а также на территории Македонии. В качестве центрального региона выделяется "эпический край" Дурмиторского ареала, на территории которого представлены тексты Т с довольно ровным и четким стихом (восьмисложным, часто + четырехсложная полустрока, "рефрен" или "припев"), отличающиеся поэтическим совершенством, непревзойденные по силе эмоционального воздействия и патриотического звучания, идейно-эстетическая направленность которых, складывавшаяся в обстановке борьбы за национальную независимость, имеет в большинстве случаев героический характер и связана с призывом к борьбе. В районе Черногорского побережья было отмечено "постоянное оплакивание в стихах" при наличии института наемных плакальщиц, в дальнейшем засвидетельствованное также и в Македонии, Хорватском Загорье, среди албанской этнической группы, что говорит о "второй стадии" развития Т, о процессе их ритуализации и шаблонизации, ведущем к утрате традиции. В жанре причети Черногорского региона выделяется "мужской плач" (лелек), достояние еще праславянской эпохи, который может быть двух модификаций - "краткий" и "долгий"; последний представляет особый вид народнопоэтического творчества, поистине гимн социальной значимости умер-

шего. "Делек" не являлся до сих пор предметом специального изучения, что явилось бы немалым вкладом в выяснение генезиса жанров славянского эпоса и типологическое изучение плачей-слав различных народов (отмеченных, напр., у кавказских народов). Т., отразившие идеологию нерасчлененного сознания освободительного движения этноса, соотносимы с эпическими песнями также и с формальной стороны, что проявляется при сопоставлении их с наиболее древними из сохранившихся лиро-эпических песен с "длинной строкой" (I6-, I5-сложной) - "бугарштицами".

Черногорско-герцеговинская традиция в связи с миграционно-этническими процессами проникая в Сербию, в Воеводину и Косово, фиксируется на ее территории (прежде всего на севере, юго-западе и юге) лишь отдельными примерами Т, причем стихотворный размер уже не столь четок, наблюдается "богатство ритма" (шесть-, девятисложный стих), общая же традиция представлена речитативным оплакиванием, переходящим в ритмизованный говор непосредственного выражения скорби. Организация текстов часто поддерживается фразово-интонационным параллелизмом (каждая строка начинается "јао", "куку", "а - јој", "јао, сине", "јао куку"). Имеющиеся отдельные записи из Истры и региона кайкавского диалекта представляют также традицию Н.

Черногорско-герцеговинский регион довольно замкнуто развивал собственную традицию. Соотнесение прямопропорциональной зависимости между формально-ассоциативным принципом оформления текста, силой эмоционального напряжения и типологической характеристикой традиции в целом свидетельствует о первичности Н и вторичности Т, что подтверждается и наблюдениями над восточнославянской традицией.

Плачи как основная часть словесного уровня оформления похоронно-поминального обряда вскрывают рудименты древнего мышления, скрытые за дальнейшей метафоризацией. Так, тексты Т сохранили отголоски древнеславянской тризны, нашедшей отражение в присутствии "кола" ("црно коло", "жално коло", "жалостиво коло", "коло наопако"), имевшего магически-катарактическую функцию (ср. "Па окрени наоколо, / Тужно коло"). В текстах Н румынской этнической группы находим упоминание об одене, изображение которого на средневековых надгробиях в качестве предводителя по-смертного "кола" напосолнь, свидетельствует о присутствии зооморфного хтонического божества в следующих вокациях тужбалиц: "мој љелене из горице"; "а јелене из планине", - что также подтверждается названием бытующего "кола" - "љелено коло", а

также присутствием маски оленя в нынешних новогодних играх в Банате. Тексты последовательно демонстрируют уподобление смерти жизни, приобщение умершего к сонму предков, представляющемуся как "зборни данак", "састанак мртвачки", "састанак јуначки", "црни род", "ладни род", "крилат род", "род велики", "цио род", "крута браћа", "веле добро", "добро изгубљено", "јато соколова" и пр. Общим местом является передача с умершим напутствий, приветствий. Если русские причитания "безразличны к выбору возможной формы превращений как самой смерти, так и умершего"¹, то сербские имеют определенный круг образов для номинации, часто перекрестной, умершего и самой смерти: "црни гавран" — обычно замена брата, "амија" — замена всегда ребенка, оставшегося сиротой после смерти отца, или умершего первенца, по которому не причитают, более того, требуется ритуальный смех. Сопоставление данного мотива с представлениями о змее как священном животном, а также привлечение представлений о первой жертве дает основание считать данный мотив рудиментом культа предков. Ряды денотатов "животного" и "растительного" мира последовательно входят в оппозиции "своего" и "чужого" пространств, исследование которых, как и мотив "смерти-свадьбы", ярко проявляющийся в сербском материале при похоронах холостых и незамужних, уже являлось предметом специального рассмотрения.

Косвенным образом тексты тужбалиц проводят оппозицию "своей" — "не своей" смерти, последовательно проводимую обрядовыми действиями. Запрет плакать, запрет поладания слез на тело умершего, запрет оставлять открытой вырытую могилу на ночь и под дождем, что влечет превращение умершего в "нечистого", соотносим с магическими действиями плевального обряда, но с обратным знаком². Отождествление смерти с мраком, холодом, ветром, зимой, мутной или кровавой водой, молнией, сном, непонятной силой, вносящей деструкцию, хаос, разрушающий тело. Многочисленны мотивы стрелы ("зле стреле", "стреле наваднице", "стреле од невидна", "стреле невидовне", "ђевојка стријељанка"), которые встречаем и на средневековых надгробьях. Ассоциативно-семантический ряд огня ("жива муња", замена сына; "сунце доме", "сунце с неба пало", "сунце злато", "сунце веле"); постоянный атрибут златан: ("златан дом", "златна кука", "златни град", "рана златна", "златни вид", "златни очи", "златни цвет",

1. Еремина В.И. Историко-этнографические истоки общих мест причитаний. Русский фольклор, XXI. Л., 1981, с.77.
2. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству I. Там же, с.85.

"златни стуб" и пр.) соотносим с обычаем жечь костры перед домом во время календарных поминок (Ресава) и солярным знаком на надгробиях.

Восхваление покойного "кикене" (критические ноты - завоевание значительно более позднего времени) - неотъемлемая принадлежность тужбалиц, имеющая сакральный характер, как и аффективные ритуальные действия, отмеченные также у народов Средней Азии (и после запрета Законом князя Данила в 1843 г. продолжал бытовать обычай исцарапывания лица, нанесения себе ран, остригания волос, оставляемых на могиле).

И. А. Морозов

"ГДЕ ЖЕ ТЫ БЫЛ, ЧЕРНЫЙ БАРАН?"

(Об одном обрядовом и игровом персонаже у славян)

Этому персонажу до сих пор уделялось мало внимания в исследованиях по славянской мифологии и фольклору, что вполне понятно, если учесть его маргинальную роль по отношению к таким популярным персонажам славянского фольклора, как волк, лиса, медведь, заяц, коза или кот.

Зона наибольшего предпочтения барана в фольклорных текстах и обрядовых действиях довольно невелика: Восточная Польша, запад и север Белоруссии. Хорошо известен этот персонаж в Словакии, Чехии, на украинских Карпатах и Подоле. В Поднепровье, Полесье, Русском Севере он известен только в специфических контекстах.

Наиболее ярко обрядовые и мифологические функции барана проявляются во время святочных, колядных игр и обходов:

" - Колядуй, баране! / - Не вмІю, пане. / - Дак лІзь у вікно! / - Дак роги, пане. / - Позавертуй, баране! / - Дак болять, пане!" и т.д. (Черниг., Чуб., III, 428). Или: "- gdzieś bywał, gdzieś bywał, carnу baranie ? / We ślnie(bis), mościwy panie" ^{И далее:}
"- Cośrobił ? - Make mił./- Było kraśc./- Kiej bija./- Uciekaś./

и т.д. (Лукув, Мазовше Польне, Kolberg, DW, т.26,70, № 23). В качестве колядных эти тексты известны более всего у поляков, а в качестве игровых, весенних известны в Белоруссии и на Карпатах. Интересно, что на других территориях в том же контексте могут фигурировать другие зооморфные персонажи: козел (на Моравах и у Чехов) и заяц (Восточная Украина, По-

днепровье, ср.-рус. полоса), антропоморфные: Северин, Ясь, Кась (у поляков). В Литве (Жемайтия, Сувалкия) и на соседних территориях Польши зафиксированы дублетные формы: "upoželi mano, bozaneli mano" и "kožle baranie". Ср. с.-хрв. баран 'козел' и 'баран'.

Аналогично в рус. говорах: баранн, барашки 'пена на гребне морской волн' и зайцы, зайчики 'то же'; баран 'козлы, на которых рубят дрова' и козел, козла, козлина 'то же'. Такие же пересечения существуют и на уровне фразеологизмов: "Гнуть кого-либо в козий рог", "Зажать в козелий рог" 'согнуть кого-либо в бараний рог' или "Упрямый как баран" и козлиться 'упрямиться, упорствовать'.

В играх с разрыванием круга игровом в центре (обычно "зайцем") баран фигурирует у словаков (ср. дублетную форму зайчик-баранчик в такой игре на Подоле). В этой связи отметим псковск. лесной барашек 'заяц' и финск. sarvipääät jänikset. В вост.-слав. игре "Ярка", для которой выкапывают ямки по числу игроков и катают по ним мяч (одна ямка больше остальных), проигравшего бьют по спине, голове или дергают за волосы (женят, судят, клочат) со словами: "Ярка не ярка, баран не баранка", причем баран упоминается только в сев.-рус. текстах (ср. к этому с.-хрв. јарац 'козел', рус. ярка и под., а также их отношение к прус. eristian, Eratinis).

В Зап.Белорусии черт чаще всего предстает в виде барана (точнее — в виде овцы или козленка). Цвет животного, как и в фольклорных текстах, может варьироваться (ср. с.-хорв. баран 'черно-белый козел'), но для белорусско-польск. текстов более характерен эпитет "черный", для словацко-чешск. — "белый", что позволяет привлечь для сравнения герм. schwarzer Widder и Heimdallr. В шубу, сшитую из черных и белых овчин вперемешку, нередко бывает одет святочный "дед" или "старик", "хозяин козы".

В Родопях к умершему от "болехчици" привязывают черного барана до погребения, затем завязывают животному глаза и выгоняют из села, чтобы он унес с собой болезнь. У украинцев баран может упоминаться в заговоре от водобоязни или бешенства ("стыкльзны"): "Иди правою дорогою, / Через Орданську ріку, / На висолянську гору, / Там ходит баран з великими рогами, / И выстрижи йому вовну / Межи рогами, / И вернись назад". К связи с водой ср.: черту баран 'об утопленнике'. Золотые роги барана (ср. олень, тур), их магическая сила — постоянный мотив словацко-чешск. игровых текстов: "Kdo ty rohu najde, / Čtyru mlie zajde." Для этих текстов характерна числовая символика (4+1 или 5+1): "Pan (Vlk) není doma, / Šel do Vud-

žova / pro šturu ovce, / rátyho skorse, / pro bílýho berana / se zla-
tuša gohama ". Ср. в зачине рус. сказки: "Жил жилец, на кустике
дворец, у него было пять овец, шестой козлец", также баран 'четы-
ре снопа ячменя, накрытые пятым снопом' и стоять козлом, козлы.

Баран известен как жертвенное животное. На Моравах отмечен об-
ряд, аналогичный обряду "Kohutek ": парень с завязанными глазами
отрубает голову зарытому в землю барану. Ср. "Баран" и "Слепой ко-
зел" 'игра в жмурки'. Рус. Баран, Баранье воскресенье, также бычий
праздник 'праздник в конце молотбы, для которого режут теленка
или барана'. Отметим связь со св. Ильей, Петром и Павлом: Бараний
рог 'праздник Ильин день'; барана, родившегося первым в новом году,
называли "ильинчиком", его закалывали в Ильин день. Ср. поговорки:
"Бык Миколе, а баран Илье", "Петра и Павла - барашка в лоб".

Упоминается в белорус.-польск.-карпатск. свадебных песнях: "Да
бараночка черненьки, / На ним волна сучица", "Втекай в поле, баране";
при "продаже" шубы дружке: "Кали ж кунья шуба, дык маладуу кинишь, /
А кали баранья, дык примишь", - и секут шубу кнутом. Баранки, ба-
раны, баранко 'обрядовые хлебцы', ср. козули, косули, полес. зай-
чики 'то же'. К мотивации см. полес. баранок 'завиток, круг'.

М.Р.Павлова

СРЕДА И ПЯТНИЦА В СВЯЗИ С ПРЯДЕНИЕМ

Среди представлений о днях недели выделяется персонафициро-
вание каждого из них, наделение их определенными функциями и
прикрепление к ним определенных запретов на различные виды
работ.

Среда и пятница в системе дней недели имеют особое значение.
В христианском календаре они противопоставлены другим дням не-
дели по признаку "постный - не постный". В этом отношении особая
нагрузка падает на пятницу, как "страстной" день. Кроме запрета
на еду, в эти дни нельзя пахать, работать на лошадях, топить
печи, плести лапти, а из чисто женских работ - шить, стирать,
чесать, обдирать, мять лен или коноплю, прясть, ткать и золить.
Иногда при запрете прясть волокно разрешается прясть шерсть
или этот запрет распространяется только на девушек. Если соблю-
дается не каждая пятница или среда, то обязательно выполняют
требуемые ограничения в постовые пятницы и так называемые
обетные, т.е. в том случае, когда даёт обет поститься и не
работать в случае болезни или во избежание какой-либо беды.
Такие пятницы известны и южным славянам. В Словении, например,

дают обет в известные пятницы не чесаться. Румыны не работают в этот день никакими острыми орудиями, например, ни иглою, ни ножницами.

В сознании народа пятница тесно связывается с св.Параскевой, день которой отмечается 28 октября. Параскева - Пятница - покровительница каждой пятницы. В день памяти святой женщины приносили ей в жертву только что помятый и отрепанный лен и конец холстины или полотенце, которое вешали на ее образ. Полотенце, повисевшее некоторое время на образе св.Параскевы, получает целебную силу, и молящиеся вытирают им лицо и больные глаза (Романов Б С). Приносили шитое белье в виде рубахи, нитки, шерсть. В таких случаях бабы говорили: "Угоднице на чуловики!", "Матушке-Пятнице на передничек!" (Максимов НКС). Пятница покровительствует семье, хозяйству, женским работам; оберегает детей, помогает при родах, девушки молятся ей о ниспослании женихов. Почитание Параскевы-Пятницы и почитание Богородицы обнаруживают поразительное сходство. В Полесье рассказывают: "Икона така е. Три веретена лежить по грудях/ с одной стороны/, три лежить / с другой стороны/, а с'омое - по середине". (Рс); "Пятница сидить, с каждого боку три веретена и дитятко между веретенами" (Вз). Возможен перенос этого представления на св.Варвару: "Варвара пра́ла у пятницу, то вертена влезли у руки. Если прасть на Варвару, вертена у руки влезут. И на образи е в правой руке" (Рс.).

Христианские образы в свою очередь наложились на уже существовавшие представления. Несомненно, культ Пятницы имеет еще языческие истоки. Во-первых, широко распространено разделение дней недели на мужские и женские, "Пятница получаеца як жинка, суббота тожэ як жинка, понеділок - як мужчина" (Рс, запись К.Зайцевой); "середá - жонка", "пятница - жонка", у них "богато дбчок". Пряжа, которая будет спрядена в эти дни, потеряется, среда и пятница забирают ее на своих дочек. Во-вторых, образы этих дней недели во многом совпадают с признаками нечистой силы. Пятницу представляют в виде высокой, худой женщины с распущенными волосами. "Коли кто прад'от против пятницы - волосы рв'ош на ней" (Зп, запись Е.Чекановой). В других местах Пятницы - "баба старынькая, сморщенная, як сучок..." (Витеб. - Шейн БІ); Среда - "баба уж не молодая, накрытая по кичке белым полотенцем", "Святая Пятница является в белом пушуне"

(Афанасьев. Легенды).

Существуют сходные представления и о Неделе (воскресении), безусловно соотносимые с культом Пятницы. Подобно последней Неделя жалуется в случае нарушения запрета прясть, что прядут не лен, а ее волосы (Афанасьев, Ш, 131) или строго наказывают виновницу. "Еднá жонка тч'э у суббóту у вéч'эри. И уже сòнце заходи и уона тэ'чэ. А оно пришло. Уся в бeлoм пришла и труну (гроб) тягне, каже: "Уфáтит, вилáзь, - каже, - нарoбила, фáтить". Вона вилезла та жонка, каже: "Лягай!" Лягла и умерла. "Чoгo хотила, тoгo и достала, - каже, - фáтить тoби". "Недiля пришла така у билoм, висока, страшна" (Рс).

По функциям Пятницу могут замещать: домовый, домаха (Новгор.), кикимора (Волог.), ласка, черт (Полесье), запечельница, запечельная мара (Медвек. КАССР), мара (Калуж.), мокоша (Новг., Волог., Череп.), макуша (Олон. Новг.), нечистые души (Полесье).

Пятница разговаривает стоном, "гукаёт", говорит чужим голосом, например, голосом соседа. Пятничка появляется под окном, на углу дома; ее видят в бане. "А она́ покажеца в окнe, жiнка, п'ятницею называли, у любoй день покажеца у сáму глупость/глупость - пэрвыи, другий, трéтий час ночи/" /Тх, запись О.Беловой). Ср. белорус. патнiца - 'нечистая сила' (Бяльк.), нядзелька - 'ведьма' (Судник и Цивьян).

Среда - срединный день недели, своего рода межа. Поэтому она приобретает дополнительную мифологическую нагрузку. "Середа богата навек, то змея, погана Середа, каже, гадюка, у Середа дочок бульш чем всего, д'венадцать дочок у сeреды" (Кч).

Необходимо отметить связь Пятницы с потусторонним миром. Она выражается в наказаниях за нарушение запрета прясть в этот день. "Женщины считают большим грехом ммкать мычки и прясть пряжу в пятницу из уважения к усопшим родителям, чтоб не засорить им глаза кострикою" (Нижнедев. Ворон); "кто шьет в эти дни, тот колет родителям (покойникам) иглою глаза" (Курск.) (Потобня); "дед буде бэс сарочки, каторы умер, голый буде" (Ст.Ярил., запись А.Гурн), "бацька да ма́ти (умершие) - будэш шкуруть, кострицэю пыльць им в очы" (Жр., запись Г.Трубицкой).

Среди других наказаний можно выделить следующие:

I/ наказание самой нарушительницы: у нее будут заусеницы, будут рывать пальцы, она заболевает, у нее заболят глаза (Полесье), "Св. Параскева-Пятница наведет крепкий сон, снимет череп и насыплет в голову... кострики" (Ворон.). Баба, поло-скавшая белье в пятницу, была превращена в лягушку (Пошехонье).

Пятница гоняет, не будет свободного времени (Полесье). "Пятница подгадзиць и дасць прадзёхи дурака мужика" (Витеб. - Шейн БП);

2/ случится несчастный случай или дети родятся калеками;

3/ нарушение запрета отразится на домашнем хозяйстве: скот заболевает, "курча калёка, чи порося" (Рс), "телятко калёчко" (Вз.);

4/ отразится при следующих этапах ткаческих работ: "крёсна будуць пугацца" (Грб) запись Н.Владимирской).

5/ не будет урожая;

6/ пятница найдет жаб, мышей, крыс, червей, вредителей или сорняки.

В Полесье запрет прысь в пятницу также объясняется тем, что "Мацэрь Божья у пятницу раку переплыва" (Грб. запись Н.Владимирской). Связь Пятницы с водой прослеживается в обычае на десятую пятницу после Пасхи ходить на крыницы - ключи, не замерзающие зимой (Романов ЕС). Среда тоже связана с водой. Так, в сказке о Среде, которая пришла помогать бабе белить жолсты, последняя не знает, как ее выгнать. Соседка научила ее: "возьми ведрами стучи, да и кричи перед избой-то: "На море Серединские дети погорели!" Она и выскочит из избы" (Худяков). Ср. полесский обычай в "переплывну сэреду" верёвку тягать". Стоят на мосту и веревкой по воде проводят. При этом говорят: "Божа Мати поплыла", она переплывае речку як верёвку". Это делали до солнца, "щоб дети купались" (Кч).

Сокращения пунктов Полесья: Вз - Возничы Овручского р-на Житомирской обл., Грб - Грабовва Гомельского р-на Гомельской обл., Жр - Журба Овручского р-на Житомирской обл., Зп - Заспа Речецкого р-на Житомирской обл., Кч - Кочиши Ельского р-на Гомельской обл., Рс - Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., Ст.Ярил - Ст.Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл.

А. А. Плотникова

АРХАИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СВЯТОЧНО-НОВОГОДНЕЙ
ОБРЯДНОСТИ ЮЖНЫХ СЛАВЯН

(кокошињи полазник, кокошињи божић)

Обряд "полазник" в составе святочно-новогодних ритуалов южных славян отражает сложное взаимодействие архаических элемен-

тов славяно-балканской духовной культуры. В частности, показательно устойчивое функционирование терминов кокошињи полазник и кокошињи божић в системе србхрв. святочной обрядности. Эти названия и их локальные варианты с закрепленным за ними реальным планом характеризуют определенную географическую зону. Кроме того, функциональные и терминологические соответствия прослеживаются на материале других славянских языков в более широком календарно-обрядовом контексте.

Зона распространения анализируемых терминов с их региональными вариантами охватывает среднюю и восточную Сербию, Банат и юго-восточные районы Славонии, граничащие с Воеводиной. Структурные компоненты обряда, повторяющие с небольшими изменениями элементы, которые характеризуют реальное содержание терминов означенной территории, географически представлены гораздо шире, поэтому в ареал распространения этого явления органически включаются хорватское Посавье и северо-западные области Хорватии.

Для всей зоны характерна связь прихода и действий "полазника" с птицеводческой практической магией, а также в той или иной мере отождествление "полазника" и "курицы". Это отражает семантика названий человека, приходящего первым на рождество или в день св.Игната: кокошињи палажајник, кокошињи полаже-ник ('куриный полазник'), Болевац, Терстеник, Левач и Темнич) клоца 'курица' (румыны Неготинской Краины, Заечара, Бора, Ресавы), квочка 'курица' (бассейн Млавы). В селах Ресавы, окрестностях Бора хозяйка лушит зерна кукурузы над головой "полазника": "храни га као кокошку", 'кормит его, как курицу'. У банатских еров и в Славонии (Оток, Варош) отмечены те же обрядовые действия, но без соответствующей терминологии. В Банате этот ритуал сопровождается словами "полазника", заманивающего в дом скотину ("пилу, гусу, бене"). В селах Млавы, Срема сам "полазник" размельчает кукурузный початок и манит скотину (иногда говорят: "счастье") или произносит традиционное заклинание, направленное на увеличение приплода скота. Аналогичные варианты обрядовых действий представлены в Хомолье, окрестностях Болевца и Бора.

Повсеместно в означенной зоне "полазник" по природе должен имитировать высиживающую яйца курицу, и если в течение года куры несутся плохо, то на следующий год в селах центральной Сербии для обряда "полазник" выбирают другого человека. Имитация курицы, "высиживание" "полазником" цыплят, обращение хозяйки к

"полазнику" так, будто она подзывает курицу, – распространенные обрядовые действия в Болгарии, в день св.Игната. Некоторые обычаи, характерные для святочного календаря србхрв. этнодиалектной зоны (напр. мать разбрасывает орехи, а дети собирают их и пишат, как цыплята), встречаются в рождественской обрядности Румынии.

Следы культа курицы, в котором эта птица – символ плодородия, "высшее существо" и одновременно – жертва, прослеживается во всем цикле архаических святочных ритуалов. Обычно "куриный" праздник выделяется в особый, предшествующий главному, "настоящему". В ряде областей кокошињи божић – 'день св. Игната', / Левач и Темнич, Терстеник, Ресава, Болевац), в Алексинацком поморавье кокоши бадњак 'день св. Игната', а в Отоке термин кокош и бадњак имеет значения: 1/ 'день св. Игната'; 2/ 'день перед сочельником'. В эти и другие дни рождественских праздников совершаются соответствующие ритуалы: приходит кокошињи полазник (см. выше), режут курицу (восточная, средняя, западная и южная Сербия, архаические зоны Черногории и Боснии) и т.д.

Маркированность терминов с семантикой 'куриный праздник', 'куриный гость' закономерна с точки зрения общих обрядовых противопоставлений по признакам: "серьезный" – "пародирующий", "для человека" – "для животного" и т.д. При сопоставлении термина кокошињи полазник с материалом русского языка интересны параллели курячий бог, куриный бог (реальное содержание терминов – различные апотропейные предметы), а также Боглаз (человеческая фигурка).

Праслав. значение корня *lez-* ("ходить на четвереньках, ползать; о животных; о детях"), помимо многих других случаев, отражено в употреблении лексемы лазити для обозначения первого посещения в день св. Игната на Косовом поле, а также в сербских народных приметах (если взрослый ребенок "хоће да лази", значит, будут гости). Возможно дальнейшее исследование семантики глаголов лазитики – полазити (ср. значение лазити на о.Брач 'извлекать мёд из ульев'), и выявление ее связи с обрядовыми атрибутами (напр., "куриные ножки" как украшение "полазника" в боснийской архаической зоне).

Русские праздники "в честь курочки", описанные Д.К.Зелениным (куричья братчина и т.п.), проводились весной, что имеет календарные соответствия в ритуалах хорватских сербов, где квочка 'человек, пришедший в дом первым в первый день великого поста'; он садится посередине комнаты, его накрывают одеялом,

засыпают просом, разбрасывают вокруг солому, которую затем поджигают (ср. русск. хоронить курочку 'закапывать перья и косточки съеденной курицы в землю или бросать в реку').

Нужно отметить, что обряд "полазник" целесообразно рассматривать как часть ритуалов, связанных с колядованием. Так, у румынов восточной Сербии квочка, 'главный колядующий', пилићи 'все остальные колядующие'; мак. пилићи в Малешеве 'колядующие на рождество дети' и т.д.

Выделяемые элементы в обряде "полазник" наиболее характерны для паннонско-подонавского этноязыкового пояса и большей части моравской зоны¹. Архаическая основа исследуемых ритуалов и соответствующих названий восстанавливается при привлечении широкого славянского языкового материала.

И.А.Седакова

СВЯТОЧНЫЕ "НЕЧИСТЫЕ ДНИ" У БОЛГАР: ТЕРМИНОЛОГИЯ, ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Болгарские святки (дни с Рождества до Крещения: 25.12 - 6.1. ст.ст.) представляют богатый материал для этнолингвистических исследований. Лексические обозначения святок отражают различные аспекты народных воззрений на этот период. Прежде всего, термин фиксирует ритуальную практику святок: обилие кушаний из свинины, несоблюдение поста по средам и пятницам - бишкани дэне (Пиринский кр.) - 'свинные дни', блăжни дни (Врачанско), мръсни дни² - 'жирные, скромные дни'; собрание и хранение пепла из очага (для последующего ритуала "изгнания каракѡнджо") - пепелни дни и др. Кроме того, обозначения святочных дней связаны с народными представлениями об активизации нечистой силы (каракѡнджо и др.): каракѡнджерѡви нощи, дѡволски денѡ, погани дни - ср. поганици 'злые духи, появившиеся в святки'. Некоторые термины являются чисто метафорическими обозначениями: чѡрни, глухи, криви дни. Все остальные термины святок зафиксированы в перечисленных словосочетаниях кроме своего конкретного значения содержат негативную оценку святочного периода, они являются отрицательно маркированными членами универсальных оппозиций: "постный - скромный";

1. Ср. Ареальное членение культурных зон юго-восточной Европы: Gavazzi M. *Vrela i sudbine narodnih tradicija*. Zagreb, 1978.

2. Термин мръсни дни распространен в основном в северных областях Болгарии, на юге страны ему соответствует обозначение погани дни. Все остальные термины святок зафиксированы в западных и в наибольшей мере - юго-западных областях.

"чистый-нечистый", "крещенный-некрещенный", "белый-черный" и др.¹. Полисемия прилагательного усиливает негативность оценки: оно входит в несколько оппозиций и передает целый комплекс народных воззрений, например, мръсен: 1. 'нечистый' в прямом ('грязный') и переносном смысле, ср. мръсници - 'святочные злые духи'; 2. диал. 'скромный', 'жирный', ср. омръся се - 'разговется на Рождество', мръслец - 'время, когда едят скромное между двумя постами' (Разложко).

Негативная оценка, содержащаяся в терминологии святок, соответствует народным представлениям об этих днях как об "опасном периоде", когда активизируется нечистая сила (караконджо, таласъм - 'оборотень', персонифицированные болезни и пр.) и действует целый ряд запретов.

Лексема караконджо² (от гр. *καλλικίνετρος* - 'злой дух' через тур. *karakonglos*) известна на всей территории Болгарии, она представлена в многочисленных фонетических и морфологических вариантах (караконджащи, караконджум, каракондзел, каракон, каракончо, конжур и др.). Этот термин подвергается восстановлению внутренней формы, в народной этимологии он возводится к словам кон ('конь'), карам ('погонять', 'ездить верхом'), кара - тур. *kara* ('черный', 'страшный') в соответствии с народными представлениями о том, что караконджо "наполовину конь, наполовину человек", что он "заезжает до смерти людей" или "гонит их к оврагу"; что это "черное чудовище" и др.

Терминология святочных злых сил и народные представления о них позволяют говорить о сходстве караконджо и вампира ("нечистого" покойника или умершего своей смертью, но похороненного с нарушением ритуала или какого-либо запрета). Соотнесение караконджо и вампира подтверждается лингвистическими данными (ср. караконджо - 'вампир', родопское конжурясвам - 'становиться вампиром после смерти' от конжур-караконджо). И фольклорными текстами: рассказы о том, что караконджо "пьет кровь", "обитает в болотах, оврагах и заброшенных мельницах" - подобно "нечистым" покойникам и др.

1. Второй член оппозиции не представлен в святочной лексике, он реализуется в других обрядовых терминосистемах (в том числе и календарных, например, ояла събота и др.).
2. Известны и другие обозначения демонологических персонажей, идентичных караконджо: внйкашни, джинискири, енджели, инджерлии, мръсници, поганци, тарамбак. Основная часть этих терминов распространена на юго-западе Болгарии.

Восприятие святочных дней как "опасных" проявляется в функционировании ряда запретов и рекомендаций. Так, на всей территории Болгарии зафиксирован запрет **выходить** из дома после наступления темноты, чтобы избежать встречи с **караконджо**. В качестве оберегов от нечистой силы используются: **чеснок**, **окуренный** на ритуальной трапезе в рождественский сочельник, **базиллик**, **угли** (**жив выглен**), **железо**. Чтобы злые силы не проникли в дом, в Родопах бросают кизилловые ветки через крышу дома. В докладе приводится еще целый ряд запретов и рекомендаций с указанием их мотивировок.

Этнолингвистический анализ "нечистых дней" выявляет важность и сложность языческого культа предков в контексте святочно-новогодних обрядов болгар. С одной стороны, это культ предков, умерших естественной смертью, которые в целом, по народным представлениям, способствуют благополучию семьи (отсюда многочисленные гиластические и продуцирующие ритуалы, приуроченные к основным праздникам цикла). С другой стороны, для святок чрезвычайно актуальны представления о "нечистых" покойниках и вампирах (различные действия апотропеического и превентивного характера).

М.И.Серебряная

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О "ЗАКЛЯТОЙ ЗЕМЛЕ"

А.Н.Афанасьев упоминает о "запятой земле" в связи с народными представлениями о великанах и карликаx. "Теперь земля запяята; не то, что было прежде! Теперь и дерево не так растет, а камень и вовсе лишен жизни; а прежде и рожь росла такую же ветвистую, как лоза. В старые годы люди больно велики были, настоящий лес, и сильно-то уж сильны, и такие тягости подымали, что ужас возьмет сказать об этом. А потом год от году люд становился все менее и слабее силами; а доживем до того, что все люди сделаются крохотными и будут семеро одну соломинку подымать"¹.

В ходе полевой работы представление о том, что "теперь земля запяята, а раньше была незапяята", впервые встретилось мне летом 1982 г. в селе Семцы Почепского р-на Брянской обл. Здесь оно широко бытовало среди большого числа информантов разного возраста. Как правило, такое утверждение предшествова-

1. Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1983, с.323.

до рассказа о русалках и объяснению, кто они такие. "Гаварили, што была земля незаклята, вот и хадили русалки. А тепёрь заклятая, тепёрь не падёт русалка". "земля была незаклятая таго, што мартвыя люди хадили; русалками звали, русалками их. Русалка адна жыла где-то ў сямьі, абедать не абедала, нічога не ела, а фсе сидеть, як прыдзёт, як прыдзёт. Як сямья абедать, ана сядзеть, пары наглатаеца, и апять прыдзёт. А када пара пришла ей ити куды нада, падьнелась и пашла, и клупки за ёю покатыліся". "Схаваюць пакойніка, зарыюць; ани хадили, як была земля незаклятая; на Грыной недели летам, да Петра. Русалки хадили, ана на комене сидеть, пары нахватаеца и пабегла. Умрёт русалка, дитёнак астанеца, ана хаділа, ёго мыла. Прыдзёт и прыдзёт, во, ана мыкчет, нагою топаеца, а рукамі скубёт, мычет и прыдзёт. А русалка напрыдзёт хлупки, пайдзёт (т.е. в урочный час покинет этот свет. - М.С.), а хлупки за ёю покатыаца". "Казали, была земля незаклятая, и хадили ётны русалки".

Таким образом, судя по полевым материалам, из этого пункта представление о некогда не заклятой земле связано со способностью обитателей загробного мира посещать этот свет с определенной целью (обычно умершая мать приходит качать, кормить или мыть младенца) или на определенный срок (до Грыной недели, до рассвета, до полуночи; до момента, известного русалке, хоть и непонятного живому человеку).

Дальнейшие поиски как будто подтверждают это предположение, хотя и расширяют его. Представления о незаклятой земле связываются с посещениями не только русалок, но и вообще нечисти, а также Бога. "Казали колишние, хадили жёншыны раскосманне туу неделю играную сама гуляди, на Троицу, уже на цыходу, як свет ще тольки начинаўся. Казали, земля была нехришченая, и ўсякие хаділа. А потом, кажуць, што пахресьтили, усё унялося, и русалки уняліся." (с. Золотуха Калинк.р-на Гом.обл.). "Каут же, сейчас заклята, а колись незаклята, що ходило, и Бох ходил" (с. Дяковичи Житк.р-на Гом.обл.). Казали, што де заклята, тамако де пужае, што была, дак пужало скрозь. Було колись." (Золотуха).

Обращает на себя внимание соответствие "незаклятая земля" - "некрещёная земля". Существенно, что даже в пределах одного пункта представление о том, что состояние земли изменилось, из незаклятой она стала заклятой, может расцениваться как результат противоположных действий: благословения священника "Поп заклинае зёмлю (чтобы мертвые не ходили. - М.С.)" (Семцы); "... пахресьтили, усё унялося..." (Золотуха); брани, оскверня-

ких действий, действия нечистой силы. "Тако́ незакля́тая (раньше была. - М.С.), што ма́ла руга́лися. Э́та чо́ртам за́кля́тая" (Семцы), "Люди за́кляли, не́мцы, ходили, палили да давили люде́й. Ко́лись незакля́та бы́ла зе́мля, шо лю́ди бы́ли хоро́шие" (Дьякович). Указание из Дьяковичей на оскверняющие землю действия немцев, разумеется, может быть связано с живой памятью о Великой Отечественной войне, когда село очень пострадало, и более 600 жителей были заживо сожжены, но, возможно, что здесь проявляется языческое отождествление "немец" - "черт".

В связи с "заклятой землей" как бы нейтрализуются оппозиции поп: черт, благословение: брань. При отсутствии достаточного материала для надежной интерпретации этих фактов кажется уместным учесть следующее обстоятельство. Хорошо известно, неоднократно отмечалось в этнографической литературе и встречалось в ходе полевых исследований указание на губительное действие матерной брани на землю, особенно если ругается женщина. Земля проваливается, горит под ногами бранящейся, наконец, проклятие может пасть на ту, которая бранится. "Што а́на ка́же, то на ё́й бу́де" (Золотуха). Кроме того, результатом кощунственного поведения является уменьшение плодородных свойств земли или потеря их. "Просто стравили зе́млю да и усё, не ро́диць." (с. Постоли Житк. р-на Гом. обл.).

Возможно, подобное отношение проявилось в представлении о "заклятой земле", которая затворилась, замкнув в себе и плодородную силу, и покровительствующих ей обитателей загробного мира. Косвенным подтверждением этого тезиса могут служить представления о заключенных в земле кладах, получить которые мешает матерная брань. "В доме Авдотьи Сучковой, крестьянки д. Давидково Костр. у., часто клад выходит рябой курочкой. Только вот взять не удавалось, ребята нехорошо ругаются. Как заругаются, так она и уйдет. Слышно, как зазвенит в земле: тын-тын-тын. А вот Олецкому Александру клад вышел - запнулся он в подполье на курицу, а это чашка кореновая (плетеная из корней) была. "Да ты что, - говорит. - Господи помилуй!" Она и рассыпалась денгами. Подобрал"¹. В последнем тексте назван целый ряд элементов, символизирующих плодородную силу земли (рябая курочка, чашка, земное золоти, выходящее курицей), но анализ их потребовал бы специального времени и места. Нас же сейчас заинтересовало

¹ Смирнов Вас. Клады, паны и разбойники. Кострома, 1921.

указание на замыкающую, затворяющую силу брани в отношении к земле.

А. Б. Страхов

РУССКОЕ ОБРЯДОВОЕ ПЕЧЕНЬЕ "ХРИСТОВЫ (БОГОВЫ, БОЖЬИ) ОНУЧИ" В СВЯЗИ С ФУНКЦИЕЙ ОБУВИ В СЛАВЯНСКИХ ПОХОРОННЫХ РИТУАЛАХ

На Вознесенье, празднуемое на 40-й день после Пасхи, у восточных славян отмечено выпекание в этот день не только лестниц из теста (их функция и связь с погребальными обрядами была рассмотрена в другом месте)¹, но и особых лепешек и блинов. В Дмитровском р-не кроме лесенок пекли полукруглые лепешки, назыв. онучками, и блины. В Саратовском у. пекли блинцы из того же теста, что и лесенки; вечером клали их на стол и на всю ночь оставляли зажженной свечу: лесенки служили Христу для "взлезания на небо", а блины - подобием онуч, "чтобч не потерять ног". В Рязанском крае, попировав в леске, оставляли блины Христу на онучи, лесенки, чтобы самим взойти на небо. В Кадниковском у. к лесенкам прибавляют овсяные сочни - Христовы (е) окутки. В Двиницкой вол. того же у. пекли только овсяные соченья, назыв. онучками, связывая это с легендой о том, что с Пасхи до Вознесенья Христос ходит по земле в крестьянской одежде, "в лапотках и онучках".

Редкие свидетельства продвигают ареал печения онуч на юг и юго-запад от ареала распространения вознесенских лестниц. Ср. укр. божї онучї, 'налистники, которые пекутся с вечера на Вознесенье' (в этот день ничего не варят и обедают ими); божьи онучи - "млины", выпекаемые в этот день на север от Десны; смоленск. боговы онучи. Белорусское свидетельство Е. Р. Романова вновь подчеркивает принадлежность онуч Христу: "треба Христу напекти онуч, щоб було ў шо абуватца! Абуитца и пойдя ужэ ат нас на небу!".

Обычай печения блинов на Вознесенье мотивирован участием их в похоронно-поминальном обряде, а их наименование - важной ролью обуви (resp. "обутости") в этом ритуале. В Саратовской и Нижегородской губ. покойников хоронили в новых лаптях, чтобы они долее носились на том свете. Видимо, с целью помочь мертвому сородичу передвигаться на том свете у болгар Твардицы, когда кто-либо умирает, всем домашним полагается обувать

1. Страхов А. Б. Из истории и географии русского обрядового печенья (поминальные и вознесенские "лестницы"). В сб. Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983, с. 203-209.

ся. Мертвому "рядёнку анучками пообвёртываем ножки... та' ведэ́ ёму́ тяжело́ ходзи́ць" (Гомельское Полесье). Функциональную роль обуви в славянском похоронном ритуале и блинов-онач в вознесенском проясняет болгарское детализованное представление о том свете и нелегком пути, предстоящем покойнику. "Душа отлетает на 40-й день. Сначала душа минует одно пусто поле, где царит мрак. Поэтому, чтобы душа нашла дорогу, палят свечи и одну дают в руку умершему. Когда кончится тьма, настает второе пусто поле, заросшее густым тернием. Нигде нет тропинки, и, если покойник не обут, он не сможет идти, ибо ноги его соотрутса в кровь. Для этого болгарское верование запрещает хоронить умерших босыми". Герои русских сказок отправляются в дальние края, эквивалентные царству смерти, запасаясь железными башмаками, не одну пару которых им предстоит износить в пути. В игре "в коряку" (Меленковский у. Владимир. губ.) выбранная по жребию девочка становится согнувшись и между ног бросает лапоть, который подружка ее должна искать "зашурмишишь" (зажмурившишь). Поза ("коряка") бросающей лапоть девочки напоминает место из "Сказания о Петре и Февронии": "...чрезъ ноzi въ нави зрети". Такую же позу принимает желажший увидеть черта (гесп. его "свадьбу") в вихре. Закрытые глаза второй девочки подтверждают идентификацию игровой ситуации с ситуацией общения с миром мертвых (ср. русск. шуриться - шур, прашур; жмуриться - жмурик, жмурук 'покойник'). Ср. известные девичьи святочные гадания с выбрасыванием обуви за ворота (т.е. в иной мир), способ загадывания жениха, когда нужно ложиться спать не разуваясь (var. не раздеваясь), т.е. изображать покойника и под. Символика обуви и обутости имеет непосредственное отношение к ритуалам и ситуациям п е р х о д а. Ср. разувание молодого молодой в русском свадебном обряде, могилевский обычай разувать молодую на масленицу, дарение теще зятем чоботов "за дочку" в украинской свадьбе, в том числе чоботов из теста (Центральная Украина). Мотивы эротики и культа предков объединены в требовании к старикам обуваться зимою на печи, "щоб свињи плодильсь" (Купянский у.). Ср. в нижегородской песне на средопостный обход дворов: "Говеньё ломается, на печи Христос обувается..."; или во владимирской пародии на святочное "славление": "Христос рождается, На печи валяется, В лапти обувается...".

Связью обуви с образом путешествующего в ином мире предка объясняется сакрализация старого лаптя - отопка в ряде обычаев

и ритуалов. В Переславль-Залесском у. в субботу перед масленой неделей набрав старых лаптей, которые нарочно берегутся для этого случая, дети встречают в о з в р а щ а ю щ и х с я из города или с базара вопросом: "Везешь ли масленицу?" Кто ответит - "нет", того бьют этими лаптями. Это "начин масленицы". Дети ходят артелями под окнами и поют: "Иван, Матвей, Подавай лаптей, Рыбки кусочек..." и т.д. В старом лапте в ы в о з я т насекомых из дома на перекресток в обрядах их изгнания и "похорон", используют его как кадило в пародийных похоронах и т.д. Старый лапоть, используемый как атрибут в ритуалах общего поминовения и как оберег русскими и угро-финнами, видимо, рассматривается в качестве реалии загробного мира (ср. обычай обувать покойника в н о в ы е л а п т и) и, возможно, по сакральной синекдохе - как сам предок (ср. отождествление обуви и "своей пары" в сновидениях и гаданиях).

Если участие лестницы в похоронно-поминальной обрядности свидетельствует о вертикальной картине мироздания, локализуя "иной" мир над землей, на небе или (что реже) под землей, то символика обуви подразумевает расположение миров на одной горизонтальной плоскости. Таким образом, символика обоих видов вознесенского печения восходит к двум принципиально различающимся традициям.

А.Б.Страхов

О СВОЕОБРАЗИИ ФОРМИРОВАНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО
КУЛЬТОПОЧИТАНИЯ И СПЕЦИФИКЕ СООТНОШЕНИЯ В НЕМ
ЯЗЫЧЕСКОГО И ХРИСТИАНСКОГО ЭЛЕМЕНТОВ

С XIX века в науке постепенно прижился термин "двоеверие", описывающий культурную ситуацию на Руси. Любопытно высказанное в 1418 году замечание по этому поводу кардинала Д'Эли: "Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское верование". Ныне некоторые исследователи считают, что смешение было много сложнее, и условно может описываться термином "троеверие". Третий компонент составляет, в основном, тот элемент язычества, которым за 6 веков успело пропитаться византийское христианство перед экспансией на Русь, и который был воспринят восточными славянами вслед и во время христианизации Руси.

Ясно, что процесс создания такого смешанного культурного феномена как христианство русской редакции уже не может описывать-

ся как простая замена языческого пантеона набором христианских святых (Власий заменяет "скотьего" бога Волоса, Илья вытесняет Перуна, Никола берет на себя функции Рода, лешего, или того же Волоса и т.п.). Прежде всего вызывает сомнение самое существование дохристианского восточнославянского пантеона.

Из летописей известно, что почитание ряда языческих божеств, вскоре, впрочем, ниспровергнутых, вводилось князем Владимиром силой, подобно сменившему их христианству, и, подобно тому же христианству, эти культы вводились с политико-государственной целью - объединения Руси. Судя по мизерному материалу, которым мы располагаем, и прежде всего из письменных источников, Киевский пантеон - все эти Перун, Волос, Стрибог, Дажьбог, Хорс, Мокошь, Симаргл - и их общевосточнославянское (хотя бы в пределах тогдашней Киевской Руси), а тем более общеславянское почитание существовало более в умах христианских книжников - борцов с языческими суевериями, - чем в действительности. Нам известны, практически, лишь их имена, но не культы. Ряд этих имен явно иноязычного происхождения: иранского - Хорс, Симаргл, быть может, германского - Волос (древнескандинавский Вёлси, также "скотий" бог, - откуда: волсвит, волшьба, волшнение - означения его жрецов и их действий).

Набор христианских святых, таких, как Никола, Илья, Георгий (Егорий, Юрий), Власий, Кузьма и Демьян, Иоанн Креститель, "заменил" не Киевский "пантеон", созданный книжниками в соответствии со знакомыми им греческим и римским стандартными, образцовыми языческими пантеонами, а локальных, мелких, ныне неизвестных и безымянных для нас идолов и божков. Христианские святые постепенно, с многовековой историей христианства на Руси, стали теми богами, которыми некогда не были и не могли стать ни Перун, ни Волос. Обилие мелких языческих прототипов помогло формированию народных образов святых, поражающих теперь исследователя многообразием функций, отсутствием четких границ между сферами их деятельности, что, как правило, рассматривается не как результат позднейших интеграционных процессов, а как свидетельство в пользу древности лежащих в глубине протообразов, якобы вследствие своей архаичности, не успевших подвергнуться поздней дифференциации и упорядочиванию. Так, то, что производство грома и молнии в одних местах связывают с Ильей, в других - с Петром, в третьих - с Георгием (Юрием), или Бо-

рисом и т.п., а покровителем скота одни считают Власия, другие — Георгия, третьи — Бориса, четвертые — Петра и т.д., отнюдь не значит ни то, что за святыми Борисом, Георгием, Петром должны стоять некие языческие божества, наделенные обеими функциями, ни (тем более!) то, что это — некий единый, почитаемый всеми славянскими племенами бог, волею исторических судеб расщепившийся на три образа.

Сказанное о святых и об их мнимых и действительных прототипах можно легко перенести на календарь. Схожие по внутреннему содержанию и прагматической функции языческие обрядовые действия в разных местностях расселения славян совершались порок в существенно разные сроки, завися от климатических условий, хозяйственного уклада и сложившейся традиции. С принятием единого для Руси христианского календаря одни и те же действия в разных местах продолжали производиться в разное, но уже христианское, обрядовое время.

Например, некоторые обрядовые действия, характерные для встречи весны, могли совершаться на территории России от Масленицы до Пасхи, и даже до Троицы. Причем, эти обрядовые действия, в генетическом отношении восходя к окказиональной обрядности, были, как правило, достаточно элементарны, не представляли собой сложный, богатый ритуал, элементарны были и сопроводительные тексты. По мере роста централизации и концентрации государственной и церковной власти, их усилению на местах, изменению и стиранию прежних родоплеменных границ такая разбросанность ритуальных действий по календарю подвергалась медленной, неуклонной нивелировке. В отказе какой-нибудь этнической группы (например, села) от своего локального культпочитания в целом или от вариации обрядового действия или только от срока совершения, закрепленного в календаре, помимо общегосударственных центростремительных тенденций, действующих помимо воли носителей данной местной традиции и как бы извне, существенную роль играют влияния ближайших соседей (нередко в пределах одного микроэтноса), следование некоей почему-то установившейся в данном крае "моды", престижу чужого, заемного. Аналогии этим процессам в духовной культуре народа можно наблюдать в истории русского языка, когда, с одной стороны, мы имеем распространение общеязыковой и литературной норм произношения по диалектам, а с другой стороны, — заимствование норм одним диалектом у другого, соседнего и, тем самым, расширение ареала локального диалектного явления.

Таким образом, вместо большого количества простых обрядовых действий с закрепленными за ними текстами, совершаемых через небольшие временные интервалы на протяжении довольно крупного отрезка времени, с развитием центростремительных действий в календаре мы получаем один или несколько отделенных друг от друга большими промежутками времени праздников. Ритуалы их становятся богаче, что достигается не столько простым суммированием ранее разбросанных по календарю обрядовых действий, сколько их столкновением, взаимовлиянием, подчинением одних другим, частичным изменением их функций и проч. И когда, анализируя фольклорно-этнографические материалы XIX—XX вв., мы сталкиваемся с богатым разнообразными обрядовыми действиями праздником (таким, например, как Купала у белоруссов) или фигурой святого, наделенного огромным, чуть не общегосударственным авторитетом, многими функциями и атрибутами (такого, как Никола у русских), у нас нет совершенно никаких оснований считать, что в дохристианскую, а тем более в общеславянскую эпоху, этот обряд или этот культ были примерно такие же, если не богаче (поскольку что-то утрачивается со временем), только вместо христианизированного праздника был языческий, подобный по значению, а из-за фигуры святого проступает величественный образ славянского языческого бога. Думается, что в древности все было совсем не так, или не совсем так.

А.Л.Топорков

О ПРИНЦИПАХ ГЛУБИННОЙ МОТИВАЦИИ БЫТОВЫХ ЗАПРЕТОВ

В наиболее общем случае структура мотивации бытового запрета строится на трех уровнях: 1/ объяснения, которые дают запрету сами носители традиции. Эти объяснения могут иметь форму негативного предписания и строиться по схеме: не делай того-то, если сделаешь, случится то-то. Негативные предписания основаны на простейших мыслительных операциях (магия подобия и магия контакта по Фрезеру) и могут существенно варьироваться даже в пределах одной локальной традиции; 2/ развернутые рассказы о том, какое наказание последовало однажды за нарушение запрета. Эти рассказы, имеющие характер быличек, как правило, функционируют как комментарий к формуле-предписанию; 3/ глубинная мотивация запрета, которая, как правило, не может быть эксплицирована носителем традиции и реконструируется лишь с привлечением сравнительных данных. Глубинная мотивация бытового запрета строится по меньшей мере двумя способами.

В одних случаях мотивация соотносится не с самим запретом, а с обрядовыми действиями, с которыми он так или иначе коррелирует. В логическом отношении запрет вторичен по отношению к обрядовому действию и связанным с ним повериям. В качестве примера может быть приведен восточнославянский запрет оставлять на ночь или на зиму борону в поле. Полагают, что из-за этого девушек не будут брать замуж. Если девушкам становится известно про такую борону, они собираются, втайне направляются к ней (часто это происходит ночью), разламывают или разрубают на части и разбрасывают их по полю. Глубинная мотивация данного запрета связана с ритуальным значением бороны, которое определяется ее формой: сочетанием острых зубьев и крестообразной основы. Наличие острых зубьев обуславливает фаллическую символику, крестообразная основа – символику оберега, характерную для самых разных предметов, в форме которых распознается крест. Благодаря этому сочетанию, борона предстает в обрядности как сложный символ, медиатор, в связи с которым весьма своеобразно разрешаются противопоставления "мужского" и "женского", "чистого" и "нечистого". Ср., например, ситуацию, когда мужчина, сидя за бороной, видит ведьму, пришедшую отобрать молоко у коровы, но остается невидимым и недоступным для нее.

Борона, оставленная на ночь или на зиму в стороне от села, обреченная на неподвижность, вызывает брачную пассивность мужчин. Важно отметить, что действия владельца такой бороны рассматриваются подчас как сознательная порча, действия колдуна, стремящегося нанести вред местным девушкам. Разбрасывание бороны по полю основано на симпатической магии и связано с архаическим представлением об изоморфности земли и женского тела; девушки как бы провоцируют оплодотворение земли, "засеивая" ее зубьями бороны. Для подтверждения вторичности указанного запрета важны случаи, когда те же обрядовые действия не связываются с его нарушением: разрывают любую борону (обычно старую), а не ту, которая оставлена в поле.

Для случаев второго рода существенно представление о том, что является нормой поведения. Запрет выступает как логическое звено между нормой и ее нарушением. Можно сказать, что в таких ситуациях запрет нужен для того, чтобы кто-то его нарушил. Соответственно и тексты, мотивирующие запрет, – это рассказы о существах, для которых недействительны человеческие нормы: о персонажах народной и христианской демонологии. Нарушение нормы, приписываемое этим существам, выявляет, что они стоят вне норм

коллективного сознания и подтверждает обязательность соблюдения нормы для человека. В случае ее нарушения он как бы переходит за грань человеческого и уподобляет себя нечистой силе.

В качестве примера может быть приведен широко известный у восточных славян запрет стучать ложками. Среди его объяснений наиболее выразительны следующие: если ударить ложкой о посуду с молоком, то будут брыкаться коровы (курское, орловское, воронежское), если будешь стучать ложками, то на тебя будут клеветать, сплетничать люди (Ровенское и Случкое Полесье, Витебщина, Лубенщина), начнется ссора в доме (Витебщина, Житомирщина), будут веселиться черти (Харковщина, Лубенщина), стуком созываются "злыдни" (Черниговщина). С другой стороны, имеют старинную традицию рассказы о том, что ложками и другой посудой стучат покойники, пришедшие ночью домой. "Брязгание" ложками устойчиво упоминается в быличках, например, рассказывают о том, как всю ночь перебирала ложки покойница, которую забыли накрыть во время поминальной трапезы.

Особая сложность анализа бытовых запретов обусловлена тем, что, имея утилитарную основу, они в то же время подключены к системе ритуально-мифологических переживаний.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Стр.

ПРЕДИСЛОВИЕ (Н.И.Толстой).....	3	
I. ИСТОРИЯ		
СИВОЛАП М.П., ЧМЫХОВ Н.А.		
К реконструкции древнейшего периода славянства.....	5	
КРЫКИН С.М.		
Фракийцы и славяне.....	8	
СОЛОВЬЯНОВ Н.И.		
О культе бога-всадника на Балканах (К вопросу о фракийских традициях в культуре Первого Болгарского царства).....	II	
ИВАНОВ С.А.		
Псевдо-Кесарий, Прокопий и проблема информированности о славянах в середине VI в.	14	
ИВАНОВА О.В.		
К вопросу о существовании у славян "дружины" в конце VI-VII в. (по данным "Чудес св. Димитрия")...	16	
РОНИН В.К.		
Карантанское княжество: проблемы этнополитической истории ранних словенцев.....	18	
РУДЬ Н.А.		
Закономерности и типологические особенности развития городов полабско-прибалтийских славян в раннее средневековье.....	21	
II. ЯЗЫКОЗНАНИЕ		
АНИКИН А.Е.		
К анализу некоторых салто-славянских фактов.....	24	
ГУНДОРИН С.Н. Роль внутренних и внешних факторов в процессе балкано-славянского этно- и глоттогенеза (фракийцы, славяне, балканский языковой союз)..		26
ИЛЬИНСКАЯ Н.Г.		
Значение этнолингвистических данных для изучения происхождения и ранней этнической культуры славян (на материале архангельских говоров).....	31	
ОРЕЛ В.Э.		
Балканские этимологии 94-95.....	34	
ПАНЧЕНКО Е.А.		
К сопоставительному анализу памятников древнего славянского права и заговора.....	36	
СТРАХОВА О.Б.		
К вопросу об отношении к греческому языку в славянской письменности (XI-XVII в.).....	38	

ЯШЕНКО В. П.		
	Турки, венгры и Киев: к происхождению названия города.....	40
Ш. КУЛЬТУРА		
АГАШКИНА Т. А.		
	Славянский обычай "обогревания покойников".....	43
АЛЕКСАНДРОВА Л. Г.		
	Архаические компоненты женской восточнославянской одежды и ее терминология.....	46
БАГДАСАРОВ А. Р.		
	У истоков сербской оригинальной литературы (Стефан Неманя в сербской агиографии XIII в.).....	48
БЕЛОВА О. В.		
	Представления о животных по материалам памятников древнерусской "естественнонаучной" литературы.....	50
ГАВРЮШИНА Л. К.		
	Житие Саввы Сербского в русской книжности X-I в. ...	52
КАБАКОВА Г. И.		
	К вопросу о происхождении одного славянского календарного обряда ("сула" - "стрела").....	54
КИРИЛКО В. П.		
	Отражение языческих верований восточных славян в русской церковной архитектуре (К вопросу этногенеза славян).....	56
МАКСИМОВА Е. В.		
	Постоянный эпитет в чешских народных балладах.....	58
МИКИТЕНКО О. О.		
	Сербские тужбалицы; география и архаические особенности.....	60
МОРОЗОВ И. А.		
	"Где же ты был, черный баран?" (Об одном обрядовом и игровом персонаже у славян).....	63
ПАВЛОВА М. Р.		
	Среда и пятница в связи с прядением.....	66
ПЛОТНИКОВА А. А.		
	Архаические элементы в святочно-новогодней обрядности южных славян (кокошиньи палазник, кокошиньи божи).....	69
СЕДАКОВА И. А.		
	Святочные "нечистые дни" у болгар: терминология, демонологические представления и ритуальная практика.....	72
СЕРЕБРЯННАЯ М. И.		
	К интерпретации народных представлений о "закрытой земле".....	74
СТРАХОВ А. Б.		
	Русское обрядовое печенье "христовы (боговы, божи) онучи" в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах.....	77

СТРАХОВ А.Б.

О своеобразии формирования восточнославянского
культопочитания и специфике соотношения в
нем языческого и христианского элементов..... 79

ТОПОРКОВ А.Л.

О принципах глубинной мотивации бытовых
запретов..... 82

Подписано к печати 27.03.85. А-07559.
Объем 5,5 п.л. Тираж 295 экз. Зак. 99.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Офсетное производство типографии №3
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1.

97085RU